

18



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



HİLÂL

(الهلال)

Sözlükte “yüksek sesle haykırmak; ortaya çıkmak, parlamak; sevinmek” anlamlarına gelen hell kökünden türeyen hilâl (çoğulu ehille), ayın kavuşum öncesi ve sonrasında yeryüzünden uçları sivri ince bir yay gibi görünen şeklinin adıdır. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde çoğul şekliyle geçer (el-Bakara 2/189). Sözlük anlamına bağlı olarak özellikle kavuşum durumundan sonra ayı ilk defa görenlerin onu haber vermek için sevinçle haykırmaları sebebiyle ayın ilk görülen şekline hilâl denildiği kaydedilmektedir. Nitekim yüksek sesle telbiyede bulunmaya ve hilâl ilk görüldüğünde tekbir almaya ihlâl, yine yüksek sesle kelime-i tevhidi söylemeye tehlîl, yeni doğan çocuğun hayat belirtisi olarak çığlık atmasına istihlâl denir. Her kamerî ayın başında kavuşum durumunun ardından incecik bir kavis şeklinde ilk defa görülen yeni aya bir-üç gecelik iken hilâl denildiği gibi her ayın sonunda kavuşum durumundan önceki son iki gecedeki aya da bu ad verilir. Bunların dışında kalan diğer gecelerde aya kamer, kavuşum esnasında yeryüzünden görülemeyen durumuna da muhak denilir.

Ayın aydınlanmış olan yüzeyinin yeryüzünden görülen kısmı periyodik olarak değişir. Kavuşum ayı denilen yaklaşık 29,53 günlük süre içinde önce ince bir kavis şeklinde görülen parlaklık (ilk hilâl), yavaş yavaş büyüyerek yarım daire (ilk dördün) ve tam daire (dolunay) biçimini aldıktan sonra tekrar küçülüp incelmeye başlar ve nihayet bir iki gün hiç görünmez olur. Ardından parlaklığının tekrar görülmesiyle yeni bir ay başlar. Ayın ilk hilâl, ilk dördün, dolunay, son dördün ve son hilâl gibi değişik şekillerinden her birine “ayın evreleri” denir.

Kur’ân-ı Kerîm’de de işaret edildiği üzere (el-İsrâ 17/12; el-Furkān 25/61; Nûh 71/16), ayın kendisi ışık kaynağı olmayıp yeryüzünden görülen parlaklık güneş ışığının ay yüzeyindeki yansımasından ibarettir. Ayın güneşle olan konumu sebebiyle aydınlanmış olan yüzeyinin dünyaya bakış nisbetine göre bu parlaklık yeryüzünden bazan hilâl, bazan yarım daire veya

dolunay şeklinde görülür; bazan da hiç görülmez. Ayın dünya çevresindeki dönüş süresiyle kendi ekseni etrafındaki dönüş süresi birbirine eşit olduğu için yeryüzünden daima aynı yüzeyi gözlenir.

Ayın, dünya çevresinde dönerken güneşle dünya arasında aynı doğrultuda bulunmasına kavuşum (ictimâ) durumu denir. Bu sırada ay güneşle birlikte doğup güneşle birlikte batar ve güneş tarafından aydınlatılan yüzeyi tamamen güneşe, karanlık yüzeyi ise dünyaya dönük olduğu için yeryüzünden görülmez. Ancak ay, her gün bir öncekinden daha geç doğup daha geç battığı için kısa bir süre sonra bu doğrultudan ayrılarak güneşten daha geç batmaya başlar. Böylece güneşle ay arasındaki açı, ayın yüzeyine yansıyan ışığın yeryüzünden görünmesi (rü'yet) için yeterli büyüklüğe ulaşınca ay güneş battıktan sonra batı ufkunda hilâl biçiminde görülmeye başlar. Hilâlin görüldüğü gece önceki aya değil yeni başlayan aya aittir. Çünkü hilâlin batı ufkundaki rü'yetiyle önceki ay biter, yeni ay başlar.

Yeni ayın ilk günlerinde güneş aydan önce doğup battığı ve ayın önünde seyrettiği için ay güneş ışınlarını bize göre alt taraftan alır ve alt yüzeyi aydınlanır. Bu sebeple güneş battıktan sonra batı ufkunda yeni aya ait hilâlin uçları yukarıya (semâya) dönük olur. Ayın son günlerinde ise ay güneşten önce doğduğu ve battığı için sadece güneş doğmadan önce uçları batıya dönük olarak doğu ufkunda gözlenebilir, batı ufkunda ayın son hilâli gözlenemez. Eğer batmadan önce ayın son hilâli batı ufkunda da gözlenebilseydi hilâlin uçlarının aşağıya (ufka) dönük olduğu görülürdü. Çünkü bu esnada güneş ufkun üstünde, aydan daha yüksekte bulunur ve ay üst taraftan aydınlanır.

Ay dünya çevresindeki dönüşünü 29,530589 günde (29 gün 12 saat 44 dakika 2,8 saniyede) tamamlar. Ayın herhangi bir safhasının, meselâ dolunay veya kavuşum durumlarının peşpeşe iki defa tekrarı arasındaki zamana eşit olan bu süreye "astronomik ay" (kavuşum ayı, sinodal ay) denir. Buna göre teorik olarak bir kamerî yıl 29,530589 × 12 = 354,367068 gündür. Ancak gün sayısı kesirli olmayacağından kamerî takvimde

aylar bazan yirmi dokuz, bazan otuz gün gösterilir. Eskiden ramazan ve bayram gibi dinî günler için değil daha çok ileriye dönük çalışmaların tarihlerini belirlemek için önceden hazırlanan kamerî takvimlerde 354

günden artan ve otuz yılda on bir güne ulaşan (30 × 0,367068 = 11,01204) bu fazlalık belirli bir kurala göre bazı yılların zilhicce ayına eklenirdi (bk. AY).

Eski çağlardan beri güneş ve ayın periyodik düzenli hareketleri zaman ölçüsü ve göstergesi olarak kullanılagelmiştir. Pek çok faydası yanında güneş ve aydan vakitleri bilme ve hesaplama konusunda da faydalanıldığına, “Allah geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı da -vakitleri tayin içinbirer hesap ölçüsü kılmıştır” (el-En‘âm 6/96); “Güneşi ışıklı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için aya menziller tayin eden O’dur” (Yûnus 10/5) meâlindeki âyetlerle Kur’ân-ı Kerîm’de de işaret edilmiştir. Ancak ay, periyodik olarak düzenli ve sabit sürelerle aynı evrelerde bulunduğundan vakit tayini için güneşten daha elverişlidir. Gece ve gündüzle gün ve yıl güneşin hareketlerinden kısmen anlaşılabilirse de ay süresi için güneşin hareketlerinde belirli bir işaret veya ölçü bulunmamaktadır. Nitekim güneşin hareketlerine göre tesbit edilen (şemsî) yılda ayların gün sayıları tabii bir mikyasla değil itibarî olarak belirlenmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, ayın gökyüzündeki düzenli hareketinin insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleri olduğu (el-Bakara 2/189), gökler ve yer yaratıldığı zaman onun hareketlerinin on iki ay meydana gelecek şekilde düzenlendiği (et-Tevbe 9/36) bildirilir. Kur’an’ın doğrudan ve dolaylı ifadelerinde, hadislerde ve bu çerçevede oluşan İslâmî gelenekte namaz vakitleri, oruca başlama ve iftar vakti gibi güneşin hareketlerine ve gece-gündüz ayırımına göre belirlenen bazı ibadetler hariç tutulursa ramazan orucu, hac, zekât, fıtır sadakası, kurban ve bayram namazları gibi edâsı yıl içinde belirli vakitlere bağlanmış olan ibadetlerin, yemin, îlâ, iddet gibi şer‘î muamelelerin vakit ve sürelerini tesbitte kamerî ayların esas alındığı görülür. Nitekim Hz. Peygamber, “Yüce Allah hilâlleri insanlar için vakit ölçüleri kıldı. 0 halde hilâli görünce oruca başlayın, onu tekrar görünce iftar edin” demiştir (Müsned, IV, 23, 321; Dârekutnî, II, 163; Hâkim, I, 585). Kamerî ayların ölçü alındığı bu tür ibadet ve muamelelerin zaman veya sürelerinin isabetle tayin edilebilmesi, kamerî ayların başlangıçlarının doğru olarak belirlenmesine bağlı olduğundan hilâlin görülmesi İslâmî gelenekte öteden beri önemli bir yere sahip olmuştur. Ramazan ve şevval hilâlleri kastedilerek belli başlı hadis kitaplarında yer alan, “Hilâli görünce oruca

başlayın; onu tekrar görünce bayram yapın. Eğer hava kapalı ise içinde bulunduğunuz ayı otuz güne tamamlayın” (Buhârî, “Ṣavm”, 11; Müslim, “Ṣıyâm”, 17-20) meâlindeki hadis ve hilâlin görülmesini konu alan benzer hadisler, kamerî ayların bu aylara ait ilk hilâllerin görülmesiyle başladığını, rü’yetin mümkün olmaması durumunda önceki ayın otuz güne tamamlanması suretiyle tesbit edileceğini açıklayarak bir hesaplama kolaylığı getirmiş olmakla birlikte ileri dönemlerde hilâlin görülmesi konusunda oluşacak zengin fıkıh kültürü ve bu konuda ileri sürülebilecek farklı görüşler açısından da önemli bir malzeme teşkil etmiştir.

Hilâl görülünce Resûl-i Ekrem’in belirttiği gibi tekbir aldıktan sonra şu şekilde dua etmek müstehaptır: “Allahım! Şu yeni hilâli bize iman, İslâm, güvenlik, bereket ve esenlik içinde mübarek eyle. Ey hayır ve rüşd hilâli! Senin de bizim de rabbimiz Allah’tır, bize hayır ve uğur getir” (Tirmizî, “Daˁavât”, 51).

Güneş ufkun üstünde iken kuvvetli ışınları hilâlin gündüz görülmesini engeller. Ayın önünün açık olup güneşin bulut arkasında kalması gibi bir durumda bile hilâlin gündüz görülmesi çok zayıf bir ihtimaldir. Bununla birlikte fıkıh literatüründe böyle bir ihtimal veya faraziyeye dayanan bazı tartışmaların yapıldığı bilinmektedir. Bu tartışmalar, gündüz hilâlin görülmesi mümkün olmamakla birlikte toplumda bu yönde bazı iddiaların gündeme gelmesi ihtimalinden dolayı pratik bir çözüm önerisi görünümündedir. Meselâ “yevm-i şek” denilen, önceki ayın son (yani otuzuncu) günü veya yeni ayın ilk günü olması muhtemel bulunan günde eğer hilâl gündüz görülürse, bunun önceki ayın son gecesine mi yoksa yeni ayın ilk gecesine mi ait sayılacağı konusunda görüş ayrılığı vardır. Hz. Ömer, Osman, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, İbn Mes‘ûd, Saîd b. Müseyyeb, Atâ b. Ebû Rebâh, Câbir b. Zeyd gibi ashap ve tâbiîn âlimleri yanında Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ile Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ister zevalden önce ister zevalden sonra görülsün, gündüz görülen hilâl gelecek geceye ait sayılacağından aynı gün güneş batımından sonra görülmüş hilâl hükmünde olur. Çoğunluğu teşkil eden bu fakihler, “Hilâli görünce oruca başlayın, onu görünce iftar edin” (Buhârî, “Ṣavm”, 11; Müslim, “Ṣıyâm”, 7-8) ve, “Hilâli görmedikçe oruç tutmayın, onu görmedikçe iftar edip bayram yapmayın” (Buhârî, “Ṣavm”, 11; Müslim, “Ṣıyâm”, 3) meâlindeki hadisleri ve oruca ancak rü’yeti takip eden günün

fecrinde başlanabileceğini dikkate alırlar. Uygulanmakta olan ve delil yönünden kuvvetli sayılan da bu görüştür. Nitekim Hz. Ömer, Bağdat civarında ve Kasrışîrin'in yakınında bulunan Hânikīn'deki askerlerine yazdığı bir mektupta, "Hilâli gündüz görürseniz akşam olmadıkça veya onu önceki akşam gördüklerine dair iki kişi şahitlikte bulunmadıkça iftar etmeyin" demiş (Dârekutnî, II, 168, 169), İmam Mâlik, Hz. Osman'ın şevval hilâli gündüz görüldüğü halde akşam olmadan orucunu açmadığını nakletmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣıyâm", 4). Süfyân es-Sevrî, Ebû Yûsuf ve Mâlikîler'den İbn Habîb ile İbn Vehb ise gündüz zevalden sonra görülen hilâlin gelecek

geceye, zevalden önce görülen hilâlin ise önceki geceye ait olduğunu söylemişlerdir. Hz. Ali ve Hz. Âişe ile bir rivayette Hz. Ömer'in görüşleri de böyledir. Hz. Ali'den aksi görüş de nakledilmiştir.

Âlimler arasındaki bu ihtilâf, ayın yirmi dokuzuncu günü akşamı (otuzuncu gece) hilâlin görülmemesi halindedir. Eğer hilâl bir akşam önce görülmüşse gündüz görülen hilâlin önceki veya sonraki geceye ait oluşunun hiçbir önemi yoktur; çünkü güneşin batmasından sonra hilâlin görülmesiyle önceki ay çıkmış, yeni ay başlamıştır. Gündüz zevalden sonra görülen hilâlin ertesi güne ait olduğu konusunda görüş ayrılığı bulunmadığı gibi kamerî aylar yirmi dokuz günden eksik olmayacağı için ayın yirmi dokuzuncu günü gündüz görülen hilâlin de ister zevalden önce ister zevalden sonra görülsün gelecek geceye ait sayılacağında ihtilâf yoktur.

İhtilâf-ı Metâliʿ. Gece ve gündüz dünyanın her yerinde aynı saatte başlamadığı gibi hilâl de dünyanın her yerinde aynı anda görülmez. Çünkü kamerî aylar için başlangıç sayılan hilâl, kavuşum durumunun ardından güneşin batışından sonra batı ufkunda görülür. Güneş dünyanın her yerinde aynı saatte batmadığı için hilâlin görülebilme zamanı da ilk görüldüğü yerden itibaren batıya doğru ilerleyerek değişir. Hilâlin dünyanın değişik yerlerinde değişik saatlerde görülmesi olayına "ihtilâf-ı metâliʿ" denilmektedir.

Hilâlin görülmesiyle kamerî ay başladığına göre belli bir yerdeki görmenin o çevre dışındaki yerler için de geçerli sayılıp sayılmayacağı konusunda ilk dönemlerden itibaren farklı görüşler ileri sürülmüştür. Başta Ebû Hanîfe,

Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden Leys b. Sa'd olmak üzere Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerinin çoğunluğu ile Ebü't-Tayyib et-Taberî gibi bazı Şâfiî fakihlerine göre ihtilâf-ı metâlia itibar edilmez. Herhangi bir yerde usulüne uygun şekilde hilâlin görülmesi durumunda ister uzak ister yakın yerlerde bulunsunlar bütün müslümanların buna uyması, buna göre oruca başlaması veya bayram yapması gerekir. Hanefî fakihlerinin çoğunluğuna göre bir yerin halkı, hilâli görerek yirmi dokuz gün oruç tutup bayram yaptıktan sonra başka bir yerde yine hilâl görülerek veya şâban ayı otuz güne tamamlanarak kendilerinden bir gün önce oruca başlandığını ve otuz gün oruç tutulduğunu öğrense eksik kalan bir günü kaza etmesi gerekir. Buna göre Ebû Ömer, İbn Abdülber, İbn Rüşd (Bidâyetü'l-müctehid, I, 125) ve İbn Cüzeyy'in (Ḳavânînü'l-aḥkâmi'ş-şerʿ iyye, s. 111) Endülüs ve Hicaz gibi birbirinden çok uzak yerlerde her beldenin kendi rü'yetinin muteber olduğu konusunda icmâ bulunduğuna dair sözleri isabetli değildir. Ancak herhangi bir yerde görülen hilâl ile hilâl görülmeyen yerlerdeki müslümanların da oruca başlamaları veya bayram yapmaları için olayın sadece duyulması yeterli değildir, rü'yetin gerçekleştiği konusunda kesin bilgi gerekir.

İbn Abbas, İkrime, Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir, İshak b. Râhûye gibi bazı sahâbe ve tâbiîn âlimleriyle Şâfiîler'in çoğunluğu, bazı Hanefî ve Mâlikî fakihlerine göre ise herhangi bir yerdeki rü'yete bu bölgeye yakın olan yerlerde itibar edilmesi gerekir. Nitekim Hz. Peygamber, Medine'de hilâl görülmediği halde Medine'ye dışarıdan gelen iki bedevînin bir akşam önce hilâli gördüklerine dair şahadetlerine dayanarak bayram yapılmasını emretmiştir (Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 13). Fakat birbirinden uzak olan yerlerde her beldenin kendi rü'yeti muteberdir. Ancak uzak ve yakın çevrenin tesbiti konusundaki görüşler farklıdır. Şâfiî fakihlerinin bir kısmı sefer mesafesini, bir kısmı metâliin ihtilâfını (her ikisinde birden aynı saatlerde hilâl görülemeyen yerleri), bir kısmı ülkelerin farklı oluşunu, diğer bir kısmı da her taraftan 24 fersah (yaklaşık 138-140 km.) olan mesafeyi uzak, bunlardan daha az mesafeleri ise yakın saymıştır. Hanefîler'den ihtilâf-ı metâlia itibar edilmesi gerektiği görüşünde olanlar da 24 fersahı ölçü almışlar, daha az mesafede rü'yet zamanının değişmeyeceğini söylemişlerdir. Mâlikîler'den İbn Abdülber ve İbn Rüşd gibi, birbirine uzak olan yerlerde her beldenin kendi rü'yetine itibar etmesi gerektiğini kabul edenler ise Bağdat, Basra, Kûfe, Medine ve Yemen gibi

beldeler arasındaki mesafeleri yakın, Horasan ve Endülüs gibi gerçekten birbirine uzak yerler arasındaki mesafeleri uzak saymışlardır. Bu konuda aşırı yükseklik farkı, ayrı devletlerin yönetiminde bulunma gibi başka ölçülerden de söz edilmiştir.

İhtilâf-ı metâlia itibar edilmesi gerektiğini savunanlar görüşlerine delil olarak imsak, iftar ve namaz vakitlerinin tesbitinde her yerin kendi fecir, şafak, zeval, tulû‘ ve gurup olaylarının ölçü alınması gibi kamerî ayların başlangıcı için de her beldenin kendi rü'yetinin esas alınması gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim Halife Muâviye ile görüşmek için gittiği Şam'dan ramazan ayının son günlerinde Medine'ye dönen Küreyb'in orada hilâlin cuma gecesi görülüp oruca başlandığını söylemesine karşı İbn Abbas da Medine'de hilâli cumartesi gecesi gördüklerini ve ramazan otuz güne tamamlanıncaya veya hilâli görünceye kadar oruca devam edeceklerini, Şam'daki durumun kendilerini bağlamadığını, Resûlullah'ın böyle emrettiğini söylemiştir (Müslim, "Ṣıyâm", 28; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 9). İhtilâf-ı metâlia itibar edilmeyeceği görüşünde olan fakihlerin çoğunluğu ise, "Resûlullah bize böyle emretti" sözünün bu konuda açık olmadığını, "Hilâli görmedikçe oruca başlamayın, onu görmeden bayram etmeyin" (Buhârî, "Ṣavm", 11) meâlindeki hadisin kastedilmesi ihtimali yanında bunun İbn Abbas'ın kendi ictihadı olabileceğini veya Küreyb'in sözleri haber-i vâhid sayıldığı için kabul edilmemiş olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca bu âlimler, "Hilâli görünce oruca başlayın, onu görünce bayram edin" (Buhârî, "Ṣavm", 11) meâlindeki hadiste oruca başlama ve bayram yapma mutlak şekilde rü'yete bağlanmış olup her belde veya toplumun ayrı ayrı rü'yetlerinin şart kılınmadığını, bu sebeple herhangi bir yerde hilâlin görülmesinin sadece o çevredeki müslümanları değil bütün müslümanları bağlayacağını ifade etmişlerdir.

Tevhid dini olan İslâm'da müslümanların sevinç ve kederlerini paylaşmalarının ve mümkün olan her konuda birliği sağlayıp ayrılıktan sakınmalarının önemi inkâr edilemez. İhtilâf-ı metâlia itibar edilmesi durumunda ise değişik ülke ve bölgelerde aynı gün oruca başlanması veya bayram yapılması mümkün değildir. Bu konuda birliğin sağlanmasına çoğunluğun görüşü daha uygundur. Ancak bu ictihada göre de zaman zaman bazı problemler söz konusu olabilmektedir. Çünkü herhangi bir yerde hilâl görüldüğünde dünyanın her yerinde vakit ve saat aynı değildir.

Eğer hilâl ilk defa doğuda görülürse aynı gün içinde batıya doğru hemen her yerde oruca başlanması veya bayram yapılması mümkün ise de rü'yetin batıda bir yerde gerçekleşmesi durumunda doğudaki bazı ülkelerde gün değişmiş ve imsak vakti geçmiş olabilir. Nitekim ihtilâf-ı metâlia itibar edilmeyeceğini belirten fakihler, bu prensibi hiçbir kayda bağlamadıkları halde son yıllarda çeşitli İslâm ülkelerinde konuyla ilgili olarak yapılan ilmî toplantılarda, kamerî ayların ancak rü'yetin sübûtu ile başlayacağı ve rü'yet

sabit olduğu esnada imsak vakti geçmiş olan yerlerde o gün artık oruç tutulmayacağı düşüncesiyle bu prensibe, "hilâlin görüldüğü yerin gecesine iştirak eden bölgelerde" kaydının eklendiği görülmektedir. Ancak bu durum, kamerî ayların başlaması için mutlaka hakiki rü'yetin (hilâlin gözle görülmesinin) aranması durumunda vârittir. Hesapla belirlenecek hükmî rü'yete itibar edilmesi halinde hilâlin ne zaman ve nerede görülebileceği önceden bilineceğine göre, "Gündüz zevalden önce görülen hilâl önceki gece görülmüş hükmündedir" diyen ve aralarında İmam Ebû Yûsuf'un da bulunduğu fakihlerin ictihadları dikkate alınarak hilâlin görülebileceği hesapla belirlenen günün bu gibi yerlerde de yeni kamerî ayın ilk günü sayılması ve böylece bütün müslümanların aynı gün oruca başlamaları ve bayram yapmaları bazı nâdir haller dışında mümkün olabilmektedir.

Hilâlin Sübûtu. Kamerî aylar prensip olarak hilâlin görülmesiyle başlar. Bu sebeple ramazan orucunun zamanında eda edilebilmesi için şâban ve ramazan aylarının yirmi dokuzuncu günlerinin akşamı güneşin batışını müteakip batı ufkunda hilâlin araştırılması fukahanın çoğunluğuna göre farz-ı kifâye, Hanbelîler'e göre ise müstehaptır. Eğer hilâl görülürse yeni ay girmiş olur ve ertesi gün oruca başlanır veya bayram yapılır; hilâl görülmezse içinde bulunulan ay otuz güne tamamlanır.

Havanın bulutlu veya sisli olması gibi görüşü engelleyen veya zorlaştıran durumların bulunması halinde, Hanefîler'e göre ramazan hilâlinin sübûtu için âkıl ve bâliğ olmak şartıyla ister kadın ister erkek olsun, ahlâken güven veren (âdil) veya dinî hükümlere açıkça saygısızlığı bilinmeyen (mestûrü'l-hâl) tek bir müslümanın haberi yeterlidir. Bu kişi, hilâli ister kendisi görsün ister başka biri tarafından görüldüğünü haber versin durum değişmez. Bunda şahitlik ehliyeti, şahit sayısı ve şahadet sözü aranmaz. Çünkü şahitlik, insanların hak ve menfaatlerine ait dava konusu olabilen hususlarla

ilgilidir. Hilâlin rü'yetinin bununla doğrudan bir ilgisi bulunmadığı gibi herhangi bir ayın girişi, vadeye bağlı bir alacak davası gibi başka bir olaya bağlı durum olmadıkça mahkeme tarafından re'sen hüküm altına alınmaz. Bundan dolayı ramazan hilâlinin sübûtu için haber verenlerde şahitlik nisabı (en az iki erkek veya bir erkek ile iki kadın), şahitlik ehliyeti ve şahadet sözü gerekli olmadığı gibi hâkimin hükmü ve yetkili bir makamın onayı da gerekli değildir. İbadete başlamada ihtiyat esas olduğundan tek kişinin haberi yeterlidir. Nitekim Hz. Peygamber, hilâli gördüğünü söyleyen bir bedevînin müslüman olduğunu sorup öğrendikten sonra, "Bilâl, halka yarın oruca başlamaları gerektiğini ilân et" demiş (Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 14), İbn Ömer'in halkın ve kendisinin hilâli gördüklerini haber vermesi üzerine oruca başlamış, halka da oruca başlamalarını emretmiştir (Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 14).

Ramazan hilâlinin aksine şevval hilâlinin sübûtu ile oruca son verileceği için bununla ilgili beyan haberden çok şahadete benzemektedir. Çünkü oruç sırf Allah hakkı olduğu halde iftar ve bayramda insanların menfaati de söz konusudur. Bu sebeple şevval hilâlinin sübûtu için âdil de olsa tek kişinin haberi yeterli görülmemiş, insanlar arasındaki diğer hak ve menfaatlerle ilgili hususlarda olduğu gibi bunda da şahitlikle ilgili gerekli şartların bulunması aranmış, fakat hâkimin hükmü şart görülmemiştir.

Hava açık ve görüşe engel bir durumun bulunmaması halinde ise Hanefî mezhebinde kuvvetli görüşe (zâhirü'r-rivâye) göre ramazan, şevval ve zilhicce hilâllerinin sübûtu için tek hatta birkaç kişinin hilâli gördüğünü söylemesi yeterli değildir; sözleri kesin bilgi veya en az galip zan ifade edecek sayıda büyük bir kalabalığın hilâli gördüğünü haber vermesi gerekir. Verdikleri haber kesin bilgi veya zann-ı gālib ifade edecek çoğunluğun sayısı konusunda zâhirü'r-rivâyede belirli bir rakam yoktur. Ebû Yûsuf, kasâmeyi esas alıp bunu elli erkek olarak takdir etmiş, İmam Muhammed ise zaman, mekân ve sosyal şartlara göre bunun takdirinin ülü'l-emre (yetkili otoriteye) ait olacağını söylemiştir ki tercih edilen görüş de budur. Bu konuda başka sayı ve ölçüler veren fakihler de vardır. Bir veya birkaç kişinin şahitliğinin yeterli görülmeyişinin gerekçesine gelince, farz-ı kifâye olması sebebiyle dinî bir gayretle pek çok kişi tarafından gözlenmesi gerektiği ve görüşe engel bir durum da bulunmadığı halde sadece bir veya birkaç kişinin hilâli gördüğünü söylemesi ya rü'yette bir hata veya sözde

yalan ihtimalini ortaya koyduğu için bu haber kesin bilgi veya galip zan ifade etmez. Çünkü bu kimseler güvenilir ve âdil kişiler de olsa verdikleri haber açıkça görülen durumla (zâhir-i hâl) çelişmektedir. Havanın kapalı olması halinde ise durum farklıdır; çünkü bulutun bir anlık açılıp kapanması esnasında böyle bir olay gerçekleşmiş olabilir. Hilâli gördüğünü söyleyen kalabalığın tevâtür derecesine ulaşması durumunda sözlerinin kabulü için her birinde ayrı ayrı adalet ve İslâmiyet şartı aranmaz.

Hasan b. Ziyâd hocası Ebû Hanîfe'den, hava açık ve berrak iken de iki âdil kişinin (veya bir erkekle iki kadının) şahitliğinin ramazan, şevval ve zilhicce hilâllerinin sübûtu için yeterli sayılacağına dair bir rivayet nakletmiştir. Zeynüddin İbn Nüceym, zâhirü'r-rivâye görüşe aykırı olan bu rivayeti tercih eden bir fakih bulunmadığını, ancak halkın hilâli gözleme konusundaki ilgisizlik ve tembelliğinin giderek artması sonucu topluluk içinden sadece iki âdil kişi tarafından verilen haberin artık zâhir-i hâle aykırı sayılmayacağını, bundan böyle bu rivayetle amel etmenin uygun olacağını söylemiş, başta kardeşi Sirâceddin İbn Nüceym olmak üzere kendisinden sonraki fakihler de onun bu görüşüne katılmıştır. İbn Nüceym ayrıca, zâhirü'r-rivâyeye göre büyük bir kalabalığın şart olmayıp şahitlik nisâbının yeterli sayıldığını ifade eden rivayetler de kaydetmiştir. Bu gelişmeler sonucu mezhepte ramazan, şevval ve zilkadeden başka aylara ait hilâllerin sübûtu için hava ister açık ister kapalı olsun iki âdil kişinin şahitliğinin yeterli olacağı görüşü tercih edilir olmuştur.

Mâlikîler'e göre, ister şahitlik ehliyetini haiz olsun ister olmasın tek kişinin rü'yetiyle kendisi, onun sözüne inananlar veya hilâlin rü'yetiyle bizzat ilgilenmeyenler için hilâl sabit olmuş sayılır. Hava ister açık ister kapalı olsun, şahitlik ehliyetini haiz en az iki kişinin rü'yetiyle de bütün ayların hilâlleri sabit olur. Bu niteliği haiz en az iki kişinin bunlardan naklettiği haber de işitenler için aynı hükümdedir. Hilâlin, verdikleri haber kesin bilgi ifade edecek ve yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayacak sayıda kalabalık bir topluluk tarafından görülmesi durumunda ise görenlerin her birinin şahitlik ehliyetine sahip olması şart değildir. Kalabalık bir topluluk tarafından görülen veya hâkim tarafından sübûtuna hükmedilen hilâlle ilgili haberin kabulü için de bir tek âdil kişinin nakli yeterlidir.

Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre hava ister açık ister kapalı olsun,

âdil veya mestûrü'l-hâl tek bir kişinin rü'yetiyle ramazan hilâli sâbit olur. Hac, kurban, bayram gibi belirli günlere mahsus ibadetlerin yapıldığı şevval ve zilhicce hilâllerinin sübûtu da aynı hükümdedir. Hilâlin sübûtuyla ilgili haberin kabulü için

şahadet sözü ve haber veren kişide şahitlik ehliyeti aranır; kadının, fâsık kişinin ve kölenin şahitliği kabul edilmez. Tek kişinin rü'yetinin kendisi ve kendisini tasdik edenler dışındaki kimseleri de bağlayıcı olması için yetkili makamın (hâkim) hüküm ve ilânı gerekir.

Hanbelîler'e göre ise hava ister açık ister kapalı olsun ramazan hilâlinin sübûtu için bir tek âdil kişinin rü'yeti yeterlidir. Hilâlle ilgili açıklama dinî bir haber niteliğinde olduğundan şahadet sözü ve hâkimin hükmü olmasa bile âdil bir kişiden hilâlin görüldüğünü işiten her mükellefin oruca başlaması gerekir. Mestûrü'l-hâl kişinin ve mümeyyiz de olsa çocuğun haberi kabul edilmez. Ramazan dışındaki diğer aylara ait hilâllerin sübûtu için ise en az iki âdil kişinin şahitliği gerekir.

Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ve mezhepte tercih edilen görüşe göre, şâban ayının yirmi dokuzuncu günü akşamı hava açık olup görüşe engel bir durum bulunmadığı halde hilâl görülmezse ertesi gün oruca başlanmaz; şâban ayı otuz güne tamamlanır. Hava kapalı olması veya görüşü engelleyen etkenlerin bulunması durumunda hilâl görülmese bile er-tesi gün ramazan orucuna başlamak gerekir. Çünkü bu mezhep âlimlerine göre hilâlin görülmesine engel bir durum bulunduğunda şâbanın otuzuncu günü "yevm-i şek" sayılmaz; hava açık olup da hilâl görülmemiş sayılır. Onlar bu hususta, "Hilâli görmedikçe oruca başlamayın; onu tekrar görmeden iftar etmeyin. Eğer -görüşe engel etkenlerden biri sebebiyle-hilâl görülmezse onu takdir edin" (Buhârî, "Ṣavm", 11; Müslim, "Ṣıyâm", 3, 6) meâlindeki hadiste yer alan "onu takdir edin" ifadesini, hadisin râvisi Abdullah b. Ömer'in bu konudaki uygulamasına göre yorumlayarak bu hükme varmışlardır (İbn Kudâme, III, 89). Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ikinci görüşe göre ise oruca başlama ve bayram yapma konusunda halkın devlet başkanına (devleti temsil eden yetkili kişi) tâbi olması, yetkili kişi ramazan orucuna başlayınca onların da oruç tutmaları, bayram ilân edince onların da bayram yapmaları gerekir. Muhammed b. Sîrîn ve Hasan-ı Basrî'nin ictihadı da böyledir. Nitekim bir hadiste, "Oruç günü -hilâl görülmediği

takdirde-hep birlikte oruca başladığınız gündür, iftar günü de hep birlikte bayram ettiğiniz gündür; kurban bayramı günü ise birlikte kurban kestiğiniz gündür" denilmiştir (Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 5; Tirmizî, "Ṣavm", 11).

Astronomik Hesapla Hilâlin Sübûtu. İslâm müctehid ve fakihlerinin büyük çoğunluğu, ilgili hadislere dayanarak kamerî ayların başlangıcının belirlenmesinde hilâli görmenin esas olduğunu, bunun mümkün olmaması durumunda ise içinde bulunulan ayın otuz güne tamamlanması gerektiğini, bu konuda hesaba ve müneccimlerin sözlerine uymanın câiz olmayacağını savunmuştur. Buna karşılık başta tâbiînin büyüklerinden Mutarrif b. Abdullah, İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin talebelerinden Muhammed b. Mukātil er-Râzî, İbn Kuteybe, Ebü'l-Abbas İbn Süreyc, Kaffâl, Kādî Abdülcebbâr, İbn Dakīkul'îd, Takıyyüddin es-Sübkî, Kādî Ebü't-Tayyib et-Taberî gibi klasik dönem ulemâsı yanında Muhammed Tâhir İbn Âşûr, Cemâleddin el-Kāsımî, Muhammed Bahît, M. Reşîd Rızâ, Tantâvî Cevherî, Mustafa el-Merâgī, Muhammed Ali es-Sâyis, Ahmed Muhammed Şâkir, Kâmil Miras, Mustafa Ahmed ez-Zerkā gibi çağdaş âlimler, hilâlin ilk defa görülebileceği zamanın ve yerin hesapla tayininin mümkün olduğunu, doğruluğundan emin olunduğu takdirde hesapla belirlenen hükmî rü'yete göre kamerî ayların başlangıcının tayin edilebileceğini ifade etmişlerdir.

Kamerî ay başlarının tayininde hilâli gözle görme veya ayı otuz güne tamamlama dışında başka bir yol olmayacağını savunan fukahânın delilleri özetle şunlardır: 1. "Sizden her kim o aya -ramazana- şahit olursa oruç tutsun" (el-Bakara 2/185) âyetinde "aya şahit olma" sözü değişik anlamlara gelebilecek kapalı (mücmel) bir ifadedir. Çünkü âyetteki "şehide" kelimesinin "huzur yani ikamet, gözle görmek veya yakīnen bilmek" şeklinde farklı mânalarda yorumlanması mümkün olduğu gibi âyette geçen ve normalde "iki hilâl arasındaki süre" anlamına gelen "şehr" kelimesinin de bir hadiste olduğu gibi (Müslim, "Ṣıyâm", 19; Nesâî, "Ṣıyâm", 9) "hilâl" anlamında kullanılması muhtemeldir. Buna göre âyet, "her kim ramazan ayında müsafir olmayıp mukim olursa" veya "kim ramazan hilâlini görürse" yahut da "her kim ramazanın başladığını yakīnen bilirse" şeklinde farklı mânalara gelebilir (Fahreddin er-Râzî, V, 96-97; Elmalılı, Hak Dini, I, 646-647). Ancak ayın başladığını yakīnen bilme yolu mutlak bırakılmamış, "Hilâli görünce oruca başlayın" veya, "Hilâli görmedikçe oruca başlamayın

ve iftar etmeyin” meâlindeki hadislerle tefsir ve takyit edilmiştir. Hadislerdeki bu açıklık karşısında rü’yet dışında bir başka bilgi yolunun seçilmesi mümkün değildir.

2. “Hilâli görünce oruca başlayın, onu tekrar görünce iftar edin; eğer hava kapalı olursa onu takdir edin” (Buhârî, “Ṣavm”, 11; Müslim, “Ṣıyâm”, 3, 18) anlamındaki değişik lafızlarla birbirini teyit eden hadislerde oruca başlama ve bayram yapma hilâlin görülmesine, bu mümkün olmazsa ayın otuz güne tamamlanmasına bağlanmış, hesap bilenlere veya müneccimlere başvurmaktan söz edilmemiştir. Bu hadislerde yer alan, “hava kapalı olursa onu takdir edin” ifadesi “onu hesapla belirleyin” şeklinde anlaşılıp yorumlanmaya uygunsa da bu mücmel ifade diğer birçok hadiste ayın otuza tamamlanması şeklinde tefsir ve takyit edilmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “Ṣıyâm”, 3; Buhârî, “Ṣavm”, 11; Müslim, “Ṣıyâm”, 4, 17-20). Dolayısıyla bu ifadeyi, “Hilâlin rü’yetini hesapla tayin edin” şeklinde yorumlamak mümkün değildir.

3. Herkes hesap bilemeyeceği için ibadet vakitlerinin hesapla tayin edilmesi zorluğa yol açar. İslâm dini kolaylığı emrettiğinden ibadet vakitlerinin tayinini de bilgili bilgisiz herkes tarafından kolaylıkla uygulanabilecek basit esaslara bağlamış, müslümanları karmaşık hesaplar yapmakla mükellef tutmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber, “Biz ümmî bir toplumuz. Ne yazı yazarız ne de hesap yaparız” dedikten sonra parmakları ile bir defa yirmi dokuz, bir defa da otuz sayısına işaret edip, “İşte ay şöyle ve şöyledir” buyurarak ayların bazan yirmi dokuz, bazan da otuz gün olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, “Ṣavm”, 11; Müslim, “Ṣıyâm”, 15). Burada sözü edilen hesap ay ve yıldızların

menzillerinde seyriyle ilgili hesap olup hadis, oruç ve iftar gibi ibadetler için ayların hesapla belirlenmesini nefy ve ilga etmiştir.

4. Hesaba göre kamerî ay yirmi dokuz veya otuz gün olmayıp yaklaşık 29,5 gün sürdüğü için hesaba göre düzenlenmiş olan cetvel ve takvimlerde aylar sırasıyla biri yirmi dokuz, diğeri otuz gün olur. Rü’yete göre ise aylar iki, hatta üç defa peşpeşe yirmi dokuz veya otuz gün olabilir. Bu durum hesap ve rü’yete göre belirlenen ay başlarının farklı olduğunu göstermektedir.

5. İlm-i nücûm zan ve tahminden ibarettir. Nitekim hesapla ulaşılan sonuçlar çok defa birbiriyle çelişmekte ve gerçeğe uymamaktadır. Esasen Hz. Peygamber müneccimlere inanmayı ve ilm-i nücûmla meşgul olmayı yasaklamıştır.

6. Namaz vakitleriyle oruçta imsak ve iftar zamanlarının hesapla belirlenmesi câiz görüldüğü halde yıllık ibadetlerle ilgili kamerî ayların başlangıçlarının hesapla tayininin câiz görülmeyişi, birinci grupla ilgili naslarda fecir, zeval, gurup, şafak gibi olayların gerçekleşmesinin yeterli sayılmasına karşılık kamerî ayların başlaması için ayın hilâl halini almasının yeterli görülmeyip hilâlin rü'yetinin esas alınması sebebiyledir. Başka bir ifadeyle namazın vâcip oluş sebebi fecir, zeval, gurup, şafak gibi olayların kendisidir. Bu sebepler herhangi bir şekilde bilinirse namaz hükmü de sabit ve gerekli olur. Orucun vücûb sebebi ise hilâlin kendisi değil rü'yetidir. Rü'yet olmadan şer'î sebep gerçekleşmez ve hüküm sabit olmaz (Karâfî, II, 199 vd.).

Kamerî ayların başlangıcının rü'yetten başka astronomik hesaplarla da belirlenebileceği görüşünde olan fakih ve âlimlerin ileri sürdükleri belli başlı deliller de özetle şöyledir: 1. Belirli vakitlere bağlı ibadetlerin Kitap ve Sünnet'in tayin ettiği vakitler içinde eda edilmesi gerekli ise de bunlara ait vakitlerin mutlaka belli kural ve metotlara göre belirlenmesi zaruri değildir. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de imsak vaktinin fecir, iftar vaktinin ise gece (güneşin batışı) olduğu beyan edilmiştir (el-Bakara 2/187). Oruç tutacak olan bir kimsenin, fecr-i sâdık ve güneşin batışı olaylarını uygun şartlarda gözleyerek oruca başlaması ve iftar etmesi mümkün olduğu gibi bu olayların hesapla belirlenen zamanlarına yani saate göre imsak ve iftar yapması da mümkündür. Aynı şekilde kamerî ayların girişine esas olan ayın hilâl durumlarının da mutlaka rü'yetle tayinini gerektiren bir sebep yoktur. Çünkü rü'yet de hesap da vaktin tayini için vasıtadır. Önemli olan vaktin doğru şekilde belirlenmesidir. Dinî hükümler "maksatlar" ve "vesileler" olmak üzere iki kısımdır. Ramazan ayında oruç tutmak, şevval girince oruca son verip bayram yapmak, hacda Arafat vakfesini zilhiccenin dokuzuncu günü yapmak gibi hükümler maksat; bunların vakitlerinin tayini için uygulanacak metotlar ise maksada götüren birer vesileden ibarettir.

2. Oruca başlamayı ve oruca son verip bayram yapmayı hilâlin rü'yetine

veya ayın otuz güne tamamlanmasına bağlayan hadisler, iddia edildiği gibi ayın hilâl durumlarının hesapla belirlenmesini yasaklamamakta, bu iş için bilgi seviyesi ne olursa olsun her müslüman tarafından kolaylıkla izlenilebilecek yolu göstermektedir. Nitekim, “İnsanlar arasında haccı ilân et; gerek yaya gerek yorgun ve arık develere binmiş olarak sana gelsinler” meâlindeki âyetle (el-Hac 22/27), hac yolculuğunun yaya ve deve ile olmak üzere iki şekilde sınırlanmış olmadığı ve meselâ âyetten otomobil veya uçakla hac yolculuğunun yasak olduğu hükmü çıkarılamayacağı gibi, bu hadislerle de kamerî ayların başlangıcını belirleme usulü sadece rü’yet veya ayı otuza tamamlama ile sınırlanmış değildir. İlgili âyet ve hadislerdeki ifadeler, özellikle o dönemin imkân ve şartlarına göre uygulanabilecek en müsait yolu göstermektedir. Esasen o dönemde, hatta yakın tarihlere kadar ayın hilâl durumlarının hesapla tayini doğru olarak yapılamıyordu. Nitekim Hz. Peygamber de o dönem toplumunun ümmî olduğunu belirtmiştir. Gerçekten İslâm’dan önce Araplar’ın ve İslâm’ın ilk yıllarında müslümanların astronomik hesap yapabilecek bilgilere sahip bulunmayan ümmî bir toplum olduğunda şüphe yoktur. Bu konuda bazı kişilerin bilgileri de doğru sonuçlar çıkarılacak kesin kurallara dayalı ilmî bilgiler olmayıp basit gözlemlere dayalı sathî mâlumattan ibaretti. Bu sebeple ibadet vakitleri ve hilâlin sübûtu herkes tarafından kolaylıkla uygulanabilecek basit alâmetlere bağlanmıştır. Kamerî ayların başlama ve bitişiyle ilgili hadislerdeki rü’yet emri vücûb için değil irşad içindir. Bu ayların sınırlarının tesbiti hilâlin gözlenmesiyle olabileceği gibi doğru yapılabildiği takdirde hesap yolu ile de olabilir. Fakihlerin çoğunluğunun rü’yette ısrar edip genellikle hesaba karşı olumsuz tavır içinde bulunmasının sebebi, kendi dönemlerindeki hesap bilgisinin bu konu için henüz yeterli olmayışı ve gök cisimlerinin hareketine dayanan bir nevi falcılıkla (ilm-i ahkâm-ı nücûm = astroloji) müsbet ilim olan astronomi (ilm-i nücûm) arasındaki farkın tam anlaşılmamasıdır. Esasen ilk fakihlerin ve muhaddislerin çoğunluğu astronomiyi ya hiç bilmiyor veya çok az tanıyordu. Bu yüzden de ona güvenmiyorlardı. Nitekim hiç ilgisi olmadığı halde, “Kim bir kâhine (veya müneccim) gider de söylediklerini tasdik ederse Muhammed’e indirileni inkâr etmiş olur” (İbn Mâce, “Ṭahâret”, 122; Tirmizî, “Ṭahâret”, 102) meâlindeki hadisi de görüşlerine delil göstermişlerdir (İbn Âbidîn, Tenbîhü’l-ġāfil, I, 245-246). Halbuki yıldız falcılığı demek olan astroloji ile müsbet ilim olan astronominin aynı şekilde değerlendirilmesi mümkün değildir. Klasik dönem fakihlerinin tahminden ibaret sayarak galip zan bile

ifade etmeyeceğini söyledikleri hesap ve ilm-i nücûm günümüzün astronomik hesabı ve modern astronomisi değil belki bunlara ait çok sınırlı ve basit bilgilerdi. Günümüzde astronominin elde ettiği sonuçlar ve astronomik hesaplar ise kesindir.

3. Başlangıç ve bitişi için kavuşum olayının esas alındığı astronomik ay (kavuşum ayı) yaklaşık 29,5 gün olduğu için kesirlidir. Dinî hükümlere göre kamerî ayın başlangıcı kavuşum değil hilâlin hakiki veya hükmî rü'yetidir. Başlangıcı için hilâlin esas olduğu kamerî ayın kesirli olması söz konusu değildir. Çünkü ister hakiki rü'yete ister hesapla belirlenen hükmî rü'yete dayansın, her iki durumda da hilâlin sübûtunu takip eden gün ayın ilk günü olacaktır. Ayın kavuşum zamanının hesapla belirlenmesi mümkün olduğu gibi hilâl şeklinde görülebileceği zamanın belirlenmesi de mümkündür ve hesaplar buna göre yapılmaktadır.

4. Allah kâinatı belli bir düzen içinde yaratmıştır. Bir âyette de ifade edildiği üzere güneş, ay ve yıldızlar bu değişmeyen nizam içinde Allah'ın emrine uygun olarak belli bir hesaba göre hareket etmektedir (er-Rahmân 55/5). Bir başka âyette de insanların yılların sayısını ve hesabı bilmeleri için Allah'ın aya menziller takdir ettiği belirtilmiştir (Yûnus 10/5). Şu halde güneş ve ayın doğuş ve batış vakitleri gibi kavuşum, hilâl ve diğer safhalarının da hesapla tayini mümkündür. Gerçekten günümüzde kamerî ayların dinî hükümlere göre giriş ve çıkışına esas olan hilâlin ilk defa nerede ve ne zaman görülebileceği, hiçbir şüpheye imkân bırakmayan

saniyelik hesaplarla doğru olarak tesbit edilebilmektedir. Hesapla belirlenenden farklı bir zamanda veya yerde hilâlin görülebilmesi kesinlikle mümkün değildir. Mutlaka rü'yete bağlı kalmayı ve hesabı reddetmeyi gerektiren şartlar ortadan kalktığına göre teknik gelişmelerin ve astronomik hesapların sağladığı imkân ve kolaylıklardan yararlanmamak için bir sebep yoktur. Kaynaklarda aksi nakledilmekle birlikte Ebü'l-Abbas İbn Süreyc, İmam Şâfiî'nin, hilâlin görülebilir durumda ufukta mevcut olduğunu ilm-i nücûm veya ayın menzilleriyle istidlâl edebilen kimselerin buna göre oruç tutmalarının câiz olduğu görüşünü benimsediğini söylemiştir (İbn Rüşd, I, 196). Nitekim Şâfiî fakihlerinden Şemseddin er-Remlî de hesap bilen kişinin kendi hesabıyla amel edebileceğini ve mutemet görüşe göre farz oruç için bunun yeterli olacağını belirtmiştir (Nihâyetü'l-muḥtâc, III, 150).

Ayın yirmi dokuz veya otuz gün olacağının hesapla belirlenebileceği görüşünde olan İbn Süreyc, “Hava kapalı ise onu takdir edin” ifadesinin, “Ayın menzilleriyle onu tayin edin” şeklindeki yorumunun, “Onu otuz güne tamamlayın” anlamındaki rivayetlerle çelişmediğini söylemektedir. Ona göre, “Onu takdir edin” ifadesi Cenâb-ı Hakk’ın bu ilimle mümtaz kıldığı kişilere, “Onu otuz güne tamamlayın” sözü ise ayın menzillerini ve hesabı bilmeyen avama hitaptır (Lisânü’l-ʿArab, “ḳdr” md.). Müctehid fakihlerden Takıyyüddin İbn Dakīkul‘îd de bulut, sis vb. bir sebeple görülemeyen hilâlin, görülebilecek şekilde ufukta mevcut olduğu hesapla belirlendiği takdirde şer‘î sebep gerçekleştiği için yeni ayın başlamış sayılacağını, çünkü ayın başlaması için hilâlin mutlaka gözle görülmesinin değil ufukta mevcut bulunmasının şart olduğunu, bu durum kesinlikle bilindiğinde bu bilgiyle amelin vâcip olacağını söylemiştir (İḥkâmü’l-aḥkâm, II, 8). Hilâlin görülebilecek bir konumda ufukta mevcut olduğunun hesapla tesbiti halinde şer‘an ayın başlamış sayılacağını, bu konuda kaleme aldığı risâlesinde (el-ʿAlemü’l-menşûr, s. 26-27) belirten Şâfiî fakihi Takıyyüddin es-Sübkî, hesaba göre hilâlin görülmesinin imkânsız olması durumunda hilâli gördüklerini söyleyenlerin şahitliğinin kabul edilmeyip hata veya yalana hamledilmesi gerektiğini, çünkü hesabın kat‘î, şahitlik ve haberin ise zannî olduğunu, zannın kesin bilgiye tercihi bir yana onunla çelişemeyeceğini, esasen şahitliğin geçerli sayılabilmesi için şahadette bulunulan şeyin hissen, aklen, dinen ve ilmen mümkün olması gerektiğini ve hesabın kesin olarak imkânsızlığını gösterdiği bir konudaki şahitliğin şahadette bulunulan husus imkân dahilinde bulunmadığı için geçerli olamayacağını belirtir (el-Fetâvâ, I, 209-210). Astronomik hesapların doğruluğu ve kesinliğinin, güneş ve ay tutulması olaylarının çok önceden yapılan hesaplara tam bir uygunluk içinde gerçekleşmesiyle sabit olduğunu ve ilgili hadisler gereğince kamerî ayların, güneşin batışından sonra hilâlin yeryüzünden görülebilecek bir konumda batı ufkunda mevcut bulunmasıyla başlayacağını belirten çağdaş âlimlerden Şeyh Muhammed Bahît, ister bizzat görerek ister gördüğünden emin olduğu bir kimseden duyarak ister yetkili otoritenin konuyla ilgili emir ve hükmünü öğrenerek isterse astronomik hesapla bilmek suretiyle olsun, ilim yollarından herhangi biriyle ramazan hilâlinin görülebilecek bir konumda ufukta bulunduğunu bilen kimseye oruca başlamanın vâcip olacağını söyler. Çünkü Kuşeyrî’nin de dediği gibi orucun vücûbunun şer‘î sebebi hilâlin gözle görülmesi değil görülebilecek bir konumda ufukta bulunmasıdır. Görme bu bulunuşu bilme vasıtasıdır. Bu bilgiye başka bir

yoldan da ulaşılsa şer'î sebep gerçekleşmiş olur (İrşâdü ehli'l-mille, s. 258-261). Yine Bahît'e göre rü'yetle ilgili hadislerdeki, "Onu takdir edin" ifadesi, "Sayıyı otuza tamamlayın" anlamında değil, "Düşünüp gereğini tayin edin" anlamındadır. Nitekim deccâlin yeryüzünde ilki bir yıl, ikincisi bir ay, üçüncüsü bir hafta, diğerleri ise normal gün ölçüsünde olmak üzere kırk gün kalacağı beyan edilen "Deccâl hadisi"ndeki normal olmayan günlerde namaz vakitlerini "takdir edin" (Müslim, "Fiten", 110) ifadesi de aynı anlamdadır. Olayların benzerliği dikkate alındığında bu ifadelerin her iki hadiste de "sayıyı tamamlayın" diye yorumlanmasının uygun olmadığı, "vakti takdir ve tayin" anlamında olduğu açıktır (a.g.e., s. 270-271).

5. "Onu takdir edin" ifadesinin "Hesapla tayin edin" şeklinde yorumlanması, maslahat açısından ve özellikle yılın çoğunda havanın kapalı geçtiği, güneşin bile çok az görülebildiği coğrafî bölgeler için uygulamada kolaylık sağlayıcı niteliktedir. Çünkü bu gibi yerlerde yeni ayın hilâlinin görülmesi çok defa mümkün olmadığı gibi önceki ayın hilâli için de aynı durum söz konusu olduğundan içinde bulunulan ayın otuz güne tamamlanması da genellikle mümkün değildir. Öte yandan yeryüzünde kutup bölgelerine yaklaşıldıkça güneşin iki doğuşu veya iki batışı arasındaki süreler altı aya kadar uzamaktadır. Buralarda da insanlar yaşamakta ve aralarında müslümanlar bulunmaktadır. Bu bölgelerde rü'yetle ramazan ve bayram belirlenemeyeceğine, buralarda yaşayan müslümanlara orucun farz olmadığı da söylenemeyeceğine ve ihtilâf-ı metâlia itibarı gerekli gören fukaha açısından başka beldelerdeki rü'yete de uyulamayacağına göre bu yerlerde namaz ve oruç vakitleri gibi ramazan ve bayramların da hesapla tayininde zaruret vardır. Çünkü oruç hilâlin rü'yeti sebebiyle değil Allah'ın emri olduğu için farzdır. Hilâlin rü'yeti de oruç tutulması farz olan ramazan ayının başladığını gösteren bir alâmetten ibarettir. Bir ibadetin vaktini gösteren alâmetin bulunmaması ile ne o ibadet ne de bu ibadetin vakti ortadan kalkar; vaktin başka bir yolla belirlenmesi gerekir.

6. Hilâl görülemediğinde içinde bulunulan ayın otuz gün itibar edilmesi kesin bilgi değil zan ifade eder. Çünkü görülememiş de olsa hilâlin görülebilecek bir konumda ufukta bulunması ihtimali vardır. Hilâlin görülme imkânının hesapla belirlenmesi ise kesin bilgiye dayanmaktadır. Kesin bilgiye ulaşma imkânı varken zanla amel edilemeyeceği, kesin

bilginin zanna takdim edilmesi gerektiği ise dinde üzerinde görüş birliği bulunan bir husustur. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde astronomik hesapların kesinliği ve astronomi bilenlerin çokluğu sebebiyle hesaba uyulmasını engelleyen sebep ortadan kalktığında hilâlin sübûtu için artık hesabın esas alınmasının vâcip hale geldiği söylenebilir. Bu arada rü'yet hataları yanında, günümüzde sıkça rastlandığı gibi güneşten önce battığı için ufkun altında bulunması sebebiyle görülebilme imkânı olmadığı halde hilâli gördüklerini iddia eden kişilerin yalan şahadetlerine dayanılarak ramazan ve bayram ilânları yapıldığını da belirtmek gerekir. Hilâlin sübûtu için rü'yetin esas olduğunu ısrarla savunan M. Hamdi Yazır da, "Yalan yere şahitlik edebilecek birkaç fâsıkın ihbârına itimat etmektense hesapla amel evlâdır ... Cemm-i gafîrin şahadeti bulunmadığında (verilen haberin kabulü için zâhir-i hâle muhalif olmaması şart olduğu gibi) şahitler hakkında hesâb-ı nücûmîyi muteber tutmak zamanımızın haline muvâfık olacaktır" demektedir (Hak Dini, I, 652).

Hilâlin Görülebilme İmkân ve Şartları. Kamerî aylar, ayın kavuşum safhasından sonra hilâl şeklinde yeryüzünden görülmesi veya görülebilecek konumda ufukta mevcut olmasıyla başlar. Bunların birincisine "hakikî rü'yet", ikincisine "hükmî rü'yet" denir. Ayın kavuşum safhasından sonra ilk hilâlin görülebilmesi veya görülebilecek bir konumda olması için güneşle açısal uzaklığı (ay-arzın merkezi-güneş arasındaki açı) 7º'den küçük olmamalıdır. Fotometrik çalışmalara dayanan modern astronomik araştırmalarda da bu açı 6º-8º olarak tesbit edilmiştir. Ayın dünya etrafındaki bir dönüşü yaklaşık 29,5 gün olduğuna göre, güneşle aralarında 6º-8º'lik açı oluşacak kadar kavuşum noktasından uzaklaşmış olması için kavuşum olayından sonra on-on yedi saat geçmesi gerekir. Buna göre belli bir tarihte kavuşum meselâ saat 14.00'te ise bu saatten on-on yedi saat sonra güneş batan yerlerde hilâl görülmeye başlanacaktır. Ancak ayın güneşle açısal uzaklığının istenilen değere ulaşmış olması rü'yet için tek başına yeterli değildir. Ayrıca güneş battığı esnada ayın ufuk yüksekliğinin de 5º'den küçük olmaması gerekir. Bu iki hususun gerçekleşmesi için de ayın güneşten 25 dakika kadar geç batması şarttır. Aksi halde çok zayıf ve ince olan hilâl parlaklığının, güneş battıktan sonra ufka yansıyan ışınlar sebebiyle (ufukta oluşan şafak aydınlığı içinde) görülmesi mümkün olmamaktadır. Ancak şafak aydınlığı güneş ufuk düzleminden uzaklaştıkça azalır ve etrafında bir görülebilirlik sınırı oluşur. Ay henüz batmadan

“görülebilirlik eğrisi” denilen bu sınırın dışında kaldığı takdirde hilâlin görülmesi mümkün olur; ay bu sınırın içinde iken ufkun altına inerse o akşam hilâl görülmez.

Yılın herhangi bir gününde Greenwich saatiyle gece yarısı, ayın güneş tarafından aydınlatılan yüzeyinin ne kadarının görülebileceği (dünyaya dönük olduğu) astronomik kataloglarda (astronomical almanac) -aydınlanan yüzeyin hiç görülemediği kavuşum safhası 0, tamamının görüldüğü dolunay safhası 1 olmak üzere-0 ile 1 arasında değişen sayılarla gösterilmiştir. Hilâlin gözle görülebilmesi için “aydınlanma yüzdesi” denilen bu sayının en az 0,01 olması, başka bir ifadeyle ayın aydınlanmış yüzeyinin dünyaya dönük kısmının % 1’den daha az olmaması gerekir.

26 Aralık 1341 (1925) tarih ve 698 sayılı kanunun üçüncü maddesiyle Türkiye’de dinî günlerin belirlenmesinde kullanılmak üzere kamerî ayların tesbiti görevi rasathâneye verilmiştir. Bu tarihten 1974 yılına kadar Kandilli Rasathânesi kamerî ayları rasathânenin kurucusu ve ilk müdürü M. Fatin Gökmen’in, Uluğ Bey ekolünün koyduğu kriterlere dayanarak modern astronominin imkânlarından da faydalanmak suretiyle geliştirdiği esaslara göre tesbit etmiştir. Fatin Gökmen, dinî hükümler uyarınca kamerî ayların başlangıcı için hilâlin görülebileceği zamanı esas almış, hesaplarda güneşin batışı sırasında güneş merkeziyle ay merkezi arasındaki ekliptikel boylam farkının derece cinsinden değeriyle (bu’d-i sivâ) güneş ve ayın batışları arasındaki sürenin açı olarak derece cinsinden değerini (bu’d-i muaddel) 6º kabul etmiştir. Ancak hilâlin yeryüzünde ilk defa görülebileceği bölgeler aydan aya değiştiğinden, İslâm ülkeleri içinde en batıda bulunması itibariyle hilâlin en son görülebileceği Fas’ta 4300 m. yükseklikte bir tepeyi rasat yeri olarak seçmiş ve hesapları mevhum bir gözlemcinin buradan hilâli görebilme imkân ve şartlarına göre yapmıştır. Fatin Gökmen, hilâlin dünyanın herhangi bir yerinde değil İslâm ülkeleri sınırları içinde görülmesini esas almış, batıya gidildikçe ve deniz seviyesinden yükseldikçe rü’yet imkânları artacağından Atlas dağlarında Merakeş’in güneyindeki en yüksek tepeyi seçmiştir.

Herhangi bir yerde güneş ve ayın batışı o yerin doğusunda bulunan yerlerden daha sonra olduğu için hilâlin doğuda bir yerde görülmesi durumunda aynı gün daha batıdaki bölgelerde de görülmesi mümkün

olduğu halde hesaba esas alınan Fas'ta görülemeyeceği gün daha doğuda bulunmaları sebebiyle İslâm ülkelerinden hiçbirinde görülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu noktaya göre yapılan hesapla bütün İslâm ülkelerinde aynı gün oruca başlanması ve bayram yapılması mümkün olmaktadır. Ancak hilâlin ilk defa daha batıda, meselâ Atlas Okyanusu üzerinde veya Amerika'da görülmesi halinde ise Avrupa, Asya ve Afrika ülkelerinden hiçbirinde aynı gün hilâl görülemeyeceğinden Amerika'daki müslümanlar bir gün önce ramazana veya bayrama girebileceklerdir. Şu halde sabit bir noktaya göre yapılan hesapla bütün dünyada aynı gün ramazan ve bayrama girmek mümkün olmamaktadır.

Bugünkü İslâm Ülkelerinde Kamerî Ayların Tesbiti. Resmî işlemlerinde hicrî-kamerî takvimi uygulayanlar da dahil olmak üzere hemen bütün İslâm ülkelerinde, kavuşumu takip eden gün ayın ilk günü sayılarak önceden hazırlanıp basılmış olan takvimler kullanılmaktadır. Ancak Suudi Arabistan, Mısır, Ürdün, Irak gibi bazı ülkelerde ramazan, şevval ve zilhicce aylarına ait hilâllerin gözlenerek usulüne göre mahkeme kararıyla sübûtundan sonra ramazan ve bayram ilânlarının yapıldığı, rü'yetle takvim arasında fark bulunması halinde rü'yetin esas alındığı iddia edilmektedir. Türkiye'de ise kamerî aylar, Kandilli Rasathânesi tarafından 1974 yılına kadar Fatin Gökmen'in belirlediği kriterlere göre tesbit edilmiştir. Ancak hesaplamada hilâlin görülebileceği zaman esas alındığı halde hilâli görerek ramazan ve bayram ilân edildiği söylenen ülkelerle Türkiye arasında devamlı olarak bir fark bulunmuştur. Aslında bu farklılık, sadece Türkiye gibi aybaşları hesapla tesbit edilen ülkelerle rü'yeti esas alan ülkeler arasında değil aybaşlarını rü'yetle tesbit ettikleri söylenen ülkeler arasında da meydana gelmektedir. İhtilâf-ı metâli‘ sebebiyle bazı ülkeler arasında bir günlük rü'yet farkı bulunması normal ise de bazı yıllarda bu süre, ihtilâf-ı metâli‘ veya rü'yet-hesap farkı ile açıklanamayacak boyutlara ulaşmıştır. Nitekim 1978 yılı Ramazan orucuna Libya, Irak ve Küveyt'te 4 Ağustos'ta; Suudi Arabistan, Ürdün, Mısır, Suriye, Lübnan, Tunus ve Cezayir'de 5 Ağustos'ta; Türkiye, Afganistan, İran, Fas, Malezya ve Nijerya'da 6 Ağustos'ta; Pakistan'da ise 7 Ağustos'ta başlanmıştır. İslâm ülkeleri arasında iletişimin artması sonucu bütün açıklığıyla ortaya çıkan bu durum, 1950'li yıllardan itibaren çeşitli siyasî ve ilmî toplantıların gündeminde yer almaya başlamıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye ile diğer İslâm ülkeleri arasındaki söz konusu farkın nereden kaynaklandığını tesbit ederek birliği sağlamak amacıyla bilhassa 1970'li yıllardan sonra geniş çaplı bir çalışma başlatmıştır. Bu arada 20-22 Mart 1974 tarihinde, hesaplarda uygulanmakta olan metot ve kriterlerin ayrılıkta etkisinin olup olmadığını ve birliğin sağlanması için nelerin yapılması gerektiğini tartışmak üzere Kandilli Rasathânesi yetkilileriyle bir toplantı yapılmıştır. Toplantıya Diyanet İşleri Başkanlığı ve Kandilli Rasathânesi yetkilileri dışında İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Astronomi Bölümü öğretim üyeleri, Harita Genel Müdürlüğü teknik komutanı ve bazı din âlimleri de katılmıştır. Müzakereler sonunda aşağıdaki hususlar karşılıklı mutabakat sağlanarak protokole bağlanmıştır:

a) Hesaplar, eskiden olduğu gibi hilâlin gözle görülebileceği zamanın tesbiti esasına dayandırılacaktır. b) İhtilâf-ı metâlia itibar edilmeyecek, yani hilâlin Fas'taki sabit noktadan görülebileceği zaman değil ekvatorun kuzey ve güneyinde ± 50º enlem daireleri arasında, her nerede olursa olsun ilk defa görülebileceği zaman tesbit edilerek aybaşları buna göre belirlenecektir. c) Suudi Arabistan'daki rü'yete göre icra edilen hac menâsikiyle uyum sağlanabilmesi için zilhicce ayının başlangıcının tesbitinde Mekke şehri esas alınacaktır.

Kandilli Rasathânesi, 1975 yılından itibaren kamerî ayları tesbit için yaptığı hesaplarda, bu yeni kriterlere göre tesbit edilen günlerden önce hiçbir ülkede rü'yetle ramazan ve bayram ilânı mümkün olmayan bu protokol esaslarını uyguladı. Fakat bu kriterlere göre tesbit edilen tarihlerden de bir hatta iki gün önce rü'yet iddiası ile ramazan ve bayram ilânları devam etti. Aksi düşünülemeyecek kesinlikteki bu hesaplara aykırı uygulamaların aslı araştırıldığında, rü'yete göre hareket ettikleri söylenen ülkelerin bir kısmında ramazan ve bayram ilânlarının rü'yete göre değil, Greenwich veya Paris rasathânelerinin hazırladığı astronomik kataloglarda gösterilen kavuşum günü veya kavuşumu takip eden gün ayın ilk günü sayılarak hazırlanmış olan takvimlere göre yapıldığı ve muhtemelen hilâli gördüğünü sanan veya gerçek dışı beyandan çekinmeyen bazı kişilerin şahitliğine itibar edildiği anlaşılmıştır. Nitekim bu ülkelerde çok defa rü'yet ilânının yapıldığı günlerde ayın güneşten de önce battığı, hatta kavuşum saatinden bile önce hilâlin görüldüğü açıklamasının yapıldığına sıkça rastlanmaktadır. Örnek olarak 30 Ocak 1995 Pazartesi akşamı, Suudi Arabistan'da ülkenin

en kuzeyinde Ar‘ar’da ay güneşten 21 dakika, güneyde Ebûarîş’te 23 dakika, doğuda Dahran’da 22 dakika, Mekke’de 21 dakika daha önce batmış olduğu halde hilâlin sabit olduğu açıklanarak 31 Ocak Salı günü oruca başlanmıştır.

Açıklanması gereken bir husus da hilâlin büyükçe görülmesi veya ufkun üzerinde kalış süresinin uzun oluşu gerekçe gösterilerek bu hilâlin iki veya üç gecelik olduğunun ileri sürülmesidir. Ay her gün bir önceki günden daha geç doğar ve daha geç batar. Ancak birbirini takip eden günler arasındaki gecikme süreleri sabit değildir. Mevsimlere ve ayın güneş ve dünya ile konumunda meydana gelen değişmelere göre bu süre yarım saat kadar olabileceği gibi bir saatten daha uzun da olabilir. İşte ay hilâl safhasında iken söz konusu gecikme süresine bağlı olarak güneş battıktan sonra çok kısa müddetle (3-5 dakika) veya bir saatten daha fazla süreyle ufkun üzerinde kalabilmektedir. Bundan dolayı ilk defa görülen hilâlin ufkun üzerinde bir saat, hatta daha fazla kalması veya biraz büyükçe görülmesi onun iki gecelik sayılmasını gerektirmez. Bu husus astronomik açıdan böyle olduğu gibi dinî hükümler açısından da böyledir. Nitekim hilâlin büyükçe görülmesi konusunda İslâm âlimleri, “Hilâlin büyüklüğüne veya küçüklüğüne itibar edilmez; hilâl ancak görüldüğü geceye ait sayılır” (Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, I, 99; Kurtubî, II, 344) demişlerdir. Hz. Ömer’in de, “Hilâl bazı kere diğer zamanlarda görülenden daha büyük olur; onu güneş battıktan sonra gördüğünüzde ister büyük ister küçük olsun görüldüğü geceye ait sayılır” dediği rivayet edilmiştir (Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, I, 99). Buna benzer bir rivayet İbn Abbas’tan da nakledilmektedir (Müslim, “Ṣıyâm”, 29-30).

Birliği Sağlama Konusundaki Çalışmalar. İslâm dini birlik içinde olmayı, özellikle dinî konularda ayrılığa düşmemeyi öğütlediğine göre (Âl-i İmrân 3/103; el-En‘âm 6/159; el-Enbiyâ 21/92; el-Mü’minûn 23/52; er-Rûm 30/32), müslümanların ayrı günlerde oruca başlayıp ayrı günlerde bayram yapmaları dinin özüyle bağdaşmayan bir durumdur. Bu husus, sağlıklı iletişimin bulunmadığı dönemlerde yeterince dikkat çekmemişse de İslâm ülkeleri arasındaki ilişkilerin gelişmesi, iletişimin hız kazanması ve özellikle değişik ülkelerden müslümanların başka bir ülkede bulundukları zaman ayrı ayrı günlerde oruca başlamaları veya bayram yapmaları sonucu üzerinde önemle durulması ve mutlaka çözüme kavuşturulması gereken bir

problem olarak görülmüş, basında, ilmî ve siyasî toplantılarda gündem konusu olmuştur.

Mecmau’l-buhûsi’l-İslâmiyye’nin Kasım 1966’da Kahire’de yapılan üçüncü dönem toplantısında konu geniş şekilde tartışılmış; toplantı sonunda kamerî ayların başlangıcının belirlenmesinde rü’yetin asıl olduğu, ancak hatalı olan rü’yete itibar edilemeyeceği ve kesin astronomik hesaplarla çelişen rü’yetin de yanlış sayılacağı, rü’yet gerçekleşmediği ve içinde bulunulan ay otuz güne tamamlanamadığı takdirde hesaba itibar edilebileceği, herhangi bir yerde sabit olan rü’yete aynı geceye iştirak eden diğer yerlerde de uyulması gerektiği gibi hususlar karara bağlanmış; ayrıca akademi üyelerinden Muhammed Ali es-Sâyis konuyu aydınlatıcı bir araştırma yazısı hazırlamakla görevlendirilmiştir (yazı için bk. Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, III/2, s. 925-969).

21-27 Nisan 1969’da Kuala Lumpur’da toplanan konferansta konu her yönüyle tartışıldıktan sonra alınan kararda, “hesaba göre rü’yet mümkün olduğu halde herhangi bir engel sebebiyle hilâl görülemezse astronomik hesapla amelin câiz olacağı” ifade edilmiş; ayrıca İslâm ülkeleri arasında birliğin temini maksadıyla hilâlin görülebilirlik durumu esas alınarak müşterek kamerî takvim hazırlanması tavsiye edilmiştir. Hesaplamaya açık şekilde ilk defa cevaz verilen bu konferanstan sonra Cezayir’de de Hey’et-i İftâ’nın fetvasıyla 1972’de kamerî aybaşlarının hesapla tesbitine başlanmıştır. Tunus’ta bu uygulamaya daha önce 18 Şubat 1960’ta geçilmişti.

26 Şubat-3 Mart 1973 tarihleri arasında Küveyt’te gerçekleştirilen Din İşleri ve Evkaf Bakanları Konferansı’nda alınan kararda, “Kesin hesaba aykırı olan rü’yetle amel edilmez” ifadesi yer almış, ayrıca bütün İslâm ülkelerinde uygulanmak üzere ortak takvim hazırlanması kararlaştırılmıştır. Bunun sonucunda Küveyt, Katar, Mısır, Cezayir, Tunus temsilcilerinden oluşan takvim komisyonu 27-28 Nisan 1974’te toplanarak hazırlanan ilk ortak takvimi onaylamıştır. Ancak bu toplantılarda ihtilâfı giderici kesin sonuçlara ulaşılamamış, daha sonra Cezayir’de yapılması planlanan toplantı da gerçekleşmemiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın girişimiyle 27-30 Kasım 1978’de İstanbul’da

Rü'yet-i Hilâl Konferansı düzenlenmiştir. On dokuz İslâm ülkesi ve üç İslâm merkezinden din âlimi ve astronomi bilgini delegelerin katıldığı konferans çalışmaları "Din Komisyonu" ve "Astronomi Komisyonu" olmak üzere iki komisyon halinde, daha önce yapılmış olan Kuala Lumpur ve Küveyt Din İşleri ve Evkaf bakanları konferanslarında elde edilen sonuçları tamamlayıcı ve geliştirici istikamette sürdürülmüştür. Gerek konferansa katılan ülke ve temsilcilerinin sayısı, gerekse konuya kesin çözüm sağlayan sonuçları bakımından daha önce bu konuda yapılmış olan çalışmaların en başarılısı olarak değerlendirilen konferansın son oturumunda oy birliğiyle alınan kararların probleme çözüm

sağlayan maddeleri şunlardır: 1. İster çıplak gözle ister modern ilmin rasat metotlarıyla olsun aslolan hilâlin rü'yetidir. 2. Astronomların hesapla tesbit ettikleri kamerî aybaşlarına dinen itibar edilebilmesi için onların bu tesbitlerini hilâlin güneş battıktan sonra ve görüşü engelleyen bir durumun da bulunmaması halinde gözle görülebilecek şekilde ufukta fiilen mevcut olması esasına dayandırmaları gerekir ki bu rü'yete "hükmî rü'yet" denir. 3. Hilâlin görülebilmesi için iki temel şartın gerçekleşmesi zorunludur. a) Kavuşumdan sonra ay ile güneşin açısal uzaklığı 8^{o}'den az olmamalıdır. b) Güneşin batış anında ayın ufuktan yüksekliğinin açısal değeri 5^{o}'den az olmamalıdır. Sadece bu esasa göre normal durumlarda hilâlin çıplak gözle görülebilmesi mümkündür. 4. Hilâlin rü'yeti için belli bir yer şart değildir. Yeryüzünün herhangi bir bölgesinde hilâlin rü'yeti mümkün olursa buna dayanılarak ayın başladığına hükmedilebilir. 5. Din ve astronomi bilginleriyle rasathâne yetkililerince her kamerî yıl için 2, 3 ve 4. maddelerde zikredilen kriterlere dayalı bir takvim hazırlanmalıdır. Takvim komisyonu, müşterek takvim taslağını kabul etmek üzere periyodik olarak her yıl toplanacak ve ilk toplantı Mart 1979'da İstanbul'da yapılacaktır. 6. Takvim komisyonu şu ülkelerin temsilcilerinden oluşacaktır: Bengladeş, Cezayir, Endonezya, Irak, Katar, Küveyt, Mısır, Suudi Arabistan, Tunus, Türkiye. 7. Bu komisyon ramazan, şevval ve zilhicce ayları için hilâlin görülebileceği bölgeleri gösteren haritalar hazırlayacaktır. Böylece durum uygun olduğu takdirde bizzat hilâli gözleyerek rü'yeti gerçekleştirmek ve hesabın doğruluğu konusunda ikna olmak isteyen herkese kolaylık sağlanacaktır. Ayrıca bu haritalar, isteyen her devletin yetkili kılacağı uzman ve güvenilir bir heyete rasat yaptırmasına yardımcı olacaktır.

Bütün müslümanlar arasında nazarî olarak birliği sağlayacak mahiyetteki bu kararlarla fıkhî gelenek ve bilgilerin sınırları zorlanmadan mesele çözüme kavuşturulmuştur. Ancak İslâm ülkelerinin çoğunluğu bu esaslara uyduğu halde bazı ülkeler, delegeleri konferansta bunları tasvip ettiği halde kararlara uymamışlardır. Bu yüzden konferanstan sonra da arzulanan birlik tam anlamıyla gerçekleşmemiş ve konu gündemden düşmemiştir. Nitekim 31 Ekim-2 Kasım 1985'te Dakar'da (Senegal) yapılan İslâm Ülkeleri Enformasyon ve Kültür İşleri Dâimî Komitesi ve 11-14 Kasım 1985'te Cidde'de gerçekleştirilen İslâm Ekonomi, Kültür ve Sosyal İşler Komisyonu toplantılarında bazı delegeler, hükmî rü'yete göre hazırlanan takvimlerin dinî konularda geçerli olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Fakat bu toplantılarda daha önceki çalışmalarda alınan kararlara aykırı olmayan ve yeni bir hüküm de getirmeyen kararlar alınmıştır.

22-28 Aralık 1985'te Cidde'de yapılan Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî'nin ikinci dönem toplantısında konu tekrar gündeme getirilmişse de gerekli hazırlık çalışmaları yapılmak üzere müzakere bir sonraki toplantıya ertelenmiştir. Nihayet aynı kuruluşun 11-16 Ekim 1986'da Amman'da yapılan üçüncü dönem toplantısında konu bütün boyutlarıyla tartışılmış, uzun müzakerelerden sonra İstanbul Rü'yet-i Hilâl Konferansı kararlarına paralel olan şu iki karar alınmıştır: 1. Hadislerde yer alan, oruca başlama ve bayram yapma konusundaki emirlerin muhatabı bütün müslümanlar olduğu için rü'yet bir yerde sabit olunca bütün müslümanların buna uyması gerekir; ihtilâf-ı metâlia itibar edilmez. 2. Rü'yetin esas alınması gerekir; ancak hadislere ve kesin ilmî sonuçlara uygun olan astronomik hesap ve rasat çalışmalarından da faydalanılabilir.

Türkiye, İstanbul Rü'yet-i Hilâl Konferansı kararlarını titizlikle uygulamış, diğer İslâm ülkelerinde de uygulanması için gayret göstermiştir. Kararın 5. maddesi uyarınca takvim komisyonu 1989'a kadar periyodik olarak toplanmış, hazırlanan ortak takvim taslağını inceleyerek kabul etmiştir. Ancak 1989'dan itibaren komisyonun devamına gerek görülmemiş, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca hazırlanıp Kandilli Rasathânesi tarafından onaylanan cetvel ve rü'yet haritalarının İslâm ülkelerine gönderilmesiyle yetinilmiştir.

Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı'n-ca ramazan, şevval ve zilhicce hilâlleri için hükmî rü'yetle yetinilmemekte, ayrıca hilâl gözetlemesi de

yapılmaktadır. Bu çalışma, takvim ve hesaplardan şüphe edildiği için değil bunların doğruluğunun kanıtlanması için gerçekleştirilmektedir. 1970'li yıllardan başlayarak sürdürülen bu çalışmalara 1987'den itibaren bütün il müftülükleri de dahil edilmiştir. Bu amaçla bütün illere ramazan, şevval ve zilhicce aylarının beş gün öncesinden başlamak üzere her il için ayrı ayrı hesaplanan güneş ve ayın doğuş-batış saatleri, güneşin batış noktasına göre ayın yüksekliği ve semt açısı ile (azimut) hilâlin görülebilirlik durumlarını gösteren cetveller gönderilmekte ve yapılacak gözlem sonuçlarıyla cetvellerdeki bilgilerin karşılaştırılması istenmektedir. Gerek merkez gerekse müftülüklerce sürdürülen gözlemlerde şimdiye kadar hesaplara uymayan hiçbir sonuçla karşılaşılmamış, bütün gözlem sonuçları hesapları teyit etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "şhd", "ḳdr", "hll" md.leri; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "reʾy", "şhd", "şhr", "ḳmr", "hll" md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "reʾy", "şhd", "şhr", "ḳdr", "ḳmr", "hll" md.leri; Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, "ḳdr", "ḳmr", "hll" md.leri; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "reʾy", "şhd", "ḳdr", "ḳmr", "hll" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ramażân", "ṣavm", "hilâl" md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḳamer", "ehille" md.leri; Miftâḥu künûzi's-sünne, "ramażân", "ṣavm" md.leri; el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣıyâm", 1-4; Müsned, I, 28, 44, 162, 221, 226, 258, 306, 327, 344, 367, 371, 406; II, 5, 13, 63, 145, 259, 263, 271, 281, 287, 415, 422, 430, 438, 454, 456, 469, 497, 516; III, 279, 329, 431; IV, 23, 223, 314, 321, 377; V, 42, 57, 58, 329, 362; Vl, 149, 311; Dârimî, "Ṣavm", 1-5; Buhârî, "Ṣavm", 5, 11-14; Müslim, "Ṣıyâm", 3-20, 28-30, "Fiten", 110; İbn Mâce, "Ṣıyâm", 6-8, "Ṭahâret", 122; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 4-9, 13-14; Tirmizî, "Ṣavm", 2, 4-5, 7, 9, 11, "Daʿavât", 51, "Ṭahâret", 102; Nesâî, "Ṣıyâm", 7-13, 17, 37; Şâfiî, el-Üm, II, 80-81; Sahnûn, el-Müdevvene, Kahire, ts. (Matbaatü's-Saâde), I, 193-195; Tahâvî, Muḫtaṣarü'ṭ-Ṭaḥâvî (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1370, s. 53, 55-56; Cessâs, Aḥkâmü'l- Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 249-258; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa (Kahire), I, 547-552; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî), Kahire 1386/1966, II, 156-164, 167-171;

Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), I, 584-587; Mâverdî, el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, III, 407-413; İbn Hazm, el-Muḥallâ, V, 235-240; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, IV, 204-206, 211-213; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, II, 35-40; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb (nşr. Vehbe ez-Zühaylî), Dımaşk 1412/1992, II, 592-597; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 64, 139-140; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 227-228, 234-235; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 82-85, 98-100; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 80-82; Mergīnânî, el-Hidâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Bulak] içinde), II, 52-53, 58-61; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Kahire, ts. (Dârü1-Fikr), I, 125, 196-201; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 96-98, 130-136; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), III, 87-90; Karâfî, el-Furûḳ, Tunus 1302, II, 199-204; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 293-296, 341-347; İbn Dakīku'l-Îd, İḥkâmü'l-aḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1407/1987, II, 8-10; Nevevî, Şerḥu Müslim, VII, 189-190; a.mlf., el-Mecmûʿ (nşr. Muhammed Necîb el-Mutîî), Beyrut 1415/1995, VI, 275-295; Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 316-322; İbn Cüzey, Ḳavânînü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye (nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd), Kahire 1405-1406/1985, s. 110-111; Takıyyüddin es-Sübkî, el-ʿAlemü'l-menşûr fî is̱bâti'ş-şühûr, Kahire 1329, s. 1-56; a.mlf., el-Fetâvâ, Beyrut, ts. (Dârü'l-Maʻrife), I, 209-210; Merdâvî, el-İnṣâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1378, III, 269-280; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân,

Beyrut 1385/1986, I, 379-380, 398-400; İbn Kudâme el-Makdisî, eş-Şerḥu'l-kebîr (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1346, III, 1-3; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), IV, 143-152; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, İstanbul 1308, V, 182-185, 190-195; a.mlf., el-Binâye, Beyrut 1411/1990, III, 612-632; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), II, 52-54; Tecrid Tercemesi, VI, 252-253, 255, 258-262; Süyûtî, Tenvîrü'l-ḥavâlik, Kahire 1348, I, 211-212; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, II, 283-291; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, III, 371-385; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 139-145; Ebüssuûd Efendi, İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm, Kahire, ts., I, 199-200, 203; III, 164-165; V, 159-160; VII, 176; Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, IlI, 149-157; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 197-199; Zürkānî, Şerḥu'z-Zürḳānî ʿale'l-Muvaṭṭaʾ, Beyrut 1411/1990, II, 204-209; Emîr es-Sanʻânî, el-ʿUdde ʿalâ şerḥi'l-ʿUmde (nşr. Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî), Kahire 1410/1990, III, 281-288; İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Maʻrifetnâme, İstanbul 1330, s. 54, 75-78, 103; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire 1380/1961,

IV, 197-207; a.mlf., es-Seylü'l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, II, 111-115; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 90-96; a.mlf., Tenbîhü'l-ġāfil ve'l-vesnân ʿalâ aḥkâmi hilâli ramażân (Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde), İstanbul 1325, I, 231-253; Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Riyâzü'l-Muhtâr, Bulak 1303, s. 342-363; Mercânî, Nâẓûretü'l-ḥaḳ, Kazan 1287, s. 43-48; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, VI, 433-456; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî, Beyrut 1410/1990, III, 299-312; Muhammed Bahît, İrşâdü ehli'l-mille ilâ is̱bâti'l-ehille, Kahire 1329; Tantâvî Cevherî, Risâletü'l-hilâl, Kahire 1333/1915; Elmalılı, Hak Dini, I, 646-652, 681-684; a.mlf., "Rü'yet-i Hilâl Meselesi", SR, XXII/561-564 (1339), s. 115-117, 132-134; a.mlf., "İsbât-ı Şehre Dair Nusûs", a.e., XXII/565-566 (1339), s. 148-150; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, II, 149-151; a.mlf., "İşbâtü şehri ramażân ve baḥşü'l-ʿamel fîhi ve fî ġayrihî bi'l-ḥisâb", el-Aṣâle, III/21, Cezayir 1394/1974, s. 63-67; Merâgī, Tefsîr, Kahire 1389/1970, II, 73-74, 83-84; Abdülvehhâb el-Merâkeşî, el-ʿAẕbü'z-zülâl fî mebâḥis̱i rüʾyeti'l-hilâl, Katar 1397/1977; Seyyid Sâbık, Fıḳhü's-sünne, Beyrut 1398/1977, I, 435-437; Ali Bayram - M. Sadi Çöğenli, Aylar ve Rü'yet-i Hilâl, Erzurum 1978; Ramazan ve Bayramların Tesbitinde Benimsenecek Müşterek Metod Konferansı 27.11.1978 İstanbul-Türkiye, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı), s. 1-40; Yakup Çiçek, Sahur Vakti ve Rü'yet-i Hilâl Mes'elesi, İstanbul 1983, s. 71-115; Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî, II, 597-610; Mohammad Ilyas, New Moon's Visibility and International Islamic Calendar for the Asia-Pasific Region, Kuala Lumpur 1414/1994; a.mlf., "New Moon's Visibility 2: Lunar Date Line Calculations, Sighting and Calendar", IC, LVII/2 (1983), s. 87-112; Ahmed Hamdi (Akseki), "Savm ve Fıtırda Telefon ve Telgrafla Amel", SR, XII/295 (1330), s. 154-155; Mehmed Fatîn (Gökmen), "Rü'yet-i Hilâl Meselesi", a.e., XXII/555-560 (1339), s. 69-72, 84-87, 101-102; Muhammed Ebü'l-Ulâ el-Bennâ, "Aḥkâmü iḫtilâfi'l-meṭâliʿ", ME, XXVI/4 (1954), s. 232-234; a.mlf., "Evḍâʿu'l-hilâl ve ḥudûdü rüʾyetih", a.e., XXVIII/9 (1957), s. 838-841; Kâmil Miras, "Ramazan Hilâli", SR, IX/218 (1956), s. 276-277; Osman Keskioğlu, "İsmail Gelenbevî ve Subût-ı Hilâl Meselesi", AÜİFD, XIII (1965), s. 21-30; "Reʾyü lecneti'l-iftâ fi'l-ʿamel bi'l-ḥisâbi'l-felekî li-taʿyîni mevâḳīti'l-ʿibâdât", el-Aṣâle, III/21, Cezayir 1394/1974, s. 11-21; Muhammed Tâhir b. Aşûr, "İʿtibârâtü't-taḳvîm fî şübûti şehri'ṣ-ṣavm ve bi'l-ḥisâbâti'l-felekî fî duḫûli'ş-şehri'l-ḳamerî", a.e., III/21 (1394/1974), s. 23-27; Celâl Yıldırım, "Ramazan Hilâli", Diyanet Dergisi, XIV/4, Ankara

1975, s. 232-238; M. Saim Yeprem, “Dinî Bayramların Tesbiti Üzerine”, a.e., XVII/5 (1978), s. 300-311; a.mlf., “Rü’yet-i Hilâl Konferansının Ardından: Neydi, Ne Oldu?”, Nesil, III/3, İstanbul 1978, s. 3-16; Ali Hasan el-Bulâtî, “Müşkiletü’l-hilâl eleyse lehâ min ḥal”, ME, LI/3 (1979), s. 639-657; Ahmet Baltacı, “Rü’yet-i Hilâl Münakaşaları”, Diyanet Dergisi, XVIII/1, Ankara 1979, s. 25-43; Kemal Güran, “İslâm Ülkeleri Arasında Ramazan, Bayram Günü Birliğinin Sağlanması”, Nesil, IV/37-38, İstanbul 1979, s. 98-100; Ali Şafak, “Ramazan Hilâli ve Kutuplara Yakın Yerlerde Namaz Vakti Mes’eleleri Üzerine Bir Araştırma”, İslâm Medeniyeti, V/4, İstanbul 1981, s. 3-28; Ali Toksarı, “Nisab Açısından Rivâyet-Şehâdet Farkı”, Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Kayseri 1983, s. 231-248; Mahmut Kaleli, “Kim Haklı, Müslüman Ülkeler Neden Farklı Günlerde Bayram Yapıyor?”, İlim ve Sanat, I/2, Ankara 1985, s. 63-69; A. Nihat Eskioğlu, “Hilalin Tesbiti Rü’yetle mi, Hesapla mı Olmalı?”, a.e., II/7 (1986), s. 29-32; Muhammed Ali et-Teshîrî, “Bidâyetü’ş-şühûri’l-ʿArabiyye”, Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, II/2, Mekke 1407/1986, s. 841-856; Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî, “Tevḥîdü bidâyâti’ş-şühûri’l-ʿArabiyye”, a.e., II/2, s. 857-874; Muhammed Abdüllatîf el-Ferfûr, “Risâletü bulġati’l-meṭâliʿ fî beyâni’l-ḥisâb ve’l-meṭâliʿ”, a.e., II/2, s. 875-905; Hârûn Halîl Cîlî, “Bidâyetü’ş-şühûri’l-ʿArabiyye”, a.e., II/2, s. 907-926; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, “Ḥavle iʿtimâdi’l-ḥisâbi’l-felekî li-taḥdîdi bidâyeti’ş-şühûri’l-ḳameriyye hel yecûz şerʿan ev lâyecûz”, a.e., II/2, s. 927-936; Abdullah b. Zeyd Âlü Mahmûd, “İctimâʿu ehli’l-İslâm ʿalâ ʿîdin vâḥidin külle ʿâm ve beyânü emri’l-hilâli ve mâ yeterattebü ʿaleyhi mine’l-aḥkâm”, a.e., II/2, s. 939-965; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, “Ḥükmü işbâti evveli’ş-şehri’l-ḳamerî ve tevḥîdi’r-rüʾye”, a.e., III/2, Mekke 1408/1987, s. 817-841; Mustafa Kemâl et-Târzî, “Tevḥîdü bidâyeti’ş-şühûri’l-ḳameriyye”, a.e., III/2, s. 845-873; Muhammed Ali es-Sâyis, “Tevḥîdü bidâyeti’ş-şühûri’l-ḳameriyye”, a.e., III/2, s. 925-969; Sâlih b. Muhammed, “el-Aḥkâmü’l-müteʿalliḳa bi’l-hilâl”, Mecelletü’l-Buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 27, Riyad 1988-89, s. 91-118; Mâcid Ebû Rahye, “İşbâtü’l-ehille”, Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, VI/13, Küveyt 1989, s. 375-419; Ahmed Muhammed Şâkir, “Dînî Günlerin Tesbitinde Hesaba Güvenilebilir mi?” (trc. Rahmi Yaran), Diyanet Dergisi, XXVIII/2, Ankara 1992, s. 3-13; C. Schoy, “Ay”, İA, II, 38-40; J. Schacht, “Hilāl”, EI² (İng.), III, 379-381; D. A. King, “al-Maṭāliʿ”, a.e., VI, 792-794; a.mlf., “Ruʾyat al-Hilāl”, a.e., VIII, 649-650; C. Schoy - [Nüzhet Gökdoğan], “Ay”, Küçük

Türk İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1980, I, 237-240; Muammer Dizer, “Ay”, DİA, IV, 183-188.

İrfan Yücel

TÜRK EDEBİYATI.

Divan şiirinde hilâlle ilgili zengin mazmunlar teşekkül ettiği gibi hilâl çeşitli teşbihlerin de konusu olmuştur. Bâkî’nin, “Ne hoş yaraştı sipihre kevâkib içre hilâl / Takındı pâyine gûyâ ki cevherî halhal” beytiyle başlayan kasidesinin uzun nesîb bölümü hemen tamamen hilâlin görünmesiyle ilgili söz oyunlarından ibarettir. Ayrıca harflerle hilâl arasında edebî ve tasavvufî yönden münasebetler kurularak bazı yorumlar yapılmıştır. Harflerin hilâlle münasebeti daha çok imlâ yönündendir. Meselâ Allah kelimesi (الله) hilâl (هلال) ve lâle (لاله) kelimeleriyle aynı harfleri ihtiva eder. Lafza-i celâl elifle başladığı ve elif hilâle benzediği için eski şiirde hilâlin Allah’ı telmih ettiği kabul edilmiştir. Âşık aşk yükü ve ıstırabıyla, ihtiyar da ömür ve kahır yüküyle iki büklüm olup dâl (د) harfine dönmüş ve bu haliyle hilâle benzetilmiştir. Dâl kelimesi aynı zamanda “delâlet eden, delil olan” mânasına gelir. Gökyüzü sayfasında Hakk’ın varlığına delâleten yazılmış dâl harfiyle kastedilen de yeni aydır. Yay çekilirken okçunun boynu eğilir, dâle benzer; hilâl de felek yayını çeke çeke dâle dönmüştür. Sevgilinin kaşı ile hilâl arasındaki çok yaygın benzetme âşığın dertten belinin bükülmesi imajıyla beraber kullanılmıştır: “Yine bir kaşı hilâlin sitemi çerh gibi / Kaddimi kıldı kemer tâkatimi eyledi tâk” (Bâkî). Kaş-hilâl-yay ilişkisi içinde kaşlar ve hilâl râ (ر) harfine benzetilir. Hz. Peygamber’in, eline kalem almadığı halde felek levhasına iki râ (رر) harfi yazdığı söylenerek inşikāku’l-kamer mûcizesine telmih yapılır. Receb ayının ilk harfi olan “râ”nın hilâle benzemesiyle üç ayların başladığına da işaret edilmiştir. Hilâlin doğması ve görünmesi, gökyüzü kâtibinin gökyüzü levhasına güneşin altın suyu ile bir lâm (ل) harfi yazması şeklinde düşünülmüştür. Lâm harfi de “dâl” gibi beli bükük âşığı veya ihtiyarı temsil eder. Ebced hesabına göre lâm harfi otuz sayısına tekabül ettiği için “lâm”a benzetilen hilâl de otuz sayısını, yani otuz günlük zaman dilimi olan ayı sembolize etmiş olmaktadır. Nûn (ن) harfi de şekil bakımından yeni aya benzetilir; noktası ise yıldızdır. Diğerlerinde olduğu gibi bazan bu harfin de kâtibi

güneştir. Hilâl ters yazılmış nûn da olabilir. Bâkî'nin, "Ya nûndur görünür âhirinde şa'bânın / Ya râdır ol ramazan evveline olmuş dâl" beyti bunu anlatır. Diğer taraftan hilâlin görünmesiyle başlayan ay başlarında sevgilinin kaşlarına benzeyen hilâli görünce âşığın derdi artar. Yine hilâl-kaş ilişkisinde çatık veya eğri kaşa benzetilen hilâl ile "çatık kaş", "kaş eğmek" sözleri Hakk'ın celâl ve kahhâr isimlerine delâlet eder. Hilâl aynı

zamanda işlemeli gök seccadesine secde eden bir mümindir.

Hilâl (mâh-ı nev) gökyüzünün kulağı, ağzı veya dudağıdır: "Âteş-i âhım Hayâlî yakmaya çarhı deyü / Encüm ile mâh-ı nev oldu felekte göz kulak" (Hayâlî Bey). Bazan da hayretle açılmış bir ağza benzetilir. Nitekim şaşırmayı veya takdiri ifade eden "ağzı açık kalmak", "parmağını ısırmak", "hayret parmağı" deyimlerinde ağız ve parmak hilâli ifade eder. Hayâlî Bey'in, "Berk-ı âhım âsümâna şöyle hayret verdi kim / Dişledi dendân-ı pervîn mâh-ı nev barmağını" beyti bu anlayışı aksettirir. Hilâl gökyüzünün parmağını oynatmasıdır. Altın bağışlayan güneş zenginine karşı hilâl el açan bir yoksuldur. Beş hilâl ile beş parmağa işaret edilir. Sevgilinin parmağından kesilen tırnak da hilâl gibidir. Şeyh Galib'in, "Ay yenisi gökte ne ülker satar / Değmeyicek kestiği tırnağını" beyti bunu anlatır. Bulutlar arasında kalan hilâl ise sevgilinin pamuk içinde saklanan tırnağıdır. Güzelin ufuk misali yakasından görünen göğsü ve beli de hilâle benzetilmiştir.

Gökyüzü ve gök cisimleriyle hayvan veya hayvanla ilgili unsurlar arasında çeşitli tasavvur ve tahayyülleri görmek mümkündür. Bunlardan göklerin dönmesiyle at arasında ilgi kurularak hilâl gümüş veya altın bir eyere, üzengiye (rikâb) ve nala, yıldızlar da nal çivisine benzetilir. Eski bir gelenek olarak düşmanı şaşırtmak için bazan atın ayağına nal ters çakılırdı. Hilâlin ters çakılmış nala teşbihi bundan dolayıdır. Rengârenk görünmesi, beş vakitte ötmesiyle horoz-zaman ilişkisi içerisinde gökyüzü horoza benzetilmekte, hilâl de bu horozun ibiği veya kuyruğu olmaktadır. Hilâl, iki ucu kanada benzetilerek gökte uçan beyaz bir güvercin şeklinde tasavvur edilir. Güvercinler haberleşmede kullanıldığından hilâl de her ayın başlangıcını haber veren bir güvercin gibidir. Gökyüzü kumru olarak düşünüldüğünde hilâl gagasına, hâle de boynundaki siyah halkaya benzetilir. Bu halka aynı zamanda kulluğa, âşıklığa ve esarete işarettir.

Hilâl, gökyüzü denizinin ufuk sahillerinde görünen bir gümüş balığıdır. Kazâ ve kader oklarının atıldığı bir yay veya okçuların parmaklarına taktıkları kemikten yapılmış bir çeşit yüzük olan zihgirdir. Gökyüzüne asılmış kılıç veya hançerdir: Bâkî'nin, "Heman bu hançer-i zerringılâf-ı pâşâdır / Ki tâk-ı arşa asıldı bu şeb hilâl-misâl" beytiyle Fuzûlî'nin, "Adû-yı câhının kat'-ı hayâtıyçün çeker her ay / Gılâf-ı lâciverdîden hilâl-i âsmân hançer" beyti bunu ifade eder. Hançer veya kılıç benzetmesiyle gök çarkı hilâli bileyip keskinleştirirken çıkan kıvılcımlar da yıldızları teşkil eder.

Hilâl, gök sofrasının veya Tanrı sofrasının dilimlenmiş ekmeğidir. Ramazanın başlamasını, orucun bitmesini, yiyip içmeye ve eğlenceye başlanılmasını telmihen hilâlin en çok benzetildiği unsurlardan biri de kadehtir. Hilâl kadeh olunca şafak şaraba, yıldızlar mezeye, devamlı döndüğü için felek de sâkîye benzetilir. Cer kâsesi denilen dilenci keşkülü, çaydanlık demliğine benzeyen eski tip çocuk emziği ve kürdan yeni aya teşbih edilirken dolunay da nurdan bir tabağa, gümüşten bir kâseye, iki kefeli bir teraziye veya ölçeğe benzetilir.

Nakil vasıtaları bakımından en çok hilâl-gemi veya kayık münasebetleri kullanılmaktadır: "Mâh-ı nevden Dicle'de gösterdi zevraklar misâl / Kim görüptür kim ola bir âsümânda bin hilâl" (Fuzûlî). Gökyüzü engin bir deniz, ufuklar sahil, hilâl de bu sahillerde dolanan veya kan deryasına benzeyen şafak vakitlerinde bu deryaya batan bir gemidir. "Kara" kelimesi "arazi" ve "siyah" mânasınadır. Kara görününce geminin karaya, sahile süratle yaklaşması gibi hilâl gemisi de ufka yönelir veya hilâl dümenini kıran yeni ay ecel teknesi, ölüm gemisi yani tabut olarak da tahayyül edilir.

İnşaî unsurlar bakımından hilâl mehçeye (alem), kapı halkasına, yıldız mücevherlerini koruyan gökyüzü hazinesinin gümüşten kilidine ve anahtarına, gök sarayının kemerine, gök deryası üzerinde bir köprüye, yıldız tanelerini ihtiva eden bir tuzağa ve beşiğe benzetilmiştir.

Türk folklorunda da hilâlle ilgili çeşitli inanışlar mevcuttur. Hilâlin ilk günü gebe kalan kadının çocuğu güzel olur. Hilâlin ağzı yukarıda görünürse ucuzluğa, ucu yukarıda olursa o yıl kışın şiddetli geçeceğine, sırt üstü olursa zelzeleye ve belâya işaret sayılması bunlardandır (ayrıca bk. AY).

Halk edebiyatında hilâl divan şiirinde olduğu kadar zengin mazmun ve teşbihlerle kullanılmamıştır. Karacaoğlan'ın, "Çeşit çeşit bağlamışsın başını / Uydurmuşsun zülfe hilâl kaşını" mısralarında olduğu gibi sadece sevgilinin kaşının benzetildiği teşbih veya istiâre olarak değişik motiflerle tekrarı oldukça yaygındır. Cumhuriyet döneminde halk edebiyatı şekil ve motiflerinden faydalanılarak yazılmış bazı şiirlerde de hilâle bu anlamıyla yer verilmiştir: "Gel ey hilâl kaşlım dizim üstüne / Ay bir yandan sen bir yandan sar beni" (Sabahattin Ali).

Tanzimat'tan sonra değişen ve toplum meselelerine açılan yeni Türk edebiyatında hilâl, divan şiirindeki mazmunların hemen hiçbiriyle ifade edilmemiştir. Şinâsi'nin, "Vaktâ ki felek şekl-i hilâlin kamer eyler / Gün geçtiğini ömr-i beşerden haber eyler" beytinde olduğu gibi zamanın geçişinin sembolü olan hilâl, bunun dışında pek az örnekte de tabiattaki gerçek varlığıyla ortaya çıkar ve çok defa şairin bulunduğu ruh haliyle özdeşleşir. Recâizâde Mahmud Ekrem'in "Hilâl-i Seher", Tevfik Fikret'in "Ufuk ve Hilâl", Ahmed Hâşim'in "Hilâl-i Semen" adlı şiirleri bu çeşit kullanımın birkaç örneğidir. Buna karşılık bayraktaki hilâl dolayısıyla daha zengin çağrışımlara açıldığı görülen ifadelere rastlanır. Çerkezşeyhizâde Halil Hâlid'in Hilâl ve Salib Münâzaası (Kahire 1325) adlı kitabında olduğu gibi fikrî eserlerde Hıristiyanlığın sembolü olan salibe karşılık hilâl İslâm'ı temsil eder. Nâmık Kemal'in "Hilâl-i Osmânî" manzumesiyle Yahya Saim'in (Ozanoğlu) Hilâlin Gölgesinde: Çanakkale-Kūtü'l-emâre Zafer Destânı adlı şiir kitabı bu semboller etrafında kaleme alınmıştır. Mehmed Âkif'in şiirleri arasında Âsım'da, "Bir hilâl uğruna yâ Rab ne güneşler batıyor"; "İstiklâl Marşı"nda, "Çatma kurban olayım çehreni ey nazlı hilâl" ve "Dalgalan sen de şafaklar gibi ey şanlı hilâl" mısraları, bayrak dolayısıyla hilâlin dinî ve millî bir sembol olarak ifadesinin en hamasî-lirik örneklerini teşkil eder. Ahmet Cemil Akıncı'nın Hilâllerin Gölgesinde (İstanbul 1967), Sevinç Çokum'un Hilâl Görününce (İstanbul 1988) adlı romanlarında aynı sembol tema olarak işlenmiştir.

Hilâl aynı zamanda, kemik ve şimşir gibi sert ağaçtan yapılmış, kulak ve diş temizliğinde kullanılan bir ucu sivri, diğer ucu kaşık gibi enli bir aletin adıdır. Bu alet Sâbit'in, "Kimsenin kurcalama aybını mânend-i hilâl / Belki setr etmede hemhâsıyyet-i misvâk ol" beytiyle edebiyata da girmiştir. Mahalle mekteplerinde çocukların harfleri göstermede, hecelemede veya

satır takibinde kullandıkları, bir iplikle kitabın arasında bağlı duran gümüş veya tunçtan yapılmış alete de hilâl denir. Bâkî'nin, "Sarındı meh yine bir hûb Yûsufî destâr / Sokundu farkına bir tâne ince sîm hilâl" beyti buna işarettir. Bu incelikte bir borudan akan su miktarına da hilâl denilmiştir. Konak veya hamamlara verilen suyun bedelinin tesbitinde hilâle

bağlı olarak şu ölçü birimleri kullanılmıştır: 2 hilâl = 1 çuvaldız, 2 çuvaldız = 1 ikili, 4 çuvaldız = 1 masura, 2 masura = 1 kamış, 4 masura = 1 lüle, 3 lüle = 1 salma (Pakalın, ilgili maddeler; ayrıca bk. SÂ'). Hilâle benzeyen bir çeşit kadeh ise "hilâlî" olarak adlandırılmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı'nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 242-245; Harun Tolasa, Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 445-449; A. Talat Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (nşr. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 205; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1995, s. 5, 57-59, 252; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Divanı Tahlili, İstanbul 1996, s. 475; Pakalın, I, 830; "Hilâl", TDEA, V, 233.

Cemal Kurnaz

Sembol Olarak Hilâl.

Ayın evreleri içinde dolunay güzellik ve parlaklık, hilâl ise bunlarla birlikte yenilik, doğum ve taze hayat simgesi kabul edilir. Ay tarihte pek çok toplum tarafından tanrı sayılmış ve ayla ilgili birçok mit oluşturulmuştur. Türk mitolojisinde de bu türün örnekleri oldukça fazladır. Bunların bir bölümü Türkler'in ve Moğollar'ın menşei veya ilk yaratılışla ilgilidir. Kırk günlük iken konuşmuş, yakışıklı ve çok kuvvetli efsanevî bir kahraman olan Oğuz Han'ın ışıkla gelen "altun kazılık kız" ile evliliğinden Gün, Ay ve Yıldız doğmuştur. Bu mit Sumer kozmogonisiyle büyük bir benzerlik arzeder (Türker-Küyel, s. 521). Memlükler devrinde Mısır'da yaşamış Türk asıllı Aybeg ed-Devâdârî'nin Türkler'in menşeiyle ilgili olarak anlattığı yaratılış

destanına göre insanlığın veya Türkler'in ceddi Ay-Atam'dır (Ögel, I, 485).

Uygur Türkleri Mani ve Buda dinlerini benimsedikten sonra "Kök Tengri"ye "Ay Tengri" demeye başlamışlardır; bunun Hârizmşahlar döneminde devam ettiği görülmektedir (a.g.e., II, 202-203). Bazı kağanlar için "ay tanrıda kut bulmuş" ifadesi kullanılırdı (Kafesoğlu, s. 125-126; Caferoğlu, sy. 1, s. 112-114). Emel Esin'e göre Türkler'in milâttan en az bin yıl önceki atalarınca dahi ayyıldız hükümdarın ve parlaklığın simgesi sayılıyordu; daha sonraki Türk toplumlarında da bu gelenek sürdü. Göktürk boylarından bazılarının damgaları hilâl şeklindeydi ve Uygur tuğları ile Karahanlı bayrağının hilâl alemleri vardı; Karahanlılar'ın sikkelerinde de hilâl motifi bulunmaktaydı (Esin, I, 313 vd.).

Sumerler'in Sâmîler'de Sin'e tekabül eden ay tanrıları Nanna'nın sembolü hilâldi. Mezopotamya'da bulunan tarihî kalıntılar içinde özellikle mühürlerde ve sınır taşları üzerinde hilâle çok sık rastlanmaktadır. Ortadoğu'da değişik adlarla Mısır, Roma ve Yunan medeniyetlerinde görülen gök cisimlerine tapınma geleneğinde ay tanrısı / tanrıçası da hilâl şeklinde tasvir edilirdi (Gray, s. 98-99).

Eski Ortadoğu'da hilâl sadece Mezopotamya'da değil çok geniş bir alanda sembol olarak kullanılmıştır. Mısır'da Thot ay tanrısı, İsis ay tanrıçası idi ve başlarında hilâlle kuşatılmış kurs bulunan bir başlıkla tasvir edilirlerdi. İran'da da hilâl sembolünün önemli bir yeri vardı. Düalist Zerdüştî tasavvuruna göre tanrı Hürmüz'ün iki gözünden biri ay, diğeri güneşti. I ve II. Darius (Dara) gibi bazı Ahamenî hükümdarlarına ve hânedanlarına ait paralarda hükümdar tasvirlerinde tacın üzerinde bir hilâl yer almaktadır (A Survey of Persian Art, VII, 126, 127). Sâsânî paralarının çoğunda da hilâl bulunmaktadır ve bunların bir kısmı yıldızlıdır (a.g.e., VII, 251-252).

Mezopotamyalılar, eski Hintliler ve Amerika kıtası yerlilerinden Mayalar ayın evrelerini takvim ve tarih belirlemede kullanmışlardır; Eski Ahid ve Kur'an'a göre de ay için menziller yaratılmasının hikmeti budur. Mezmurlarda ayın tarih belirlemedeki önemine işaret edilir (104/19). Yahudiler için ayın ilk günüyle bedir günü bayramdı. Bununla birlikte yahudiler hilâli bir sembol olarak kullanmamışlardır.

Kur’an’da, “Sana hilâllerden sorarlar. De ki: Onlar insanlar için vakit ölçüleridir ...” (el-Bakara 2/189) buyurulur. Ayrıca yılların sayısı ve hesabının bilinmesi için aya menziller tayin edildiği (Yûnus 10/5), onun eğri hurma dalı haline gelinceye kadar inceldiği ve bir yörüngede döndüğü (Yâsîn 36/39-40) belirtilir. Hadislerde hilâl daha çok oruç ve hac zamanının tesbitiyle ilgili olarak geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “hilâl” md.). Hilâl Allah’ın varlığının ve kudretinin delillerinden biri sayılır. Birçok âyette ayın insanların hizmetine sunulduğu belirtilir, ayrıca birkaç yerde onun üzerine yemin edilir (bk. M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, “ḳmr” md.; ayrıca bk. AY). Geçmiş kültürlerde farklı bir anlam taşısa da âyet ve hadislerde anlatılan özellikleri sebebiyle hilâlin müslümanlar tarafından mutluluk, sevinç ve dirilişin sembolü olarak kullanılmasında bir sakınca görülmemiş olmalıdır. İbn Hacer el-Askalânî’nin İbn Yûnus’tan naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber, kabilesinin elçisi sıfatıyla Medine’ye gelen Sa‘d b. Mâlik b. Ubeysır el-Ezdî’ye kavmine götürmesi için üzerinde hilâl bulunan siyah bir bayrak vermiştir (el-İṣâbe, II, 32). Ayyıldız motifinin Hz. Meryem ve Îsâ’yı sembolize ettiği, önceleri İskenderiye’nin, daha sonra da İstanbul’un sembolü olduğu ve Türkler’le müslümanlara Bizans’tan geçtiği ileri sürülmüşse de Abdülhay el-Kettânî yukarıda zikredilen rivayetin bu son iddiayı geçersiz kıldığını belirtmektedir (et-Terâtîbü’l-idâriyye, II, 80). Emevîler’in ayyıldız motifli Sâsânî paralarını kullanmalarında bunun bir payı olsa gerektir.

Hilâl motifinin bir sembol olarak VII. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında kullanıldığı görülmektedir. Emevîler döneminde Bîşâpûr’da basılan paralar Muâviye, Haccâc ve daha sonra Taberistan Valisi Ömer b. Alâ tarafından kompozisyonları değiştirilmeden ayyıldızlar arasına besmele, kelime-i tevhid veya bazı âyetler eklenerek yeniden darbedildi (Tözen, I, 3, lv. 1-36). Abbâsîler döneminde kendini bağımsız sayan devletler tarafından kesilen sikkeler arasında da hilâl motifi taşıyanlar vardı. Bunlardan X ve XI. yüzyıllara ait Karahanlı sikkelerinde bulunan hilâl motifi içine “lillâh”, “adl”, “ilig” (hükümdar) gibi bazı ibareler yazılmıştı (Esin, I, 355-356). Musul Zengî Hükümdarı Nâsırüddin Mahmud’un bakır dirhemlerinin bir yüzünde hilâl ortasında taç giymiş hükümdar kompozisyonu bulunmaktaydı (Treasures of Islam, s. 529). Daha sonra Büyük Selçuklular, Hârizmşahlar ve Anadolu Selçukluları’nca benimsendiği anlaşılan hilâl İlhanlı paralarında da yer almıştır. Mîrhând, Gazneli Hükümdarı Sebük Tegin’in hilâli

ordusunda bir sembol olarak kullandığını belirtmektedir (Ravżatü'ṣ-ṣafâ, IV, 26). XI. yüzyılda Roma-Cermen İmparatoru IV. Heinrich ile Papa VII. Gregorius arasında çıkan anlaşmazlıkta papanın krala karşı 1082'de gönderdiği orduda, göğüslerinde altından yapılmış hilâller taşıyan Sicilyalı müslüman askerler de vardı (Yakup Artin Paşa, I/3, s. 39). Fâtımîler'den kalan hilâl biçimi kolyelerle Haçlı seferlerini konu alan minyatürlerdeki müslümanların kalkanlarında görülen aynı tarz motifler bu bilgiyi doğrulamaktadır. II. Baudouin'in Haçlılar'a bağışladığı ve Dâviyye (Templier, Templar) şövalyelerinin kiliseye çevirdikleri Kubbetü's-sahre'nin kubbesine altın bir haç yerleştirilmiş (İA, VI, 945), Selâhaddîn-i Eyyûbî Kudüs'ü Haçlılar'dan geri aldığı zaman (583/1187) bu haçı indirip yerine uçları birbirine yakın hilâl şeklinde bir alem koydurmuştu (a.g.e., VI, 960). Bu olaydan

çok önce Alparslan 1064'te Ani'yi fethedince camiye çevrilen katedralin kubbesindeki büyük haç indirilip (Urfalı Mateos Vekayinâmesi, s. 121) yerine daha sonra Ahlat'tan getirilen büyük bir hilâl konulmuş (Vardabet, I, 195), ancak Gürcüler'in 1124'te şehri geri alması üzerine alem yine haça çevrilmiştir (Turan, s. 6-7).

Anadolu'daki Türk-İslâm mimarisinde hilâlin karmaşık kompozisyonlar içinde yer aldığı görülür. Meselâ Divriği Ulucamii'ndeki çift başlı kartal kabartmasının iki yanında ve kuyruk başlangıcında olmak üzere üç hilâl bulunmaktadır. Konya İnce Minareli Medrese'de taçkapının iki tarafına simetrik biçimde yerleştirilen bitki (muhtemelen hayat ağacı) motifinin sap kısımlarına bir halkanın perspektif görünümü şeklinde birer hilâl resmedilmiştir. Erzurum Çifte Minareli Medrese'de de simetrik ejderha, hayat ağacı ve üstte çift başlı kartal kompozisyonunda bitki motifinin sap kısmını halka şeklinde bir hilâl sarmakta, iki yanda yer alan motiflerin alt kısımlarına yerleştirilenlerle bu sayı üçe tamamlanmaktadır. Hilâl şeklindeki bina alemleri en çok Osmanlılar döneminde kullanılmıştır. Bu da bütün İslâm ve Türk-İslâm devletlerinin kültürel mirasçısı olan ve çok geniş bir alana yayılan Osmanlı Devleti'nin hilâl sembolünü cihanşümul hale getirmesiyle açıklanabilir.

XIV. yüzyılın ortalarında yapılan resimli dünya haritasında Kuzey Afrika bölgesinde tek hilâlli, buna karşılık Orta ve Güney Asya ile Uzakdoğu'da

üç hilâlli bayrakların yaygın olması dikkat çekmekte, XV. yüzyılda Francesco de Cesanis'in yaptığı Adriyatik çevresiyle ilgili bir haritada ise tek hilâlli bayrakların yanı sıra çift hilâlli bayraklar da görülmektedir (XIV-XVIII. Yüzyıl Portalan ve Deniz Haritaları, s. 42-43). Giorgio Sideri diye anılan Callapoda da Candia'ya ait 1561 tarihli Avrupa ve Kuzey Afrika haritasında, Osmanlılar'ın hâkim olduğu bölgeler kırmızı zemin üstüne sarı veya sarı zemin üstüne siyah birer hilâl ve aynı renklerde köşelere yerleştirilmiş birer puan (Osmanlı sancaklarında bulunan yuvarlak köşe kitâbelerinin stilize edilmiş şekli) motifli bayraklarla gösterilmiştir (a.g.e., s. 84-85). Daha önce Endülüs müslümanlarının ve Memlükler'in sancaklarında da yer alan hilâl Osmanlı sancaklarında zülfikarla birlikte temel motifti. Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan (envanter nr. 1/824) Yavuz Sultan Selim dönemine ait bir sancakta ortadaki zülfikar motifinin iki yanına ilk ikisi içinde fetih âyeti, diğerleri içinde aynalı yazı tarzında kelime-i tevhid yazılmış olan altı hilâl yer almaktadır. Zülfikarın kabzası ucuna bir, sancağın uç kısmındaki üçgen parçayı ayıran banda ise on adet hilâl motifi yerleştirilmiştir. Büyük hilâllerin ilk ikisi ortasında "yâ Muhammed" ibaresi, diğerlerinde çok şualı yıldızlar yer alır. Küçük hilâller içindeki yıldızlar ise altı şualıdır.

1683 Viyana bozgunu sırasında orada terkedilen sancaklar, içinde kelime-i tevhid yazılı büyük boy hilâl ve Süleyman mührü motifleriyle süslü olup çok şualı yıldızların şuaları arasına da ayrıca hilâller yerleştirilmiştir (Çygulski, s. 37-50, rs. 9). İstanbul Deniz Müzesi'nde yer alan (envanter nr. 682) 14 m. uzunluğunda, 5 m. eninde ve 56,5 kg. ağırlığındaki sancakta da benzer tarzda çok sayıda hilâl motifi vardır. Sancak III. Mustafa için Bağdat'ta dokunmuştu (Atasoy, s. 42-43). Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan II. Süleyman ve Sultan İbrâhim gibi bazı padişahlara ait merasim kaftanlarında ve bunların kullandığı bazı sırmalı eşyada iç içe büyük boy hilâllerle küçük çintemani desenleri yer almaktadır (envanter nr. 13/486, 13/514, 13/1891, 31/48, 31/71). Aynı müzede XVI. yüzyıla ait ahşap tahtta da siyah zemin üzerine kakma fildişi çintemani motifleri işlenmiştir (envanter nr. 2/2879).

Haçlı seferlerinden ve Osmanlılar'la ilişkilerinden sonra Doğu hayranlığının Batı kültüründe açık bir şekilde görülen yansımaları içinde hilâl motifi de yer almaktadır. 1509-1513 yıllarına ait bir grup Fransız

dokuması üzerindeki tasvirler bunlardandır. Altı duvar örtüsünden oluşan ve “Lady with the Unicorn” adıyla tanınan dokumalarda beş duyu anlatılır. Kırmızı zemin üzerinde lâcivert kuşaklara üçer beyaz hilâl motifi yerleştirilmiş olan ve halen Paris’te Cluny Museum’da muhafaza edilen dokumalarda bayrak direkleri de hilâllerle süslenmiştir (Clark, lv. 8; Mitchell, s. 218, lv. 5). XVI. yüzyıl ortalarında Batı’da yapılan Kanûnî Sultan Süleyman ve Hürrem Sultan gravürlerinde de hilâl motifine çokça yer verilmiştir. Bunlardan birinde padişahın resminin yanına üç hilâlli bir arma yerleştirilmiştir. Hürrem Sultan’ın giydiği elbise de hilâl motifleriyle süslüdür (Ward, s. 17, 51). Bir diğerinde padişah cuma namazına giderken elinde hilâl alemli bir âsa taşır (a.g.e., s. 50). Bir başka minyatürde ise Süleymaniye Camii’nin göründüğü bir kapının önünde ayakta duran padişahın arkasındaki kapıda başı hilâllerle süslü bir fil tasvir edilmiştir. Sancakta ve kapı üzerinde de hilâl bulunur (a.g.e., s. 48).

III. Selim ordu ve donanmada yıldızlı hilâli amblem olarak kullandı; onun mühr-i hümâyununun üst kısmında hilâl ve altı köşeli yıldız yer almaktadır (Kütükoğlu, s. 86; Özdemir, s. 77, 79). II. Mahmud döneminde beratlarda bile ayyıldız motifi

kullanılmıştır. Nitekim böyle bir beratta tuğranın üzerinde arma ve onun üzerinde de en üstte birbirine dönük iki hilâl arasında on dört köşeli bir yıldız bulunmaktadır. Ayrıca armanın her iki yanında ve tepesinde birer ayyıldız mevcuttur (Özdemir, s. 82). 1835’te Osmanlı elçisi olarak Paris’e gönderilen Mustafa Reşid Paşa’nın mühründe hilâl içinde beş şualı yıldız görülmektedir (Kütükoğlu, s. 90).

Günümüzde hıristiyan dünyasının Kızılhaç’ına mukabil kurulan Kızılay (Hilâl-i Ahmer), içki ve uyuşturucularla mücadele etme amacını güden Yeşilay (Hilâl-i Ahdar) gibi müesseselerin sembolü olarak kullanılan hilâl bazan tek, bazan da bir veya birkaç yıldızla birlikte Azerbaycan, Cezayir, Kamerun, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Malezya, Moritanya, Pakistan, Singapur, Tunus, Türkmenistan gibi İslâm ülkelerinin bayrak motiflerini meydana getirmektedir.

Hilâl XI. yüzyıldan itibaren Doğu’da ve Batı’da Hıristiyanlığın sembolü olan haça karşı İslâmiyet’in sembolü olarak kullanılmış ve bu durum

özellikle İstanbul'un fethinden sonra giderek yaygınlaşmıştır (Yakup Artin Paşa, I/3, s. 39, 49). Hilâlin ibadet takvimindeki rolü, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde Allah'ın âyetlerinden biri şeklinde gösterilmesi ve ona yemin edilmesi, ayrıca Hz. Peygamber'in Sa'd b. Mâlik b. Ubeysır el-Ezdî'ye üzerinde hilâl bulunan bir sancak vermesi sebebiyle müslümanlar tarafından İslâm'ın sembolü kabul edildiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "hilâl" md.; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "ḳmr" md.; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 686-687; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 121; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 32; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 6; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, Bombay 1272/1855, IV, 26; H. Lesètre, "Lune", DB, IV/1 s. 421-422; Mez, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, I, 238; A. Parrot, Sumer, München 1962, s. 226-227, 319; S. Lloyd, The Art of the Ancient Near East, New York 1963, s. 232, 233; B. L. Goff, Symbols of Prehistoric Mesopotamia, New Haven 1963, s. 101-107, ayrıca bk. rs. 415, 442, 556, 687, 714, 721, 724; J. Gray, Near Eastern Mythology, Leiden 1965, s. 98-99; P. Hamlyn, Art Treasures of the World, London 1965, s. 17, 34, 125; K. Clark, Civilisation, New York 1969, s. 61, lv. 8; Emel Esin, "Kün-Ay (Ay-Yıldız Motifinin Proto-Türk Devirden Hakanlılar'a Kadar İkonografisi)", VII. TTK Bildiriler (1972), I, 313 vd., 355-356; Necati Dolunay, İstanbul Arkeoloji Müzeleri, İstanbul 1973, s. 36-37; İbrahim Tözen, Arab Sasani Paraları, İstanbul 1975, I, 3, lv. 1-36; A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Eckerman), Tahran 1977, VII, 32-46, 58, 73, 123-127, 203-254; J. Mitchell, History and Culture, London 1979, s. 218, lv. 5; Yılmaz Önge, "Anadolu'nun Bazı İslâmî Yapılarındaki Alemler Hakkında", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 15-20.X.1973) Tebliğler, İstanbul 1979, III, 814 vd.; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 6-7; XIV-XVIII. Yüzyıl Portolan ve Deniz Haritaları (haz. İstanbul İtalyan Kültür Merkezi), İstanbul, ts., s. 42-43, 84-85, 86-87, 104-105, 108-109, 124-125; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr.

Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 9, 155-162; D. Robinson, Concordance to the Good News Bible, Westlea 1983, s. 785; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 125-126; Mübahat Türker-Küyel, "Kut, Fârâbî ve İbn Sînâ'daki Al-'Akl Al-Fa'âl İçin Bir Temel Oluşturabilir mi?", İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (haz. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 494, 508, 521-522; Treasures of Islam, Singapore 1985, s. 529; Fevzi Kurtoğlu, Türk Bayrağı ve Ay Yıldız, Ankara 1987, s. 23-127; J. M. Rogers - R. M. Ward, Suleyman the Magnificent, London 1988, s. 17, 48-51, 183; S. N. Kramer, Tarih Sümer'de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 296; R. W. Ferrier, The Art of Persia, Ahmedabad 1990, s. 74, 79, 196-197; Z. Żygulski, Ottoman Art in the Service of the Empire, New York 1992, s. 37-50, rs. 9; Nurhan Atasoy, Splendors of the Ottoman Sultans (trc. Tülay Artan), [Memphis] 1992, s. 40, 42-43, 56-59, 166-167, 236; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 80; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1993, I, 483-487; II, 202-204; Ali Ebû Assâf, Fünûnu memâliki'l-ḳadîme fî Sûriye, Dımaşk 1993, s. 171-172, rs. 160, 163-165; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili: Diplomatik, İstanbul 1994, s. 26, 86, 90; T. P. Higuera, Objetos e Imagenes de Al-Andalus, Madrid 1994, s. 73-78; Suzan Alalu v.dğr., Yahudilikte Kavram ve Değerler, İstanbul 1996, s. 200-201; Kemal Özdemir, Osmanlı Arması, İstanbul 1997, s. 77, 79, 82; Ali, "Sancağımız ve Ay-Yıldız Nakşı", TOEM, VIII/46 (1333), s. 193-208; VIII/47 (1333), s. 257-265; VIII/48 (1334), s. 376-390; W. Ridgway, "Türk Hilâlinin Aslı" (trc. Halil Hâlid), DİFM, I/2 (1926), s. 158-182; Yakup Artin Paşa, "Türk Hilâlinin Aslı" (trc. Halil Hâlid), a.e., I/3 (1926), s. 36-51; Ahmed Caferoğlu, "Tukyu ve Uygurlarda Han Unvanları", THİTM, sy. 1 (1931), s. 112-114; Rıza Nour, "L'histoire du croissant", Revue de Turcologie: Türk Bilik Revüsü, I/3, İskenderiye 1933, s. 232 vd.; Vardan Vardabet, "Türk Fütûhâtı Tarihi", Tarih Semineri Dergisi, I, İstanbul 1937, s 195; A. Sakisian, "Le croissant comme emblème national et religiuex en Turquie", Syria, XXII, Paris 1941, s. 66-80; Semavi Eyice, "Ay-Yıldız'ın Tarihi Hakkında", TED, sy. 13 (1987), s. 36 vd.; Sargon Erdem, "Alemin Tarihçesi ve Monçuk, Hilâl, Boynuz Alemlerin Menşeleri Üzerine", STAD, I/3 (1988), s. 108-117; G. de Genouillac, "Croissant", Gr.E, XIII, 463; "Hilâl", ABr., XI, 46; "Alem", SA, I, 39-44; "Ay", a.e., I, 133; "Hilâl", a.e., II, 727; J. Walker, "Kubbet-üs-Sahra", İA, VI, 945; F. Buhl, "Kudüs", a.e., VI, 960; B. Carra de Vaux, "Sâbiîler", a.e.,

X, 9-10; R. Ettinghausen, “Hilāl”, EI² (İng.), III, 381-385; Aaron Rothkoff, “New Moon”, EJd., XII, 1040.

Nebi Bozkurt

HİLÂL (Benî Hilâl)

(بنو هلال)

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

İslâm öncesi Arap yarımadasındaki bedevî kabilelerden tarihte önemli izler bırakanların ve özellikle Kuzey Afrika’daki Araplar’ın büyük bir kısmı Benî Hilâl’e mensuptur. Kabileye adını veren Hilâl’in ataları Âmir b. Sa‘saa b. Muâviye b. Bekir b. Hevâzin b. Mansûr b. İkrime b. Hasfe b. Kays Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Maad b. Adnân’dır. Riyâh, Esbec ve Zuğbe gibi çok bilinen ana kollar yanında bu soydan geldiklerini iddia eden Arap asıllı birçok kabile daha vardır. Ünlü coğrafyacı Hasan el-Vezzân’a (Afrikalı Leon) göre ise Benî Hilâl’in kolları Benî Âmir, Benî Riyâh, Benî Süfyân ve Benî Hüseyin’den ibarettir. Benî Hilâl, Ficâr başta olmak üzere Câhiliye devrindeki kabile savaşlarına katıldı; Bi’rimaûne ve Huneyn’de müslümanlara karşı çarpıştı. Hz. Peygamber 7. yılda (629) üzerlerine bir seriyye gönderdi. 10. yılda (631) Hilâlîler de İslâmiyet’i kabul ettiler. Resûl-i Ekrem, Benî Hilâl’den Zeyneb bint Huzeyme ve Meymûne bint Hâris ile evlendi. Kabilenin yaşadığı ilk bölge Hicaz’da Tâif civarındaki Gazvân dağıydı. III. (IX.) yüzyıldan itibaren yurtlarını terkederek başta Necid, Irak ve Bilâdüşşâm olmak üzere çeşitli bölgelere dağıldılar. Ardından Afrika kıtasına göç ederek doğudan batıya doğru yer değiştirdiler fakat bedevî kimliklerini kaybetmeden yaşadılar.

Suriye ve Irak’ta yaşayan Hilâlîler ticaret ve hac kervanlarına saldırarak elde ettikleri ganimetlerle geçiniyorlardı. Bu hareketleri yüzünden Benî Hilâl’in bir kısmı ilk defa Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik tarafından yine kendileri gibi bedevî hayat süren Benî Süleym’le birlikte 109’da (727) Mısır’a sürüldü. Abbâsî Halifesi Ebü’l-Abbas es-Seffâh, Emevîler’e karşı kendilerini destekledikleri için bunlara Bilbîs’te iktâlar verdi (Hammûd b. Dâvî el-Kasâmî, II, 264). Arap yarımadasındaki Hilâlîler, soygun ve baskınlarından rahatsızlık duyulmakla birlikte Abbâsî Halifesi Vâsiḳ-Billâh’ın (842-847) kumandanı Boğa el-Kebîr tarafından kontrol altına alınıncaya kadar serbestçe dolaştılar. IV. (X.) yüzyılın ilk çeyreğinde

düzenledikleri baskınlarla elde ettikleri ganimetler sayesinde iktisadî ve askerî bakımdan güçlendiler. 317'de (930) yine ganimetten pay almak için Karmatîler'in Hacerülesved'i

Bahreyn'e götürmek için düzenledikleri sefere katıldılar. 361 (972) ve 363 (974) yıllarında hac kervanlarına yaptıkları baskınlarda hacıların mallarını yağmalayıp birçoğunu öldürdüler; bu yüzden o yıllarda hac yapılamadı. 368'de (978) Suriye ve Irak'taki Benî Hilâl'in büyük bir kısmı Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh tarafından, Bağdat'a doğru yürümesini engelleyen Karmatîler'i destekledikleri için Mısır'ın Saîd bölgesine (Yukarı Mısır) göç ettirildi; geride kalanlar ise yerleşik hayata geçti. Azîz-Billâh böylece hem Suriye taraflarında fetihlerine engel teşkil eden bir gücü dağıttı, hem de bu yağmacı bedevîleri sadece ziraatla meşgul olmak üzere mecburi iskâna tâbi tuttu. Göçün gerçekleştirildiği yıllarda Necid'de büyük bir kuraklığın hüküm sürmesi de kabilenin direnmeden yer değiştirmesinde önemli bir rol oynamıştır. Azîz-Billâh'ın amacı, Saîd bölgesinde devamlı karışıklık çıkaran çoğunluğu Yemen asıllı Tay, Cüheyne ve Belî Arapları'nı onların yardımıyla kontrol altına almaktı. Nil kenarındaki Kus şehrinden itibaren Saîd'in doğu kesiminde yaşamaya başlayan Hilâlîler, kendilerine bu toprakları tahsis eden Fâtımî idaresine genelde bağlı kalarak bölgede bulunan diğer Arap kabileleri arasındaki çatışmalara ve isyanlara katılmadılar. Ancak bedevî âdet ve alışkanlıklarını bırakmayıp hayvancılığa, bu arada eski hayat tarzları olan çapulculuğa devam ettiler. İlk halifeler döneminden itibaren Arap yarımadası bedevîlerinin göç ettirildiği Saîd Fâtımîler'in de önem verdikleri bir bölgeydi. Benî Hilâl'in burası için zararlı hale gelmesi karşısında Fâtımîler tekrar rahatsızlık duymaya başladılar ve hem bölgede huzuru sağlamak hem de İfrîkıye'de kendi hâkimiyetlerini reddeden Zîrî hânedanını cezalandırmak üzere onları Kuzey Afrika'ya göç ettirmeye karar verdiler.

Saîd'de geçen dönemde Benî Hilâl içinde yeni alt kollar oluşmuş ve bunlardan özellikle Rıyâh, Esbec, Zuğbe, bölgedeki diğer Araplar üzerinde söz sahibi ve idareci konumuna gelmişlerdi. 441'de (1049) Halife Müstansır-Billâh el-Fâtımî, veziri Hasan b. Ali el-Yâzûrî'yi Benî Hilâl ve Benî Süleym reisleriyle görüşmek üzere Saîd'e gönderdi. Yâzûrî, bunlardan Riyâh reisi Mûnis b. Yahyâ'nın Kayrevan ve Bicâye'ye, Düreyd reisi Hasan b. Serhân'ın Kostantîne'ye ve Zuğbe reisinin de Trablusgarp ve Kābis'e

emîr tayin edileceğini ve ellerine geçen her şeyin ganimet sayılacağını söyledi. Saîd'de mecburi ikamete alışamayan ve başta kıtlık olmak üzere birçok sebepten dolayı sıkışıp kalan Benî Hilâl ve Benî Süleym reisleri bunu bir cezalandırmadan ziyade mükâfat saydılar ve teklifi kabul ettiler. Benî Hilâl'in çeşitli kolları Benî Süleym ile birlikte Nil nehrinin batısına geçerek Berka'ya (Bingazi) doğru yürüdüler ve kendilerine vaad edilen toprakların ilki olan Berka'da önlerine çıkan yerleşim birimlerini yağmalayarak yakıp yıktılar. Benî Hilâl'in diğer bölgeleri de ele geçirmek için bir an önce hareket etmek istemesine karşılık Benî Süleym, asırlarca birlikte göçüp aynı hayatı paylaştığı Benî Hilâl'i yalnız bırakarak Berka'da yerleşmeye karar verdi; Benî Hilâl ise göçe devam etti ve karşı koyan yerli halka her türlü kötülüğü yaptı.

Benî Hilâl Kuzey Afrika'da ilerlemeye devam ederken Trablusgarp valisi bunların yağmalarından korunmak için kendileriyle bir anlaşma yaptı. Asıl hedefi teşkil eden Zîrî Emîri Muiz b. Bâdîs ise bu tehlikenin farkına varamadı ve Benî Hilâl, itaatsizlikler ve isyanlar yüzünden zayıflamış olan güney kısmından İfrîkıye topraklarına girdi. Yâzûrî'nin planından habersiz bulunan Muiz b. Bâdîs, bağımsızlığını ilân eden Kal'atü Benî Hammâd'daki Hammâdî emîrini bunlar vasıtasıyla yeniden kendine bağlayabileceğini düşünüyordu. Ülkesine girdikleri andan itibaren verdikleri zararları görerek onlarla bir anlaşma yapmak istedi ve kumandanları Benî Riyâh Emîri Mûnis b. Yahyâ'yı kızlarından biriyle evlendirip aralarında akrabalık bağı kurdu; ardından da Saîd'de kalan Hilâlîler'i getirmesini istedi. İlk göç sonucunda elde edilen ganimetin bolluğu haberi ve Zîrî emîrinin daveti geride kalanları hemen harekete geçirdi. Yeni gelenlerle birlikte İfrîkıye'nin güneyinde bedevî Arap nüfusu önlenemez bir şekilde arttı. Sayıları konusundaki rivayetler 50.000 ile 1.000.000 arasında değişmektedir. Şehirlerin çevresinde oturan ve ziraatla geçinen Berberî asıllı Zenâte ve Sanhâce grupları tedirgin oldukları gibi arazilerini de bedevîlerin hayvanlarının zararlarından koruyamadılar. Neticede topraklarını terkederek şehirlere toplandılar; bir kısmı da dağlara çekildi. İbn Haldûn, Benî Hilâl'in, Afrika'ya geçtiği andan itibaren ilk iskân bölgesi Saîd hariç daima batı istikametinde ilerlemesinden dolayı "tağrîbiyyetü Benî Hilâl" denilen bu göçünü çekirge bulutuna benzetmiştir.

Mûnis b. Yahyâ Benî Hilâl'in tamamı üzerinde fazla söz sahibi değildi.

Muiz, planlarının gerçekleşmediğini ve Hammâdîler'e karşı kullanmak istediği bedevî gücün kendi aleyhine döndüğünü görünce bu büyük tehlikeye karşı herkesten yardım istedi. Topladığı 30.000 süvariyle Riyâh, Zuğbe ve Adî kabilelerine mensup 3000 kişilik bedevî birliğinin üzerine yürüdü. Taraflar 443'te (1051) Kābis yakınındaki Haydaran'da karşılaştılar. Ancak Muizz'in saflarındaki Araplar asabiyet duygusuyla Benî Hilâl tarafına geçti. Arkasından da Sanhâce, Benî Hammâd ve Zenâte'ye mensup Berberî birlikleri savaş alanını terkedince Muizz'in ordusu dağıldı. Bunun üzerine Muiz askerleriyle birlikte Kayrevan'a döndü ve beş yıl boyunca Benî Hilâl'in ablukası altında yaşamak zorunda kaldı; bu arada şehrin düşme tehlikesini göz önüne alarak hazinelerini oğlu Temîm'in vali bulunduğu Mehdiye'ye (Tunus) gönderdi. 445'te (1053) Übbe ve Ürbüs (Laribus), 446'da (1054) Bicâye Benî Hilâl'in eline geçti. Muiz, Kayrevan'da daha fazla kalmasının mümkün olmadığını anlayınca 1057'de Mehdiye'ye gitti. Böylece Kayrevan'ın savunmasız kalması üzerine bedevîler şehri yağmalayarak yakıp yıktılar ve sahil şeridi hariç ülkenin tamamını kontrol altına aldılar. Zuğbeliler de Trablusgarp'ı zaptederek Zenâteli vali Saîd b. Hazrûn'u öldürdüler. Benî Hilâl'in İfrîkıye üzerindeki nüfuzu VII. (XIII.) yüzyıla kadar devam etmiştir.

Hilâlîler'in İfrîkıye'ye yaptığı bu akın hedefine ulaşınca bölgeye yerleşme dönemi başladı ve çoğunluğu Berberîler'den oluşan yerli halkla barış içinde yaşamanın yolları arandı. Bu arada karşılıklı evliliklerle akrabalık bağları kuruldu; fakat bunlar iki toplumun birbirinin içinde erimesine

vesile olmadığı gibi aksine Berberîler'e düşmanlarını yakından tanıma imkânı verdi.

Benî Riyâh ve Zuğbe Zîrîler'in yanında yer almaya başlayınca Benî Esbec ve Adî de Hammâdîler'e yaklaştı. Esbec'den gelen bir heyet 1064'te Hammâdî Emîri Nâsır b. Alennâs'tan, Zîrî topraklarını ele geçiren Riyâh'a karşı kendi menfaatlerini korumasını ve aynı zamanda Mehdiye şehrinin Zîrî Emîri Temîm b. Muiz'den alınmasını istedi. Nâsır, Zenâte ve Sanhâce Berberîleri'yle Esbec ve Adî bedevî Araplar'ından bir ordu meydana getirdi. Fakat önce birlikte hareket ettiği Zenâteliler'in, ardından da Sanhâceliler'in savaş alanını terketmesiyle yalnız kaldı ve kardeşi Kāsım da dahil 24.000 kayıp verirken kendi hayatını zor kurtardı. Temîm bu

başarısıyla topraklarını büyük bir tehlikeden korudu ve babasının kaybettiği Kābis, Sefâkus, Sûs, Tunus ve Kayrevan'ı geçici de olsa tekrar ele geçirdi (Marçais, Les arabes en Berbérie, s. 134). Ayrıca bedevî Araplar arasına fitne sokarak ihtilâf çıkardı ve bazılarını güçlendirirken bazılarını ezdirip zayıflattı. Nâsır ise bedevî Araplar'ı istediği gibi itaat altına alamadığı gibi bu savaş sonunda ülkesinin büyük bir kısmını kaybetti. Ayrıca Kal'atü Benî Hammâd çevresinde arazilerini verdiği Esbec'le 1067'deki ittifakından da bir yarar sağlayamadı. Zira bedevîlerin Kal'atü Benî Hammâd civarına yerleşmesiyle şehre ulaşımı sağlayan yolların kullanımı, tarlalarda ve bahçelerde ziraat yapımı neredeyse imkânsız hale geldi. Nâsır'ın yerine geçen oğlu Mansûr, zararlarını azaltmak için tahıllardan ve hurmadan elde edilen mahsulün yarısını bunlara verdi. Daha sonra Emîr Mansûr kendilerini devletin merkezi Kal'atü Benî Hammâd'a davet etti ve onların desteğiyle şehri güçlendirdi.

Benî Riyâh, birlikte hareket ettiği Zuğbe ile önce Esbec kabilesini Orta Mağrib'e sürdü; arkasından da arası açıldığı için Zuğbe'yi İfrîkıye'den çıkardı, onlar da Hammâdî topraklarına sığındılar. Burada da Esbec, 466'da (1073) ve 491'de (1098) Adî'yi İfrîkıye'de yerleştikleri bölgelerden çıkararak batıya doğru göç ettirdi. Bu kargaşalıklar sırasında Kartaca'dan Muallaka'ya kadar olan bölgede Riyâh'ın Benî Ali adlı kolunun reisi Muhriz b. Ziyâd kendi emirliğini kurarken Bizerte'de Benî Verd, Tunus'ta Horasânîler, Kābis'te Benî Câmî, Sefâkus'ta Benî Melîl emirlikleri kuruldu. Bu emirlikler, Mehdiye'deki Zîrî Emîri Temîm'e güvenmeyerek bedevîlerin koruması altına girdiler ve istedikleri haracı verip şehirlerini yağmalanmaktan kurtardılar. Hilâlîler, Temîm'in tekelindeki deniz ticaretini kırmaya çalıştılar ve Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî gelinceye kadar bölgedeki varlıklarını korudular. İfrîkıye'nin doğusunda bu kavgalar devam ederken Murâbıtlar Mağribü'l-aksâ ve Endülüs'te hâkimiyet kurdular; ayrıca Berberî-Arap kavgasının topraklarında sürdürülmesine izin vermediler.

Murâbıtlar'ın ardından Kuzey Afrika'ya hâkim olan Muvahhidler Benî Hilâl'in bazı kollarını Sahrâ'ya doğru uzaklaştırdı. Benî Hilâl kabileleri bölgeye güçlü bir devletin hâkim olacağını anlayınca Muvahhidler'e ortak harekete geçtiler; ancak üç gün süren savaş sonunda yenilerek kadınları ve çocuklarıyla birlikte bütün mallarını bırakıp Tebessa'ya kaçtılar.

Muvahhidler, geride kalan ailelerin tamamını Mağribü'l-aksâ'da Tâmesnâ'ya götürüp kendilerine çok geniş araziler verdiler. Daha sonra Muvahhidler bedevîlerin cesur, gayretli ve savaşçı vasıflarını farkedince devletin geleceği için onlarla iş birliği yaparak iyi münasebetler kurdular. İlk defa düzenli bir orduda savaşan Benî Hilâl askerleri, Abdülmü'min tarafından Tunus'un Horasânîler'den alınmasına katıldılar. Muvahhidler'in zayıflamasıyla bölgede güçlenen Merînîler, Benî Hilâl'le aralarındaki ihtilâflara son vermek amacıyla bir taraftan Zuğbe, Süfyân ve Hult kolları ile evlilik yoluyla akrabalık bağları kurarken diğer taraftan da bunların bulunduğu bölgelere doğudan getirdikleri Berberî Hevvâre ve Zenâte kabilelerine mensup toplulukları yerleştirdiler.

Yûsuf b. Tâşfîn'in torunlarından İbn Gāniye 580'de (1184) ordusuyla birlikte, Murâbıtlar'ın Kuzey Afrika'da iktidarına son veren Muvahhidler'den eski topraklarını geri almak üzere İfrîkıye sahillerine çıktı. Arkasından Eyyûbî Kumandanı Şerefeddin Karakuş Riyâh, Esbec ve Cüşem'in desteğiyle Trablusgarp ve Bicâye'yi ele geçirip Muvahhidler'e karşı harekete geçti. Fakat Muvahhidler'den Ebû Yûsuf el-Mansûr isyanı bastırdı ve İfrîkıye'nin büyük bir kısmını geri aldı. Riyâh'ın bazı mensuplarını 1187'de Mağribü'l-aksâ'daki Tıtvân ve Selâ'ya sürerken Cüşem'i de Tâmesnâ'ya götürdü.

Riyâh Emîri Mes'ûd, 1317 yılında bir süvari birliğiyle sürgünde bulunduğu Mağribü'l-aksâ'dan İfrîkıye'ye döndü ve topraklarını geri alarak tekrar buraya yerleşti. Fakat bu bedevîler bir daha eski güçlerine kavuşamadılar; çapulculuğu tamamen terkedip bölgede çalışkan ve itaatkâr vasıflarıyla dikkat çeken bir topluluk haline geldiler. Benî Hilâl neslinden Orta Mağrib ve İfrîkıye'de kalan en güçlü kabile Riyâh'ın alt kolu Devâvide idi. Hafsîler'in desteğiyle Benî Süleym Arapları Benî Hilâl'in yerini almaya başladı. Abdülvâdîler ve Merînîler Zuğbe kabilesiyle iyi münasebetler kurdular.

Arap nüfusunun bulunduğu her ülkede küçük gruplar halindeki bazı kabileler kendilerini halen soy itibariyle Benî Hilâl'e bağlamaktadırlar. Ayrıca birçok tarihçi tarafından Suudi Arabistan, İran, Filistin, Ürdün, Mısır, Sudan, Çad, Libya, Tunus, özellikle Cezayir ve Fas'taki çeşitli kabilelerin Benî Hilâl'e mensup olup olmadıkları araştırılmaktadır. Çünkü

bugün Cezayir ve Tunus’ta pek çok Benî Hilâl asıllı kabile bulunmakta, Kızıldeniz sahilindeki Mînâülberk ve Mehâyil’e kadar uzanan bölgede de Âl-i Ümm-i Cum‘a, Âl-i Müseyhar, Âl-i Harfûş ve Ehlü’l-Berk (Âl-i Abduh) adında Benî Hilâl’e mensup kabileler yaşamaktadır.

Cezayir’deki Benî Hilâl’e mensup kabileler daha çok Esbec, Riyâh, Cüşem ve Zuğbe kollarından gelmektedir. Zuğbe asıllılara Osmanlı Devleti zamanında büyük imtiyazlar tanındı. Fransız işgali başlayınca bunlar Emîr Abdülkādir’e yardımcı olduklarından eziyete uğradılar ve asırlar sonra tekrar göç etmek zorunda kalarak Fas’a gittiler. Fakat orada da iyi kabul görmeyince eski yurtlarına geri döndüler.

Tunus’un kuzey ve kuzeybatısında Cendûbe (Cündûbe) ile Riyâh’a mensup kabileler Tunus’a ilk gelen Benî Hilâlîler arasında yer aldıkları için bölgenin efendisiydiler. Tunus’ta Riyâh (evlâd-ı Saîd), Düreyd ve evlâd-ı Ya‘kūb adlı üç Benî Hilâl kabilesi toplam yirmi dört koluyla varlığını sürdürmektedir. 1433’te Hafsîler’ce etkisiz duruma getirilinceye kadar evlâd-ı Saîd yağmacılığa devam etti. Benî Riyâh’ın bir kolu 1728’de Tunus’tan Cezayir’e, oradan da Fas’a göç etti. Bir kolu da 1881’de Fransa’nın Tunus’u işgaliyle evlâd-ı Saîd gibi Trablusgarp’a kaçtı. Düreyd kabilesi Hilâl’in Esbec kolundan olup önce Metellit’e yerleşmişken XVI. yüzyılın ortasında Kostantîne’nin güneyine götürüldü. 1647’de Hammûde Paşa bunları Tunus’a geri getirdi. Kabile 1864’te Tunus beyine

3000 savaşçı temin ederken 1867’deki kıtlık bunları zayıflattı. 1883’te Fransız işgaline karşı ayaklandılar.

Hilâlîler’in büyük kısmının Mısır’ın Saîd bölgesinden İfrîkıye’ye göç ettirilmesinden sonra orada kalanlar, Aşağı Mısır’daki Berka ile Büyük Akabe arasında yer alan Berârî’ye ve İskenderiye’ye doğru yayıldılar. Bugün bir kısmı evlâd-ı Sellâm, evlâd-ı Mikdem ve evlâd-ı Fâid diye adlandırılan fırkalar Benî Hilâl asıllı olarak bilinmektedir (Muhammed Süleyman et-Tayyib, s. 542). Sudan’ın başşehri Hartum’un güneyindeki Hilâlî köyünde yaşayanlar da Benî Hilâl neslindendir. Bölgeye Hevâzin’den Benî Rufâa ile birlikte göç ettiler. Sırasıyla önce Ayzâb ve Sevâkin’e yerleştiler, ardından da batıdaki Bütâne ve Mavi Nil bölgesinde yer alan şimdiki Hilâlî köyü dolaylarına kadar geldiler. Hilâlîler’in Sudan’daki

varlıkları, soylarını onlara bağlayanlar ve bölgede anlatılan kıssalar yoluyla bugünlere ulaştı. Kordofan, Dârfûr, Çad ve Batı Sudan'da oturan Cüheyne kabilesinin bir kısmı da kendilerinin bu kabileye mensup olduğunu söyler. Yine Batı Sudan'ın Dârfûr bölgesindeki Melit'te oturup tuz ve maden ticareti yapanlar bu kabilenin neslinden gelmektedir. Fâşir'in güneydoğusunda yaşayan ve ziraatla uğraşan Fazl adlı büyük bir kabile de Benî Hilâl asıllıdır. Büyük Sahrâ'nın güneyindeki on ayrı Arap kabilesi içinde Benî Hilâl'e mensup olanların bulunduğu rivayet edilmektedir. Benî Hilâl efsanesi, Sudan'ın doğusundaki Kordofan ile batısındaki Dârfûr arasında o yörelerin coğrafî, tarihî ve kültürel yapısına uyarlanarak anlatılmaktadır. Benî Hilâl'in tarihi Sudan, Çad, Nijer ve Nijerya'ya kadar uzanan bölgede destanlaşmıştır.

Benî Hilâl soyundan gelen kabilelerden bir kısmı halen Filistin'de yaşamakta, İran'ın Hûzistan bölgesinde bulunan Hîzan, Muammerî, Abadan ve Kārûn nehri civarındaki köylerde de Benî Hilâl'in Benî Rufâa, Benî Hacî ve Benî Azîz kolları bulunmaktadır.

Benî Hilâl gelmeden önce Kuzey Afrika'da Arap nüfusu çok azdı. Benî Hilâl akınları bölgede yeni bir içtimaî yapı geliştirdi ve ilk İslâm fetihlerinin aksine bölgenin İslâmlaşması yerine Araplaşması ön plana çıktı. Hatta Berberî toplulukları İslâmiyet konusunda epeyce ileri seviyede oldukları için yeni gelenler onlardan istifade ettiler. Âdeta İfrîkıye'de yeniden İslâmlaşan bedevî Araplar, daha çok müslüman âlimlerin aydınlattığı Berberîler'den farklı biçimde dinin tasavvufî yönüne ağırlık verdiler. Mağribü'l-aksâ âlimlerinden eğitim alan Saâde adındaki Benî Riyâhlı bir kadın yerli Murâbıt kabilesinin İslâm'a yeniden sarılmasına büyük katkı sağladı (İbn Haldûn, Histoire des berberes, s. 81). Benî Hilâl'in gelişine kadar sadece şehir merkezleri ve çevresinde yaşayan Berberîler müslümanlaşmışken iç taraflarda yaşayan ve bu yeni dinden habersiz olan göçebe kabileler, hayat tarzı itibariyle kendileri gibi olan bedevî Araplar'ın dinî yaşayışlarını kabullenmekte pek zorlanmadılar. Benî Hilâl Arapları'nda dinî duyguların en fazla İspanya'ya düzenlenen cihad harekâtı sırasında canlandığı ve bu kabilenin etkisini Kuzey Afrika'da batıdan doğuya doğru ilerledikçe daha fazla hissettirdiği görülür. Gumâre Berberîleri Benî Hilâl'in nüfuzunda kalarak dil, giyim ve hayat tarzı bakımından tamamen Araplaştılar. Yine Araplaşan bir diğer Berberî kabilesi de Hevvâre'dir.

Bunun aksine İfrîkıye'de Berberîleşen Arap kabileleri de vardı (Marçais, Les arabes, s. 663). İlk İslâm fetihleri sırasında gelen Araplar'ın şehirlere yerleşmiş olmasına karşılık Benî Hilâl ovalarda ve Sahrâ'ya sınır bölgelerde göçebe hayat sürmeyi tercih etti. Ziraata dayalı hayat yerini hayvancılığa terketmeye başladı ve sahilde Annâbe, Bizerte gibi şehirlerin civarındaki araziler ağaçlar kesilerek ve pamuk tarlaları bozularak Benî Hilâl'in hayvanları için otlak haline getirildi. Ovalarda yaşayan yerli kabileler dağlık bölgelere çekilerek yeni gelenlerle aralarına mesafe koydular. Hilâlîler gelinceye kadar bölgenin tek hâkimi olan Berberî Zenâteliler yurtlarını bırakıp daha batıya göçtüler. Bunların Endülüs'te üstlendikleri görevi Benî Hilâl İfrîkıye'de icra etti. Genelde Orta Mağrib ve İfrîkıye'deki dağlık bölgeleri tercih eden Sanhâceliler ise Akdeniz sahillerindeki Mehdiye ve Bicâye gibi şehirlere yerleşerek geçimlerini sağlayabilmek için denize dayalı bir hayat tarzını benimsediler.

Benî Hilâl XII. yüzyılda İfrîkıye'nin efendisi olduğu gibi Orta Mağrib'in de büyük bir kısmını etkisi altına aldı. Berberîler, sayı bakımından çoğunlukta bulunmalarına rağmen bir daha idareyi ele geçiremediler; Hilâlîler de birlik içinde güçlü bir devlet kuramadılar ve yerlileri istedikleri gibi kontrol altına alamadılar. İfrîkıye bedevîlerin gelişiyle tamamen bir harabe görüntüsü sergilerken Orta Mağrib bu durumdan daha az etkilendi; Mağribü'l-aksâ ise sadece bunların Muvahhidler devrinde sürgüne gönderildiği yerlerden biri olarak kaldı. Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'da işgal ettiği şehirlerde fazla tutunamayıp ovalara çekilmesine rağmen gücünün kırılması bir asır aldı. Onların gelişini bir felâket olarak niteleyen âlimler Kal'atü Benî Hammâd'a sığınanlardır; Zîrî sultanını takip ederek Mehdiye'ye gidenlerde ve Kayrevan'dan ayrılmayanlarda bu düşüncelere rastlanmaz. Kayrevan ve Trablusgarp gibi tarihî şehirler güç kaybederken Kābis, Tunus, Kal'atü Benî Hammâd, Mehdiye ve Bicâye onların yerini aldı. Bu durum tek merkezli bölgeye çok merkezliliği getirdi; ancak ilk defa iktisadî bakımdan şehirligöçebe yakınlaşması da bu dönemde ortaya çıktı. Hilâlîler'in Kuzey Afrika'nın her köşesinde tutunabilmelerinin sebebi merkezî idarecilerle evlilik yoluyla akrabalık bağları kurmaları, iç ve dış tehlikelere karşı onlarla birlikte savaşmaları ve en önemlisi kendilerine verilen iktâlarla mülkiyet edinmeleridir (Marçais, Les arabes, s. 238).

Asırlardır Kuzey Afrika'ya giremeyen hıristiyanlar buradaki karışıklıkları

fırsat bilerek Fâtımîler'in hâkimiyetindeki Sicilya'ya çıktılar. Benî Hilâl ile meşgul olan Zîrî Sultanı Muiz kendisinden yardım isteyen Sicilya valisine yardım göndermedi ve ada Normanlar'ın eline geçti. Bir süre sonra Muizz'in oğlu Temîm Benî Hilâl'e karşı Normanlar'la Cenevizler'i yardıma çağırdı. Fakat onlar İfrîkıye'ye de inerek Mehdiye'ye saldırdılar ve Temîm ancak ağır vergiler vererek devletini koruyabildi; arkasından da ülkesindeki hıristiyan varlığını bertaraf edebilmek için babası gibi Benî Hilâl ile ittifak kurdu (a.g.e., s. 132). Bedevîler, özellikle hıristiyanlara karşı yapılan savaşlara katılarak Muvahhid ordusunda önemli görevler aldılar; İspanya'da da cihad için cephelere koşarak Kurtuba, İşbîliye ve Şerîş'te (Xeres) Arap ordugâhları kurdular. Muvahhidler'in Orta Mağrib ve İfrîkıye'ye hâkim olmasından sonra bunlar hem merkezî idareye hem de mahallî idarelere sadık kalarak Kuzey Afrika'da bir süre için barış sağladılar.

XI. yüzyıldan itibaren Benî Hilâl emîrleri, kendi toplumları üzerinde otorite kurarak görev verildiği takdirde güvenilir askerî birlikler meydana getirebileceklerini ispat ettiler ve Murâbıtlar, Muvahhidler, Merînîler zamanında İspanya'daki savaşlara katıldılar. 621'de (1224) Endülüs'teki garnizonlarda Benî Hilâl'den

5000 süvari bulunuyordu. İktâları varken güçlerini muhafaza ettiler, toprakları ellerinden alındığında ise verilen görevleri yerine getiremediler. Muvahhidler Cüşem'i, Esbec'in Âsım ve Mukaddem kolları ile Riyâh'ın önemli bir kısmını tamamen güçten düşürdüler. Ancak müttefikleri olan Zuğbeliler daima imtiyazlı konumdaydılar. XIII. yüzyılda Muvahhidler zayıflayınca Benî Hilâl yeniden nüfuz kazandı. Merînîler bunları Fas'a götürdüklerinde kendi içlerine karıştırmamışlardı. Fakat Benî Ma'kıl ile Benî Hilâl XIV. yüzyılda eski yurtlarına geri dönünce yeni gelen Hilâlîler, Merînîler'le Abdülvâdîler'in arasındaki stratejik bir yere yerleştirildiler. Endülüs'ten kaçan ve kısa zamanda idarede önemli görevler alan göçmenler Benî Hilâl'le iyi ilişkiler kurdular. Bu iki topluluk hem yöre halkıyla bağları kopan devletin devamını sağladı, hem de birbirinin menfaatlerini korudu. Fakat bu davranış aynı zamanda genel çöküşü de beraberinde getirdi. XVI. yüzyıla kadar uzunca bir süre Benî Hilâl'in elinde kalan topraklardaki emîrler güçlerini birleştirmelerine rağmen askerlik vasıflarını yitirdiler ve sadece ziraatla uğraşır hale geldiler.

Hilâlîler'in Kuzey Afrika'daki devletlere verdikleri hizmetlerden biri de Mısır ve Hicaz bölgesindeki devletler nezdinde elçilik yapmalarıdır. Mağribü'l-aksâ ve İfrîkıye saraylarından Mekke'ye ve Kahire'ye sunulan hediyeler Hilâlîler tarafından götürülüyordu (a.g.e., s. 137).

Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya göçü, o güne kadar gerçekleşmiş çapulculuk akını anlamındaki ilk göçtür ve bunu diğerleri takip etmiştir. Bunların bölgedeki hareketlerinin birer kahramanlık destanı olarak anlatılması gerçekleri örtmez. Zira Kuzey Afrika'nın siyasî haritası tamamen altüst olurken bu bedevîler yüzünden Berberîler yurtlarını terkedip deniz sahillerine sığındıklarından denizcilikle ve Normanlar'a karşı korsanlıkla geçinmek zorunda kaldılar. Yine zayıflayan merkezî idareye baş kaldırıların artması ve mahallî idarelerin güçlenerek bağımsızlıklarını ilân etmeleri, Arap emirliklerinin kurulmaya başlanması ve yağmacılığın yaygın hale gelmesi Benî Hilâl'in Kuzey Afrika'ya geldiği döneme rastlar. Bedevîlerin bölgedeki güçleri Murâbıt ve Muvahhidler arasındaki mücadelelerin seyrine göre artmış veya azalmış, Muvahhidler Benî Süleym'i desteklemeye başlayınca Murâbıtlar da Benî Hilâl'i kendi taraflarına çekmişlerdir.

Ticânî'ye (Abdullah b. Ahmed) ve İbn Haldûn'a göre İfrîkıye'nin iktisadî çöküşü Hilâlîler'e bağlanmalıdır. XX. yüzyıl tarihçileri de İfrîkıye'nin Benî Hilâl Arapları tarafından zarara uğratıldığı konusunda bu iki tarihçiyle aynı görüştedir. Ancak bölgenin iktisadî hayatının Araplar gelmeden önce çökmekte olduğu tezini savunanlar da bulunmaktadır. Onlara göre zarara sebep olanlar sadece bedevîler değil esasen bölgede eskiden beri bulunan çapulcu ve isyankâr yerlilerdi. Klasik dönem tarihçileri bedevî Araplar hakkında pek müsbet düşünmemiş ve bölgedeki ortaya çıkışlarını İfrîkıye'nin siyasî ve ziraî bakımdan çöküşünün sebebi olarak görmüşlerdir. Halbuki bunların bölgeye ulaşmasından çok önce bir tarafta Sünnî-Mâlikî yerli halk, diğer tarafta asırlardır onlarla mücadele eden Şiî otorite yüzünden bölgenin istikrarı bozulmuştu. Kuzey Afrika'da Benî Hilâl ve Benî Süleym kabilelerinin geçmişini ve günümüze kadar gelen tesirlerini sadece tarihî belgelerle aydınlatmak mümkün değildir; bu hususta ayrıca antropoloji, etnografya ve lengüistik alanlarında çalışma yapılması gerekir.

Benî Hilâl'in göçleri, Arap asıllı toplumlarda ve Arap kültürünün etkisinde

kalan bölgelerde destanlaşarak asırlarca canlılığını korumuştur. Sözlü Arap halk edebiyatının en önemli destanlarından biri olan Sîretü Benî Hilâl anlatıldığı ülkelere göre farklılıklar arzederek Suriye, Filistin, Ürdün, Mısır, Tunus, Cezayir, Fas, Moritanya, Sudan, Çad, Nijer ve Nijerya'da dilden dile dolaşmış ve insanlık tarihinin başlıca kültür mirasları arasında yer almıştı. Kuzey Afrika'nın Araplaşmasında son derece önemli etki yapan bu destanın Berlin Millî Kütüphanesi'nde 189 ayrı yazması bulunmaktadır (bk. SÎRETÜ BENÎ HİLÂL).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 241, 247; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 12-57; a.e.: Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (trc. de Slane), Paris 1982, I, 28-115; a.mlf., Al-Muqaddima: Discours sur l'histoire universelle (trc. V. Monteil), Beyrut 1968, I, 298; Makrîzî, el-Beyân ve'l-iʿrâb (nşr. Abdülmecîd Âbidîn), İskenderiye 1989, s. 22, 27, 65, 67, 116, 119, 125-128, 129, 130,137, 148, 151-154, 167; a.mlf., İġās̱etü'l-ümme bi-keşfi'l-ġumme (nşr. M. Mustafa Ziyâde - Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957, s. 24; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 16-17; L. L'Africain [Hasan el-Vezzân], Description de l'Afrique (ed. Ch. Schefer), Paris 1896 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 43-57; G. Marçais, Les arabes en Berbérie, Paris 1913, s. 59, 65-66, 72, 75, 82-84, 92-93, 107, 109, 111, 121-126, 127, 130-132, 134, 136-139, 147-149, 182-185, 188-191, 193, 200, 238, 657, 663, 724, 730, 733-734; a.mlf., La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge, Paris 1991, s. 193-214; Mahmûd Nâci, Trablusgarb, İstanbul 1913, s. 215-216; R. Cornevin, Histoire de l'Afrique des origines à nos jours, Paris 1956, s. 110-114; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 86; Muhammed b. Ömer et-Tûnisî, Teşḥîẕü'l-eẕhân bi-sîreti bilâdi'l-ʿArab ve's-Sûdân (nşr. Halîl Mahmûd Asâkir - Mustafa M. Müs'ad), Kahire 1965, s. 83-84; J. C. Garcin, Un centre musulman de la haute-Egypte médiévale: Qus, Caire 1976, s. 75-76, 363, 365, 370, 382, 383, 393; Abdullah Laroui, The History of the Maghrib, Princeton 1977, s. 149, 151-152, 184, 194, 197, 199, 211-213, 241; A. Miquel, L'Islam et sa civilisation VII-XXè

siècle, Paris 1977, s. 196-198; C. A. Julien, Histoire de l'Afrique du nord de la conquête arabe à 1830, Paris 1980, s. 41, 73-75, 129, 307; R. Mantran, İslâmın Yayılış Tarihi (trc. İsmet Kayaoğlu), Ankara 1981, s. 161; H. Djaït, Al-Kūfa naissance de la ville islamique, Paris 1986, s. 128, 299; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 70, 79; Sîretü Benî Hilâl: actes de la 1ère table ronde internationale sur la geste des Béni Hilal; Hammamet-(Tunisie), 26-29 Juin 1980 (ed. Abdurrahman Eyyûb), Tunus 1989, Fr. s. 1-138, Ar. s. 1-164; Afîfî Mahmûd İbrâhim, Benû Zîrî ve ʿalâḳatühümü's-siyâsiyye bi'l-ḳuva'l-İslâmiyye fî ḥavżi'l-baḥri'l-mütevassıṭ (362-543 h.), Kahire 1989, s. 31, 81-88; I. Hrbek, "L'avenement des fatimides", Histoire générale de l'Afrique, Paris 1990, s. 341-363; a.mlf. - Muhammed el-Fâsî, "Etapes du développement de l'Islam et de sa diffusion en Afrique", a.e., s. 81-116; P. Guichard, "Les états musulmans du Maghreb", Maghreb médiéval, Aix-en-Provence 1991, s. 79, 225; M. Süleyman et-Tayyib, Mevsûʿatü'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye, Kahire 1993, s. 480-516, 542; Hammûd b. Dâvî el-Kasâmî, Şimâlü'l-Ḥicâz, Beyrut 1993, II, 254, 256, 262-269; İbrâhim İshak İbrâhim, Hicerâtü'l-Hilâliyyîn min Cezîreti'l-ʿArab ilâ şimâli İfrîḳıyâ ve bilâdi's-Sûdân, Riyad 1996; Yûsuf Azîzî Benî Turaf, el-Ḳabâʾil ve'l-ʿaşâʾirü'l-ʿArabiyye fî Ḫûzistân (trc. Câbir Ahmed), Beyrut 1996, s. 107-108; "Notes sur les tribus de la Régence", Revue tunisienne de l'Institut de Cartage, sy. 33, Tunus 1902, s. 3-23; Cl. Cahen, "Quelques mots sur les hilaliens et le nomadisme", JESHO, XI (1968), s. 130-133; J. Berque, "Du nouveau sur les Banî Hilâl?", St.I, XXXVI (1972), s. 99-111; R. Daghfour, "De l'origine des Banu Hilal et des Banu Sulaym", Les cahiers de Tunisie, XXIII/91-92, Tunus 1975, s. 41-68; Râdî Delfûs, "el-ʿAvâmilü'l-iḳtisâdiyye li-hicreti Benî Hilâl ve Benî Süleym min Mıṣr ilâ İfrîḳıyye", Müʾerriḫu'l-ʿArab, sy. 18, Bağdad 1981, s. 13-45; H. T. Norris, "The Rediscovery of the Ancient Sagas of the Banū Hilāl", BSOAS, LI/3 (1988), s. 462-481; Abdülhamîd Yûnus, "Sîretü Benî Hilâl ev ḳıṣṣatü Ebî Zeyd el-Hilâlî", Tİ, I, 307-319; H. R. Idris, "Hilāl", EI² (Fr.), III, 398-399; J. Schleifer, "Hilāl (La geste des Banū Hilāl)", a.e., III, 399-400; Rıdvân Mübârek, "Hilâl", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1413/1992, V, 1581-1583.

Ahmet Kavas

el-HİLÂL

(الهلال)

Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın 1912-1914 yılları arasında Hindistan'da yayımladığı gazete.

İngiliz hâkimiyeti altındaki Hindistan'da dinî-kültürel varlıklarını Osmanlı Devleti ve hilâfetle irtibatlandıran müslümanlar, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlılar'la sıkı bir ilişki içerisine girmişler ve Osmanlı Devleti'nin sıkıntıya düştüğü milletlerarası krizler ve savaşlar sırasında maddî-mânevî destek sağlamışlardır. Bu ilgi ve destek XX. yüzyılda daha da artmış ve Osmanlı Devleti'nin yaşaması Hint müslümanları için en önemli mesele haline gelmiştir. Özellikle Trablusgarp, Balkan, I. Dünya ve Kurtuluş savaşları sırasında Hindistan'da büyük bir hareketlilik yaşanmış, Türkiye'ye sağlık ekipleri gönderilmiş, Türkler için bağış kampanyaları açılarak önemli miktarlarda malî destek sağlanmıştır. Diğer taraftan İngiliz işgali altındaki müslümanların dinî-kültürel varlıklarını koruyabilmeleri ve içinde bulundukları olumsuz şartlardan kurtulabilmelerinin gerçek İslâm'a dönmek ve inançlarını hurafelerden arındırmakla mümkün olacağına inanan aydınlar bu konuda da büyük bir çaba içerisine girmişlerdir.

Hindistan'daki bu faaliyetler sırasında önemli bir görev üstlenen müslüman basının en etkili gazetelerinden biri de Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın yayımladığı Urduca el-Hilâl'dir. Kalküta'da haftalık olarak 13 Temmuz 1912'de neşir hayatına giren gazete, ilk sayısından itibaren İngiltere'nin İslâm ve Osmanlı politikasını şiddetle tenkit etmeye ve bu meseleler için özel bölümler ayırmaya başlamıştır. el-Hilâl'in bir başka hedefi de Hindistan müslümanlarının din anlayışlarını düzeltmeye yardımcı olmaktı. Gazetenin çıkış sebebini Ebü'l-Kelâm Âzâd şöyle açıklamıştır: "Ortadoğu'ya yaptığım seyahatler sırasında ... Arap ve Türk ihtilâlcileri ile vuku bulan görüşmelerimde Hindistan'ın istiklâli için çalışmak ve bu amaçla yeni bir hareket başlatmak gerektiğine inandım. Önce bu hususta kamuoyu oluşturmak, bunun için de bir gazete çıkarmak lâzımdı" (India Wins

Freedom, s. 7, 8).

Orta boy on sekiz-yirmi sayfa hacminde yayımlanan el-Hilâl özenli bir biçimde basılırdı ve hemen her sayısında Osmanlı ülkesine ve devlet adamlarına ait birkaç resim ihtiva ederdi. Gazetenin yayımlanması Hindistan'daki Urdu basınında bir dönüm noktası oldu ve çok kısa sürede tesirini hissettirerek büyük bir taleple karşılaştı. Bu yüzden hem İngiliz yönetiminin hem de İngiliz taraftarı çevrelerin tepkisini çeken Ebü'l-Kelâm Âzâd ölümle tehdit edildi. Bu durum el-Hilâl'e olan talebi daha da arttırdı ve iki yıl içerisinde tirajı 25.000'i geçti; bu, o güne kadar Urdu gazeteciliğinde görülmemiş yükseklikte bir tirajdı. Durumdan rahatsız olan İngiliz-Hindistan hükümeti gazeteyi sindirmek amacıyla önce 2000, sonra 10.000 rupi teminat yatırılmasını talep edip arkasından bu paralara el koydu. I. Dünya Savaşı başlayınca el-Hilâl daha sert yazılar yayımlamaya başladı ve hükümetin bütün yasaklamalarına rağmen Osmanlılar'dan yana bir tavır sergiledi; ancak çok geçmeden kapatıldı (1914). Ebü'l-Kelâm Âzâd bu defa aynı gazeteyi el-Belâġ adıyla çıkarmak istediyse de birkaç sayı sonra hükümet Hindistan'ın güvenliği gerekçesiyle buna imkân tanımadığı gibi Ebü'l-Kelâm'ı sürgüne gönderdi ve arkasından da savaş süresince hapse attı.

Genelde Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın dinî-siyasî görüşlerini yansıtır şekilde yayın yapan el-Hilâl sık sık okuyucu mektuplarına da yer veriyor, tartışmalar açıyordu. Gazete asıl etkisini İngiliz sömürgeciliğine yönelik yayımları ve Osmanlı taraftarlığı ile yapmıştır. İngilizler'e karşı bütün Hintliler'i ortak mücadeleye çağırması, İngilizler kadar Hindûlar'ın kendilerini kabulleneceğine inanmayan bazı müslümanlar tarafından da tepkiyle karşılanmıştır. el-Hilâl'in tam koleksiyonu Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'nde mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Mahadev Desai, Maulana Abul Kelam Azad, Agra 1946, s. 47, 54; Mushirul Haq, Muslim Politics in Modern India, Lahore, ts., s. 54, 72-74; I.

Husain Qureshi, Ulema in Politics, Karachi 1974, s. 234-236, 244, 307; Abul Kalam Azad, India Wins Freedom, New Delhi 1988, s. 7-10; Azmi Özcan, “Ebü’l-Kelâm Âzâd”, DİA, X, 335.

Azmi Özcan

HİLÂL es-SÂBÎ

(bk. SÂBÎ, Hilâl b. Muhassin).

HİLÂL b. ÜMEYYE

(هلال بن أميّة)

Hilâl b. Ümeyye b. Âmir el-Ensârî el-Vâkıfî

İhmalleri yüzünden Tebük Seferi'ne katılmayan üç sahâbîden biri.

Medine'deki Vâkıfoğulları'ndan olup ilk müslümanlar arasında yer alır. Annesi, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret ettiği gün evinde konakladığı Külsûm b. Hidm'in kız kardeşi Üneyse bint Hidm'dir. Kabilesinin putlarını kırmasıyla tanınan Hilâl, Bedir ve Uhud savaşlarına katılmış, Mekke'nin fethinde kabilesinin bayrağını taşımıştır. Onun adı daha çok iki önemli olaydaki davranışı sebebiyle bilinmektedir. Bunlardan biri, 9 (630) yılında yapılan Tebük Gazvesi'ne mazeretsiz olarak katılmaması, diğeri de yine aynı yıl meydana gelen mülâane olayına sebebiyet vermesidir (Diyarbekrî, II, 131) (bk. LİÂN).

Müslümanlar Tebük Seferi'ne çıkarken Hilâl b. Ümeyye maddî durumu iyi olduğu halde ihmali yüzünden orduya katılmadı. Bir müddet sonra da hazırlanmakta geç kaldığını düşünerek sefere gitmekten vazgeçti ve evine kapandı. Resûlullah seferden dönünce, savaşa katılamayıp Medine'de kalanlar yanına giderek özür dilediler ve mazeretlerini yeminle desteklemeye

çalıştılar. Hilâl ile onun durumunda olan iki kişi ise (Kâ'b b. Mâlik, Mürâre b. Rebî') herhangi bir mazeret uydurmak yerine ayrı ayrı zamanlarda Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek hallerini arzettiler. Resûl-i Ekrem de her birine Allah'ın bu konuda vereceği hükmü beklemelerini söyledi (Buhârî, "Meġāzî", 81) ve diğer müslümanların bunlarla konuşmasını yasakladı.

Elli gün devam eden bu boykot süresince evine kapanıp ağlayan, sudan veya bir miktar sütten başka bir şey yiyip içmeyen, geceleri namaz kılan Hilâl b. Ümeyye, hiç kimseyle karşılaşmamak ve başkalarını zor durumda bırakmamak için bu süre zarfında dışarıya çıkmadı (Vâkıdî, III, 1052).

Kırkıncı gün Resûlullah ona hanımından ayrı durması gerektiğine dair haber gönderdi. Hilâl'in karısı Hz. Peygamber'e gelerek kocasının ihtiyar olduğunu, hizmetçisinin de bulunmadığını söyleyip ona hizmet etmek için izin istedi. Resûlullah da onun kendisine yaklaşmaması şartıyla buna izin verdi. Elli günden sonra Hz. Peygamber bu üç kişinin tövbelerinin Allah tarafından kabul edildiğini açıkladı. Bunu öğrenen Hilâl secdeye kapandı ve çok zayıfladığı için Resûl-i Ekrem'in yanına ancak bir merkebe binerek gidebildi (a.g.e., III, 1053-1054). Hilâl ile diğer iki arkadaşının durumunu tasvir eden âyette bunca genişliğine rağmen yeryüzünün onlara dar geldiği, vicdanlarının kendilerini rahatsız ettiği, Allah'ın azabından yine O'na sığınmaktan başka çare olmadığını anladıkları, bu sebeple de Allah'ın kendilerini bağışlayıp tövbelerini kabul ettiği belirtilmektedir (et-Tevbe 9/118).

Hilâl b. Ümeyye ayrıca, Hz. Peygamber'in huzurunda karısını zina etmekle suçladığı için tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde sıkça anılmaktadır. Resûl-i Ekrem ona iddiasını dört şahitle ispat etmesi gerektiğini, aksi halde iftiracı durumuna düşeceğini ve cezalandırılacağını söyledi. O sırada nâzil olan âyetler gereğince (en-Nûr 24/6-9) Hilâl bu konuda doğru söylediğine, karısı da onun yalan söylediğine dair yemin ettiler. İddiasını ispat etmek üzere dört şahit getiremeyen Hilâl bu şekilde iftira cezasından, karısı da zina cezasından kurtulmuş oldu. Ancak hadiseler bu konuda Hilâl b. Ümeyye'nin haklı olduğunu göstermektedir (Buhârî, "Tefsîr", 24/3; Müslim, "Liʿân", 11). Hilâl b. Ümeyye'nin ne zaman vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 458-459; Buhârî, "Meġāzî", 81, "Ṭalâḳ", 28, "Şehâdât", 22, "Tefsîr", 24/3; Müslim, "Liʿân", 11; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 27; Tirmizî, "Tefsîr", 10; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 451; III, 896, 996, 997-998, 1052, 1053-1054; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 519, 534; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 343; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, II, 476-477; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 522-523; V,

406-407; a.mlf., el-Kâmil, II, 278; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVII, 361-368; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, IV, 170; VI, 12-17; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 606-607; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, II, 131-134; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1387/1967, VIII, 506-511; Sehârenpûrî, Beẕlü'l-mechûd, X, 414; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 39-40; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 170-172, 258, 261, 263-268; Mehmed Sofuoğlu, Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi, İstanbul 1988, X, 4590-4591.

Mehmet Aykaç

HİLÂL b. YAHYÂ

(هلال بن يحيى)

Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ b. Müslim el-Basrî (ö. 245/860)

Hanefî fakihi.

Geniş ilmî birikimi, re'y ve kıyası çok kullanması gibi sebeplerle Hilâlürre'y lakabıyla tanınmıştır. Fıkıh tahsilini, Ebû Hanîfe'nin önde gelen talebeleri Ebû Yûsuf ve Züfer b. Hüzeyl'den yaptı. Irak'ta Hanefî fıkhının otoritelerinden biri oldu ve çeşitli konulardaki görüşleri kendinden sonraki mezhep kaynaklarında yer aldı.

Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Avâne el-Vâsıtî ve Abdülvâhid b. Ziyâd'dan hadis dinleyen Hilâl b. Yahyâ'dan rivayette bulunanlar arasında Bekkâr b. Kuteybe, Bezzâr, Abdullah b. Kahtabe ve Hasan b. Ahmed b. Bistâm gibi önemli kişiler vardır. Az sayıda hadis rivayet etmesine rağmen "galat"ı çok olduğu için zayıf râvilerden sayılmıştır. Hadis tenkitçilerinden İbn Hibbân da rivayetlerinde çok hataya düştüğü için infirâd ettiği hadislerin delil olarak kullanılamayacağı görüşündedir. Hilâl b. Yahyâ Zilkade 245'te (Şubat 860) Basra'da vefat etti.

Eserleri. Şürût ve sicillât ilmini en iyi bilenlerden olan Hilâl b. Yahyâ bu alanda eser veren ilk müellif kabul edilir. Günümüze ulaştığı bilinen tek eseri olan Aḥkâmü'l-vaḳf (Haydarâbâd 1355/1936), Hassâf'ın Aḥkâmü'l-vaḳf'ı ile birlikte sahasında ilk ve en önemli eserlerdendir. Abdullah b. Hüseyin en-Nâsıhî, her iki eseri önce ihtisar edip daha sonra mezhep kaynaklarından bazı ilâvelerde bulunarak el-Cemʿ beyne vaḳfeyi'l-Hilâl ve'l-Ḫaṣṣâf adıyla bir eser kaleme almıştır. Cemâleddin el-Konevî'nin de bu iki kitaptan yaptığı alıntılarla hazırladığı el-Münteḫab min vaḳfeyi'l-Hilâl ve'l-Ḫaṣṣâf adlı bir eseri vardır (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 180, 460; Suppl., I, 292; Sezgin, I, 435-436). Bunlardan başka Burhâneddin et-Trablusî de Hassâf ile Hilâl b. Yahyâ'nın eserlerini ihtisar, cemʿ ve ilâvelerle el-İsʿâf fî aḥkâmi'l-evḳāf adıyla bir eser

kaleme almıştır (Bulak 1292; Kahire 1320; Mekke, ts.). Hilâl b. Yahyâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'ş-Şürûṭ, Kitâbü'l-Ḥudûd, Kitâbü'l-Veṣâyâ, Kitâbü'l-Muḥâvere.

BİBLİYOGRAFYA

Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât, II, 174-175, 177; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, III, 87-88; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 258; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Haydarâbâd 1394/1974, s. 156-157; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 139; Sem'ânî, el-Ensâb, VI, 63; İbnü'l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, III, 178; a.mlf., el-Muntaẓam (Atâ), XI, 339; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 13; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 280; II, 432; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 317; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 241-250, s. 528-529; a.mlf., el-Muġnî, II, 715; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 572-573; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 492-493; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 202-203; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1412/1992, s. 278-279; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 261; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 21, 85; II, 1046, 1411, 1430, 1456, 1470; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 348; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 223; Brockelmann, GAL, I, 180, 460; II, 101; Suppl., I, 292; II, 95; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 510; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 95; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 152; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 315; Sezgin, GAS, I, 435-436; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 28.

Cengiz Kallek

HİLÂLÎ-i ÇAĞATÂYÎ

(هلاليء چغتائي)

Bedrüddîn (Nûrüddîn) Muhammed b. Abdillâh Hilâlî elEsterâbâdî (ö. 936/1529-30)

Mutasavvıf şair.

Kuzeydoğu İran'daki Esterâbâd şehrinde doğdu. Hilâlî mahlası ve Çağatay Türkleri'nden olduğu için Çağatâyî nisbesiyle tanınır. Gençliğinde dönemin önemli

kültür merkezlerinden Herat'a giden Hilâlî burada Ali Şîr Nevâî'nin himayesine girdi ve onun meclisinde yetişti. Nevâî, 897'de (1491-92) kaleme aldığı Mecâlisü'n-nefâʾis'inde onu kabiliyetli, hâfızası kuvvetli, istikbal vaad eden bir genç olarak tanıtır. Tezkire müellifi Ahmed Ali Han, Hilâlî'yi Ali Şîr Nevâî'ye İranlı mutasavvıf şair Abdurrahman-ı Câmî'nin tanıştırdığını söylerse de (Teẕkire-i Maḫzenü'l-ġarâʾib, s. 720) bu bilgiye diğer kaynaklarda rastlanmamaktadır.

Daha sonraki yıllarda Nevâî'nin yardımıyla Sultan Hüseyin Baykara'nın hizmetine giren Hilâlî, sultanın ölümünden sonra Safevîler'le Şeybânîler arasında karışıklıklara sahne olan Herat'ta oldukça sıkıntılı günler yaşadı. Şeybânîler'den Ubeydullah Han'ın Herat'a hâkim olmasından (935/1528-29) sonra onun dostluğunu kazandı. Ancak çok geçmeden kendisini çekemeyenler onun Şiî olduğunu ileri sürerek sultana şikâyet ettiler. Hilâlî bu şikâyet üzerine 936 (1529-30) yılında Ubeydullah Han tarafından idam edildi. Bazı kaynaklarda 935 (1528-29) veya 939'da (1532-33) idam edildiği kaydedilmektedir. İranlı tezkire müellifleri, ömrünün sonlarında Şiîler arasında Sünnî olmakla suçlandığını söyledikleri Hilâlî'nin Şiîlik'le itham edilerek idam edilmesindeki çelişkiye dikkat çekmişlerdir (Sâm Mirza, s. 91). Hilâlî'nin Herat çarşısındaki mezarı 1306 (1889) yılında yeni dükkânların yapımı sebebiyle kaldırılarak Ali Vâiz-i Kâşifî'nin türbesinde onun mezarı yanına nakledilmiştir.

Eserleri. 1. Dîvân. Gazel ve rubâîlerle birkaç kıtadan meydana gelen 894 beyit hacmindeki eser ilk olarak Kanpûr'da basılmış (1883), bu baskı 1912 yılına kadar on iki defa tekrar edilmiştir (FME, I, 479). Divan son olarak şairin Şâh u Dervîş ve Ṣıfâtü'l-ʿâşıḳīn adlı mesnevileriyle birlikte yayımlanmıştır (nşr. Saîd-i Nefîsî, Tahran 1337 hş.). 2. Şâh u Dervîş. Tasavvufî bir mesnevi olup Şâh u Gedâ adıyla da tanınır. Aruzun "fâilâtün müstefʿilün fâilâtün" vezniyle yazılan ve 1345 beyitten meydana gelen eseri şair, Hüseyin Baykara'nın büyük oğlu Bedîüzzaman Mirza'ya takdim etmiştir. Birkaç defa basılan eser (Tebriz 1324 hş.; Amritsar 1333; Tahran 1363 hş., nşr. Hüseyin Kûhî-i Kirmânî) Hermann Ethé tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir (Leipzig 1870). 3. Ṣıfâtü'l-ʿâşıḳīn (Tebriz 1321 hş.; Tahran 1324 hş.; 1334 hş., nşr. Hüseyin Kûhî-i Kirmânî). Aşkın mahiyeti ve sadakat, vefa, cömertlik, cesaret, alçak gönüllülük, edep gibi konuların işlendiği yirmi bölümden meydana gelen mesnevinin her bölümünde konular birer küçük hikâye ile açıklanmıştır. Hilâlî'nin ayrıca Leylâ vü Mecnûn adlı bir mesnevisi olduğu biliniyorsa da eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı hakkında bilgi yoktur. Kaynaklarda bu eserden alınmış bazı beyitlere rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâʾis (trc. Fahrî-yi Herâtî - Hakîmşâh Muhammedi Kazvînî, nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1323 hş., s. 28-29, 242; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 361-362; Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî (nşr. Vâhid-i Destgerdî), Tahran 1317 hş., s. 90-94; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîḫ, Tahran 1347, s. 224; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd-ı Fâzıl), Tahran 1341, III, 109-110; Lutf Ali Beg, Ateşkede (nşr. Caʿfer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 24-25; Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts, s. 782-784; a.mlf., Târîḫ-i Edebiyyât-ı Fârsî (trc. Rızâzâde Şafak), Tahran, 2536/1351 hş., s. 43, 174, 182; Browne, LHP, IV, 234-235; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 233; Îżâḥu'l-meknûn, II, 67; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 409, 625; Rypka, HIL, s. 500-501; FME, s. 478-482; Safâ, Genc-i Süḫan, III, 13-19; a.mlf., Edebiyyât, IV, 432-438; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VI, 367-369;

Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1398, IX, 1294-1295; XII, 23; XV, 45; XVIII, 399; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 267; Ahmed Ali Han Sendilevî, Teẕkire-i Maḫzenü'l-ġarâʾib (nşr. Muhammed Bâkır), İslâmâbâd 1372 hş./1994, V, 720-732; H. Beveridge, "Hilâlî", İA, V/1, s. 483; T. Gandjei, "Hilālī", EI[2] (İng.), III, 388; Abdülhüseyin Şehîdî, "Buḳʿa-i Ḥilâlî-i Çaġatâî", DMT, III, 381-382.

H. Ahmet Sevgi

HİLÂLİAHMER

(bk. KIZILAY).

HİLÂLİYYE

(الهلاليّة)

Kādiriyye tarikatının Muhammed Hilâl b. Ömer el-Hamdânî’ye (ö. 1147/1734) nisbet edilen bir kolu

(bk. KĀDİRİYYE).

HİLÂLÜRRE’Y

(bk. HİLÂL b. YAHYÂ).

HİL‘AT

(الخلعة)

Halife ve hükümdarlar tarafından verilen şeref elbisesi.

Sözlükte “elbisesini çıkarmak, üzerinden çıkardığı elbiseyi başkasına vermek” anlamına gelen hal‘ kökünden türeyen hil‘at, terim olarak halifeler ve hükümdarlar tarafından taltif etmek ve şereflendirmek amacıyla devlet adamlarına ve diğer bazı kişilere giydirilen değerli elbiseyi ifade eder. Dârüttırâzlarda sanatkârâne sırma işlemelerle, özellikle şerit halinde kenar yazılarıyla süslenmiş olan ve hükümdarın isim veya alâmetini (şiar) taşıyan kaftanlar (tırâz*) hükümdar tarafından taltif amacıyla birine hediye edildiğinde hil‘at adını alırdı. Hil‘atin çoğul şekli olan hila‘ ile teşrîf (çoğulu teşârîf, teşrîfât) kelimeleri ise memuriyetin mahiyet ve önemine göre başlık, kemer, hamail, kılıç, at, davul, bayrak ve para gibi birtakım hediyeleri de içine alırdı. Bu elbiselerin rengi devletin benimsediği renkte

olurdu (Abbâsîler’de siyah, Selçuklular’da kırmızı, Fâtımîler’de beyaz).

Eski Türkçe metinlerde hil‘at karşılığında kaftan, kedüt ve ton gibi kelimelerin kullanıldığı görülür. Kutadgu Bilig’de geçen kedüt (II, 135) ve ton (II, 395) Reşit Rahmeti Arat tarafından hil‘at olarak çevrilmiştir. Dede Korkut Kitabı’nda da hil‘atten söz edilir. Aruz’un Kazan’a karşı isyanında yardımlarını sağlamak için bütün beyleri “hil‘atladığı” anlatılır (s. 246). Aynı eserin bazı yerlerinde ise “cübbe ton” (s. 83), “şalvar cübbe çuka” (s. 115) ve “cübbe çuğa çirgab” (s. 224) gibi ifadeler hil‘at karşılığında kullanılmıştır. Aslında hil‘at geleneği Türkler’de İslâmiyet’i kabullerinden önce de vardı ve muhtemelen Çinliler’den alınmıştı. E. Chavannes’in belirttiğine göre Çin imparatorları Türk prenslerine bazan kendi sırtlarından çıkardıkları hil‘atleri verirlerdi (İA, V/1, s. 485).

Eski Yakındoğu kültürlerinden geldiği ileri sürülen geleneğin (EI2 [İng.], V, 6) Mısır’da Firavunlar döneminde mevcut olduğu anlaşılmakta, Ahd-i Atîk’te de hil‘atle yorumlanabilecek bazı ifadeler bulunmaktadır. Hz.

Ya‘kūb çok sevdiği oğlu Yûsuf için özel bir entari (alaca entari, ketônet passîm) yapmış (Tekvîn, 37/3), Firavun da Mısır'ın idarî işlerini törenle Hz. Yûsuf'a tevdi ederken parmağından çıkardığı mühür-yüzüğü onun parmağına geçirmiş ve kendisine ince keten elbise giydirerek boynuna altın zincir takmıştır (Tekvîn, 41/42-43). Bundan başka Filistî Golyat'ı (Câlût) sapan taşıyla öldürüp kesik başını getirdiği zaman Yonatan'ın Dâvûd'a üzerindeki cübbeyi çıkarıp kılıcı, ya-yı ve kuşağı ile birlikte verdiği anlatılır (I. Samuel, 18/4). Herodot da Mısır Firavunu Amasis'in (Ahmose) Lidya Kralı Kroisos'a (Cresus) gönderdiği, üzerinde hayvan tasvirleri bulunan altın sırmalı bir gömlekten söz eder (Târih, III: Thalia, 47).

Genellikle kabul edilen görüşe göre hil‘at geleneği resmen Abbâsîler döneminde başlamıştır. Bununla beraber Hz. Peygamber'in, ünlü kasidesini okumasının ardından bürdesini (hırka) Kâ‘b b. Züheyr'e hediye etmesini (İbnü'l-Esîr, II, 276) İslâm'da hil‘at geleneğinin başlangıcı sayanlar olduğu gibi bu geleneği Emevîler'le başlatanlar ve onların bu âdeti Sâsânîler ile Bizanslılar'dan aldığını söyleyenler de vardır (İA, V/1, s. 484). Corcî Zeydân, halifenin hil‘at verdiği ilk kişinin Abbâsîler zamanında Ca‘fer b. Yahyâ el-Bermekî olduğunu belirtir (Târîḫu't-temeddüni'l-İslâmî, V, 170). Hârûnürreşîd, hilâfet makamına oturduğu gün idarî görev verdiği Ca‘fer'e merasimle hil‘at giydirmiştir. Abbâsîler'de halifenin maiyeti arasına giren ve hil‘ate lâyık görülen erkâna "ashâbü'l-hil‘a" denilirdi. Bu şeref elbisesinin verilmesi belli bir töreni gerektiriyordu. Veliaht, vezir ve eyalet valisi tayin edilenler böyle bir törenle hil‘at giyerlerdi. Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh, 462'de (1070) Vezir Fahrüddevle'nin oğlu Amîdüddevle'ye Beytünnevbe'de düzenlenen bir merasimle hil‘at vermişti. İbn Haldûn, İranlılar'ın İslâmiyet'ten önce bu gibi elbiseleri hükümdarlarının sûretleri veya diğer bazı şekil ve motiflerle süslediklerini, müslüman hükümdarların ise sûret yerine kendi adlarını yahut uğurlu saydıkları cümle ve ibareleri yazdırdıklarını söyler; Emevî ve Abbâsîler'in bu elbiselerin süslü olmasına büyük önem verdiklerini kaydeder (Mukaddime, II, 26-27).

Abbâsî Devleti zayıflayıp merkezî otoritesini kaybedince bazı hânedanlıklar kuran emîrler de kendilerini meşrû saydırabilmek için halifelerden menşur, altın işlemeli siyah atlas elbise, murassa‘ kabzalı kılıç, altın bilezik, gerdanlık, altın toka, altın eyerli at, üzerinde beyaz yazıyla halifenin adı

yazılı siyah bayrak ve hilâfet arması taşıyan daha başka şeyler almışlardır. Tâhirîler, Saffârîler ve Sâmânîler'de de görülen söz konusu âdet, Gazneliler'de özellikle Mahmûd-ı Gaznevî'den başlayarak büyük önem kazanmıştır. Gelenek Fâtımîler, Selçuklular, Hârizmşahlar, Eyyûbîler ve Memlükler gibi İlhanlılar, Altın Orda Hanlığı ve Timurlular'la Hindistan'da kurulan çeşitli Türk devletlerinde de bazı değişikliklerle sürdürülmüştür.

Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ın 442'de (1050) hil'atler gönderdiği bilinmektedir. Ayrıca Tuğrul Bey 449 (1057) yılında Bağdat'a geldiğinde âdete uyarak Halife Kāim-Biemrillâh'tan saltanat için izin almış ve kendisine hil'at olarak yedi siyah cübbe giydirilip başına altın sırmalı siyah sarık sarılarak altın bir gerdanlıkla iki bilezik takılmış, kını altınla müzeyyen bir kılıç kuşatılmış ve kendisine bir ahidnâme verilmiştir. Daha sonra da altın eyerli bir ata bindirilerek yolcu edilmiştir (İbnü'l-Esîr, IX, 633-634; Kalkaşendî, III, 293-294). Tuğrul Bey de halifenin elçisi Ebû Bekir et-Tûsî'ye hil'at vermişti (Bündârî, s. 4).

Sultanlar halifelerin gönderdiği hil'atlere çok önem verirlerdi. Sultan Alparslan tahta çıkınca Abbâsî halifesine elçi göndererek adına hutbe okunmasını, para bastırılmasını ve kendi alâmetlerini taşıyan "sultânî hil'atler" imal edilmesini istedi. Dârüttırâzların kurulmasını gerektiren bu son istek, Abbâsî hazinesi o günlerde bunu karşılamaya müsait olmadığı için gecikmeyle yerine getirilebildi (Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, s. 86). Bir an önce hazırlanıp gönderilmesi hususunda ısrar edildiğini gösteren yazışmalardan anlaşıldığına göre hil'atlere sahip olmak, bir hükümdarın hükümranlığının ve otoritesinin başlıca unsurlarından biri sayılmaktaydı. Hil'atler için tesis kurma ve bunları hazırlatma işi ise halifeye aitti. 480 (1087) yılında Halife Muktedî-Biemrillâh, Sultan Melikşah'ın kızıyla evlenmesi münasebetiyle bütün Selçuklu emîrlerine ve Melikşah'ın hanımına hil'atler göndermişti (İbnü'l-Esîr, X, 161). Selçuklu sultanına hil'at gönderilmesi işi daha sonra da sürdürülmüştür. Selçuklu sultanları halifenin gönderdiği hil'atleri devlet erkânına, vasal hükümdarlara ve lutuflarına mazhar olan başka kişilere verirlerdi. Hükümdarlar bağımsız da olsalar meşruiyetlerinin tasdiki için diğer alâmetlerle birlikte hil'atlerini halifeden almak zorundaydılar. Meselâ 1061 yılında Batı Karahanlılar'dan İbrâhim Tamgaç Buğra Han'a ve 1103 yılında da Doğu Karahanlılar'dan

Ahmed Han'a dönemlerinin halifelerince hil'at verilmiştir. Hil'at geleneğinin Karahanlılar'da İslâmiyet'i kabullerinden hemen sonra başladığı söylenebilir. Hârûn Buğra Han 992'de hastalanınca Mâverâünnehir'den ayrılırken Buhara vilâyetinin idaresini bıraktığı Abdülazîz b. Nûh b. Nasr'a hil'at giydirmişti (Genç, s. 154).

Hil'atler çok defa bir tek elbiseden ibaret olmayıp cübbe, fereciye, sarık gibi diğer giyim eşyasının yanında altın veya gümüş eyerli at, bayrak, kös, hatta çadır şeklinde olabilmekteydi (Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, s. 84-87). Sultan Alparslan, Mekke Emîri Muhammed b. Hâşim'e Abbâsî halifesi ve Selçuklu sultanı adına hutbe okutması üzerine hil'atlerle birlikte 30.000 dinar para göndermişti (İbnü'l-Esîr, X, 61).

Bu gelenek Anadolu Selçukluları zamanında da devam etmiştir. I. Alâeddin Keykubad'ın tahta geçtiğini öğrenen Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh, Şehâbeddin es-Sühreverdî'yi hükümdarlık hil'ati, menşur, sultanlık kılıcı ve diğer hâkimiyet alâmetleriyle Konya'ya gönderdi. Şehrin kadı, âlim, derviş ve ahîleri elçiyi Zincirli denilen mevkiye kadar giderek karşıladılar; sultan da hilâfet makamını tebcil için hassa askerleriyle birlikte elçiyi karşılamaya

çıktı. Sühreverdî, ertesi gün sarayda halifenin hil'atini Sultan Alâeddin Keykubad'a giydirdi ve başına sarığını koyup ona adaletten ve şeriattan ayrılmamasını tavsiye etti (İbn Bîbî, I, 248-251).

Selçuklular'da yeni sultan biattan sonra beylere, vezirlere ve diğer devlet erkânına hil'at giydirirdi. I. İzzeddin Keykâvus, savaşta gösterdiği kahramanlık sebebiyle Necmeddin Behramşah'a özel bir hil'at vermişti (a.g.e., I, 156). Sultanlar tahta çıktıklarında bir nevi yeniden tayin anlamında hil'atleri yenilerlerdi. Bu geleneğin Anadolu Selçukluları'nda da devam ettiği görülmektedir. Alâeddin Keykubad tahta çıkınca merasime katılmaları için uç beylerine ferman yollayıp başşehre gelmelerini emretmiş, onlara ikramda bulunduktan sonra hil'at ve menşurlarını yenileyerek yerlerine göndermiştir (Turan, s. 329). Sultan ayrıca o dönemin meşhur simalarından Kemâleddin Kâmyâr'a teşrîf-i hâs, 1000 kızıl dinar, beş yük katırı, on at ve beş köle vermişti (İbn Bîbî, I, 290).

Hil'at sadece müslümanlara değil gayri müslim devlet adamlarına da

verilmiştir. 248 (862) yılında Abbâsî Halifesi Müstaîn-Billâh'ın emriyle İrmîniye Valisi Ali b. Yahyâ, isyana katılmayıp devletin menfaatlerini korumuş olan Bagrat sülâlesinden Aşot'u "işhanlar işhanı" unvanıyla taltif edip kendisine hil'at giydirmiştir. Daha sonra aynı yere vali tayin edilen Îsâ b. Şeyh eş-Şeybânî'nin tavsiyesi üzerine 269'da (882) Halife Mu'temid-Alellah da Aşot'a kral unvanı tevcih ederek Bağdat'tan taç ve hil'at göndermiştir (İA, IV, 319). Selâhaddîn-i Eyyûbî de kendisine gelen İngiliz elçisine hil'atler giydirmişti (Ebü'l-Ferec, II, 455).

Abbâsî hil'atleri sınıflarına göre 300, 100, 30 dinar değerindeydi (Sâbî, s. 98-99). Çok kıymetli kumaşlardan yapılan, üzerindeki süslemeleri ve rengârenk görünümleriyle gözleri kamaştıran bu şeref elbiseleri bazan başlı başına bir servet teşkil ederdi (İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf, s. 161, 164).

Fâtımî halifeleri de ihtişamlı günlerinde devlet adamlarına ve saraya yakın kişilere hil'at verme geleneğini sürdürmüşlerdir. Mısır'da gelişmiş olan dokumacılık, Kâbe örtüsü ve hil'at geleneğiyle daha ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Nil deltası dârüttırâzların yoğunlaştığı bölgeydi. Günümüze ulaşan hil'atlerin çoğu Fâtımî ve Memlük dönemlerine aittir. Bu hil'atlerde yer alan ve ipekle işlendiği için zamana kumaşından daha çok dayanmış olan şeritler halindeki yazılarda sırasıyla besmele, halife için bereket ve uzun ömür duası, üretildiği dârüttırâz ve nâdiren dokuyan ustanın adı görülmektedir. Hil'atler "hizânetü'l-kisvât" denilen depolarda muhafaza edilmekteydi. Bunlar da "hizânetü'l-bâtıne" ve "hizânetü'z-zâhire" olmak üzere iki kısma ayrılırdı. Halifenin elbiselerinin bulunduğu birinci kısmı bir kadın idare ederdi. Halife tarafından yazlık ve kışlık olarak yılda iki defa devlet erkânına verilen elbiselerle bayram, tayin, kabul gibi vesilelerle ihsan edilecek elbiselerin saklandığı hizânetü'z-zâhire ise yüksek dereceli bir memurun yönetimindeydi. Makrîzî, hizânetü'l-kisvât ve burada bulunan elbiselerin özellikleri hakkında bazı bilgiler vermektedir (el-Ḫıṭaṭ, I, 409-413).

Memlükler'de hil'atle ilgili olarak özellikle Makrîzî, İbn Fazlullah el-Ömerî ve Kalkaşendî'nin eserlerinde geniş açıklamalar bulunmaktadır. Memlükler'de hil'at alacak olanlar üçe ayrılmaktaydı; bunlar "erbâbü's-süyûf" denilen askerler, "erbâbü'l-aklâm" denilen bürokratlar ve ulemâdan

ibaretti. Üst derecedeki asker ve bürokratlara, altın tırâzlı kırmızı ve sarı atlastan yapılarak ipekle işlenmiş ve kürk ilâve edilmiş çeşitli libaslarla başlık, altın kemer, kılıç, altın veya gümüş eyerli at verilirdi. Rütbe ve derecelere göre tevdi edilen hil‘atlerin kaliteleri ve sayıları da değişirdi. Meselâ ulemânınki genellikle beyaz ve yeşil pamuklu veya yünlü kumaştan mâmul, bol yenli ve tırâzsız olurdu. Uzak bir yerden misafir olarak gelme veya misafirliğin sona ermesi, affedilme, sağlığına kavuşma, evlenme ve doğum gibi olaylar da hil‘at vermek için birer vesileydi. Hil‘at ve diğer hediyeleri reddetmek ise büyük bir suçtu ve bu hareket açık bir düşmanlığı gösterirdi. Hille Emîri Dübeys b. Ali b. Mezyed el-Esedî’nin kendisine verilen gümüş eyerli atı, Ahvaz hâkimi Hezâresb’e altın eyerli at verildiğini söyleyerek reddetmesi Halife Kāim-Biemrillâh’ın ağırına gitmiş ve kendisine İmam Şâfiî’nin, “Hiç kimseye lâyık olduğundan fazlasını vermem” sözüyle cevap göndermiştir. 578 (1183) yılında Sincar’ın muhasarası sırasında Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin yanına gelen Ahlatşah’ın elçisi de hil‘at ve hediye kabul etmemesi sebebiyle tenkitlere mâruz kalmıştır (Şeşen, s. 122). Memlükler’de kadılara ipek hil‘at verilirdi. Ancak bazı din adamları haram olduğu gerekçesiyle bunları almamışlardır. Meselâ Mısır Kadısı Takıyyüddin b. Dakīkul‘îd, Memlük Sultanı Lâçin’in kendisine gönderdiği ipek hil‘ati kabul etmemiş, sultan da sebebini haklı bulduğu için değiştirilmesini emretmişti (Süyûtî, II, 168).

BİBLİYOGRAFYA

Herodotos, Târih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, s. 188 [III. Kitap: Thalia, 47]; Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ẖilâfe, s. 93-99; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 125-138; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1988, II, 135, 395; Dede Korkut Kitabı (nşr. Muharrem Ergin), Ankara 1958, I, 82-83, 115, 176, 224, 246; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, I, 163, 246; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme, bk. İndeks; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye (Lugal), s. 28; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 276; IX, 633-634; X, 61, 161; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mir’âtü’z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 115-116; İbn Bîbî, el-

Evâmirü’l-alâiyye (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; Ebü’l-Ferec, Târih, II, 455; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-aḫbâr, s. 14, 21, 29; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Eymen), s. 69-72; a.mlf., et-Taʿrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 161, 164; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zâkir Kadirî Ugan), İstanbul 1988, II, 26-29; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), III, 293-294; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 409-413; II, 227-228; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, II, 168-169; C. Zeydân, Târîḫu’t-temeddüni’l-İslâmî (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1902-1906, I, 136, 146 vd.; V, 170 vd.; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (İstanbul 1931; haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1986, s. 186-189; a.mlf., “Hil’at”, İA, V/1, s. 483-486; Barthold, İslâm Medeniyeti (İstanbul 1940), Ankara 1984, s.124-125; M. Abdülazîz Merzûk, ez-Zuḫrufetü’l-mensûce fi’l-aḳmişeti’l-Fâṭımiyye, Kahire 1942, s. 21-24, 49-51; E. Lévi - Provençal, Histoire de l’Espagne musulmane, Paris-Leiden 1950-67, II, 129-130; III, 45; L. A. Mayer, Mamluk Custume, Geneva 1952, s. 56-64; Abdülmün‘im Mâcid, Nüẓumü’l-Fâṭımiyyîn ve rusûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1955, II, 14-17, 54-63; Uzunçarşılı, Medhal, s. 2-3; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 32, 35-37; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 81-82; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III: Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1992, s. 84-87; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 1981, s. 154-155; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 122; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 329-330; Hakkı Dursun Yıldız, “10. Yüzyılda Türk-Ermeni Münasebetleri”, Tarih Boyunca Türklerin Ermeni Toplumu ile İlişkileri Sempozyumu (Erzurum-1984), Ankara 1985, s. 30-31; Bedr Abdurrahman Muhammed, Rusûmü’l-Ġazneviyyîn, Kahire 1987, s. 42-44, 64, 87; P. L. Baker, “Islamic Honorific Garments”, Costume The Journal of the Costume Society, London 1991, s. 25-28; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü’l-Fâṭımiyye, Kahire 1413/1992, s. 153, 192, 233-234, 373; Mehmet Şeker, İbn Battuta’ya Göre Anadolu’nun Sosyal-Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahîlik, Ankara 1993, s. 44-45; Güller Nuhoğlu, Beyhaki Tarihi’ne Göre Gazneliler’de Devlet Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 76, 78-80, 130, 145, 183, 185, 188, 210, 215, 216;

F. W. Buckler, “Two Istances of Khil‘at in the Bible”, Journal of Theological Studes, XXIII (1922), s. 197 vd.; Pakalın, I, 833-834; Streck - [Mükrimin Halil Yınanç], “Ermeniye”, İA, IV, 319; A. Grohmann, “Tırâz”, İA, XII/1, s. 239, 242; N. A. Stillman, “Khil‘a”, EI² (İng.), V, 6-7.

Mehmet Şeker

Osmanlılar’da Hil‘at.

Osmanlılar’da hil‘at giydirme geleneğine, aynı zamanda hânedanın meşruiyetinin ve ona bağlılığın bir işareti olması sebebiyle çok önem verilmiş, maddî sıkıntı içine düşüldüğü dönemlerde bile uygulanması sürdürülmüştür. Çeşitli devlet görevleri verilenlere veya bu görevler kapsamındaki yetkileri tasdik edilenlere, padişaha bağlılıklarını gösterenlere ve taltif edilmek istenen kimselere takdir, tebrik veya teşvik için (bazılarına da te’dib gayesiyle) hil‘atler giydirildiği bilinmekte, bunun bazan da cülûs bahşişleri içinde yer aldığı görülmektedir. Özellikle resmî törenler ve sûr-ı hümâyun gibi şenlikler hil‘at verilmesi için önemli vesilelerdi. Hil‘atler giydirilme sebeplerine bağlı olarak “arz hil‘ati, ulûfe hil‘ati, vedâ hil‘ati, umum hil‘ati” gibi adlarla anılıyordu. Öte yandan bu uygulamaya in‘âm nazarıyla bakılmakla birlikte, yine taltif amacıyla yılda bir veya birkaç defa verilen (genellikle kışlık ve yazlık), resmî kayıtlara “âdet” olarak geçirilen hil‘atler de vardı. Bunlar sonradan daha ziyade nakde dönüştürülmüştür (hil‘at-bahâ).

Daha önceki çeşitli devletlerde olduğu gibi Osmanlılar’da hil‘atin eş anlamlısı olarak kullanılan teşrif kelimesi sadece hil‘ati değil hil‘atle birlikte verilen diğer hediyeleri de ifade ederdi. Elçilere, bazı muteber misafirlere, Kırım hanı ile Eflak ve Boğdan voyvodalarına yapılan aynî ve nakdî yardımlarla birlikte verilen hil‘ati ifade için “teşrîf”, sefere davet maksadıyla Kırım hanına, seferdeki başarıları dolayısıyla serdarlara, ulûfe dağıtımı sonrası sadrazama hil‘atle birlikte gönderilen hatt-ı hümâyun, kılıç, hançer, para ve benzeri şeyleri ifade için de “teşrîfât” kelimesi kullanılmıştır (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 398). Hil‘at vermenin, veren kişinin kendi üzerinden çıkardığı elbiseyi başkasına giydirmesi şeklinde yapılan uygulamasına da rastlanır (Silâhdar, II, 548). Hil‘at terimi zaman zaman

yalnız hediye edilen elbiseleri kapsamına almıştır. Padişah kızlarının (Sultan) nikâh akdi dolayısıyla sultan ve damat tarafından sadrazama, şeyhülislâma, elçilere ve diğer devletlerin hükümdarlarına gönderilen hediyeler arasında bulunan hil'atler bunlardandır. Sadrazamın padişaha sunduğu kürkler için ise hiçbir zaman hil'at kelimesi kullanılmamıştır.

Osmanlılar'da devlet adına verilecek olan hil'atler hazarda padişah, sadrazam, dârüssaâde ağası, defterdar ve valiler, seferde ise serdâr-ı ekrem ve serdarların huzurunda giydirilirdi (a.g.e., II, 104). "Huzurda giydirilme" ifadesi, her zaman giyme işleminin ilgili şahsın huzurunda yapılması değil bazan da giymenin ardından huzura çıkılması anlamına gelirdi. Özellikle padişah tarafından hil'at giydirilenler padişahın huzuruna çıkarak yer öpme merasimini (bûs resmi) yerine getirirlerdi. Bu şekilde hil'at verilmesi verenin hizmetinde bulunmak veya ona tâbi olmak demekti. Dolayısıyla söz konusu görevlilerden her biri ancak kendilerinden daha alt mevkide bulunanlara hil'at giydirebilirlerdi. Meselâ sadrazam tarafından şeyhülislâma verilecek hil'at giydirilmez, bir bohça içerisinde takdim edilirdi. Ayrıca vâlide sultan, sultan ve damatlarla vezirler ve diğer devlet erkânının verdikleri hil'atlerin büyük çoğunluğu devlet hazinesinden değil kendi hazinelerinden çıkarılmaktaydı. Sadrazamın, görev tevcihi veya ulûfe dağıtılmasından sonra padişah tarafından kendisine gönderilen kürkü o anda yapılan bir merasimle giymesi âdet olduğu gibi diğer kimselerin gönderdiği kürkleri de getirenin yanında hemen giymesinin bir nezaket ifadesi olduğu anlaşılmaktadır (Râşid, II, 547).

Vilâyetlerde ve sefer esnasında orduda çok çeşitli yerlerde hil'at giydirme merasimi icra edilmekle beraber İstanbul'da XVII. yüzyılın sonlarına kadar saray, daha sonraki tarihlerde de Paşakapısı bu iş için ana merkez olmuştur. Ancak gerek saray gerekse Paşakapısı içinde, daha önceki bazı devletlerde görüldüğü gibi hil'atlerin giydirilmesi için özel bir mekân (meselâ Gazneliler'de câmehâne) yoktu. Fakat hil'atin hangi sebeple kimlere verileceği ve nasıl bir tören yapılacağı belirlenmişti. Sarayda Kubbealtı'nda bulunan hazine önü, Bâbüssaâde arası, Bâbüssaâde önündeki binek taşı avlusu, Has Oda ve çeşitli kasırlar, Bâbıâli'de Arz Odası, divanhâne ve misafir odası hil'at törenlerinin gerçekleştiği mekânlardı. Bazı özel şartlarda "tahta perde verâsında" da (tören yapılmaksızın) hil'at giydirildiği olurdu.

Özellikle görev tevcihi sebebiyle yapılan hil‘at giydirme törenleri, hem geniş kitleye hitap etmesi hem de şeklinin tayin edilmiş olması (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 516) bakımından önemliydi. Zira şâkirdlik gibi çıraklık mahiyetindeki görevler dışında tayin edilen her memura hil‘at giydiriliyordu. Hatta aynı görevin vekâletinden asaletine geçiş de hil‘at verilmesini gerektiriyordu. Tevcîhat sebebiyle kimlerin padişah huzurunda hil‘at giyecekleri tesbit edilmişti. Bunların ayrıca sadrazam huzurunda tekrar hil‘at giymeleri âdetti (Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 529). Vezirler, yeniçeri ağası, defterdar, reîsülküttâb, nişancı, defter emini, çavuşbaşı, sipahiler ağası, silâhdarlar ağası, yeniçeri efendisi, kul kethüdâsı, rûznâmçe-i evvel, mîrâhur-ı evvel, mîrâhur-ı sânî, kapıcılar kethüdâsı, mîralem ve cebecibaşı ağalar hil‘atlerini, tayinlerini takip eden ilk arz sırasında Bâbüssaâde arasında giyerek Arz Odası’nda padişah huzurunda yer öperlerdi. Sadrazam ve defterdara ulûfe tevzii dolayısıyla verilen hil‘atler de aynı şekilde Bâbüssaâde arasında, sadrazama ilk arzında verilmesi mûtat olan kapaniçe ise Bâbüssaâde önündeki selâm taşında giydirilirdi. Tayinleri takip eden ilk arz sırasında hil‘at giyenlerle ulûfe tevzii dolayısıyla hil‘at giyen defterdar hil‘atlerini arz dönüşü giydikleri yerde çıkarırlarken sadrazam ulûfe hil‘atini arzdan sonra divanhânede divan görevlilerinin kendisini tebrik için yaptıkları etek öpme (dâmen-bûs) resminden sonra çıkarır ve teşrifatçı efendi bu kürkü Devât Odası’nda mehterbaşına teslim ederdi. Arza girmesi kural olduğu halde burada hiçbir sebeple kazaskere hil‘at giydirilmezdi. Önceleri şeyhülislâmlar divanda, kazaskerler Has Oda gibi bir yerde padişahın elini öperek hil‘at giyerlerdi; bu usul bir ara terkedilmiş ve Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi’nin şeyhülislâmlığında tekrar yürürlüğe konulmuştur (Zeyl-i Ravzatü’l-ebrâr, s. XXV, 75). Daha sonraki tarihlerde kazaskerler şeyhülislâm konağında hil‘at giymişlerdir.

Münferit tevcihler dışında cülûs ve sefer dolayısıyla ve şevval ayındaki genel tayinler sırasında yeni görev alan veya yerinde kalan kimselere hil‘at giydirilir ve buna “umum hil‘ati” denilirdi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 21, 90). Umum hil‘atlerinin Paşakapısı’nda giydirilmeye başlanmasından sonra da yine aynı şekilde şeyhülislâm, vezirler, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, nakîbüleşraf ve İstanbul kadısının hil‘at törenleri bizzat sadrazamın huzurunda Arz Odası’nda, diğerleri ise divanhânede yapılırdı. Eflak ve Boğdan voyvodaları ile beylerbeyi tevcihlerinde tayin edilen

kişinin başşehirde bulunmaması durumunda onların kapı kethüdâlarına hil'at giydirilmek suretiyle görevleri ilân edilirdi. Sefer sebebiyle merkezde

yapılan tevcihat yanında sefere memur edilen beylerbeyiler de askerleriyle orduya dahil olduklarında hil'at giyerek yerlerini alırlardı (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 537). Elçilere giydirilen hil'atler de protokol bakımından önemliydi. Saraya gelen elçiler hil'atlerini divandan sonra hazine önünde giyer ve arza girerek yer öperlerdi. Bâbıâli'de önde gelen elçilik erkânına ve mihmandarına sadrazamın huzurunda, diğer maiyet mensuplarına ise misafir odasında hil'at giydirilirdi.

Hil'at giydirilmesini gerektiren iki sebep aynı zamana rastlarsa merasimler üst üste ve her biri yine kendi kuralı gereğince yapılırdı. Meselâ sadrazam ve defterdar, ilk arzlarının ulûfe tevzii gününe tesadüf etmesi halinde ikişer hil'atle arza girerlerdi. Sadrazama Bâbüssaâde'ye varmadan selâm taşında taşra hazinedarbaşısı kapaniçesini, Bâbüssaâde aralığına vardığında iç hazinedarbaşısı kapaniçesinin altına ulûfe kürkünü giydirirdi (Abdullah Nâilî Paşa, vr. 49b). Bu hil'atlerin büyük bir kısmı resmî günlerde ve merasimler sırasında giyilirken bir kısmı ancak belirli merasimlere mahsustu.

Devlet memurlarının kıyafetleri rütbe ve görevlerinin özelliklerine göre değişiyordu. Protokole dahil olan ricâlin normal günlerde, alelâde merasimlerde ve önemli törenlerle büyük alaylarda giymek için üç ayrı kıyafetleri vardı; dolayısıyla bunlara giydirilecek hil'atler de memuriyetlerine göre farklı idi. Başta sadrazam olmak üzere üst seviyedeki bazı görevlilere verilecek hil'atlerin cinsleri değişebiliyordu. Bunlara hangi sebeple ne tür hil'at verileceği önceden tesbit edilmişti. Elçi ve misafirlerin hil'atlerinin cinsini tayinde şahsın mevkii ve yüklendiği görev belirleyicilik açısından önemliydi. Herkesin giyeceği hil'at türü belli olduğundan sadrazam ve padişah huzurunda aynı kişilere aynı sebeplerle verilen hil'atler de genellikle aynı olurdu. Fakat özellikle elçilere XVIII. yüzyıldan itibaren zaman zaman padişah huzurunda daha iyi cins hil'atler giydirilmiştir.

Kuruluştan itibaren imal edildiği kumaş cinsine göre çeşitleri olan hil'atlerin memurların derecelerine göre farklı türlere ayrılması daha

sonraki tarihlerde gerçekleşmiştir. Kumaş ve cinslerinin zamanla çoğalması bu türleri zenginleştirmiş ve derecelendirilmesini kolaylaştırmıştır. XVII. yüzyıldan sonra pek görülmeyen, fazla ikramda bulunmak üzere iki hil'atin birlikte giydirilmesi âdeti de çeşitlerin henüz yeterince zenginleşmemesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde sonraki tarihlerde malî sebeplerle yapılan bazı kısıtlamalar dolayısıyla, meselâ kürk yasağından sonra bazı kimselere verilecek yeni hil'atlerin eskisinin değerini taşımasına dikkat edilmiş ve bunu sağlamak için sırma işlemeler, inci ve murassa kopçalar kullanılmıştır.

XVII. yüzyılın başlarında Amasya kemhâsı ve diğer kumaşlar yanında daha ziyade serâserin mükemmel, âlâ, evsat, kuşaklık, kârhâne, İstanbul gibi çeşitlerinden imal edilen "câme-i mîrâhurî"ler hil'at olarak verilmiş ve bunlar kumaşın cinsine göre "câme-i mîrâhurî anserâser-i kuşaklık" şeklinde adlandırılmıştır (BA, KK, nr. 666). Aynı yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarında hil'atlerin muhtemelen serâser cinslerinden isimlerini alan mükemmel, âlâ, evsat, kuşaklık, kârhâne, İstanbul ve altunum-gümüşüm gibi çeşitleri görülmektedir (BA, KK, nr. 667). Yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise kuşaklık, âlâ, altunum-gümüşüm, serenk adlarıyla hil'at türleri azalmış ve kürklerin kaplanmasında da kuşaklık kumaş kullanılmıştır (BA, KK, nr. 668). Kısa bir müddet sonra "has" denilen yeni bir cins hil'atin ortaya çıkışı ile hil'at türleri ve fiyatları aşağıdaki şekilde belirlenmiştir:

XVIII. yüzyıla gelindiğinde kuşaklık tek türe dönüşmüş ve has da hil'at çeşitlerinin atîk ve cedîd olarak ikiye ayrılması sırasında değer kaybederek âlânın altına düşmüştür; altunum-gümüşüm ise pek kullanılmamıştır. Ayrıca yine XVII. yüzyılın sonlarında özellikle ilmiye mensuplarına verilen çuha ve sof feracelerle XVIII. yüzyılın ikinci yarısında kürklerin kaplanmasında da kullanılan "kumâş-ı hân-ı cedîd" görülmeye başlanmıştır.

Yüksek rütbeli devlet erkânına hil'at olarak genellikle samur, kakum ve sincap gibi kürkler verilirdi. Siyah tilki kürkü çok değerliydi ve yalnız padişaha mahsustu; ancak padişah tarafından fevkalâde taltif amacıyla sadrazama, çok ender bazı durumlarda da diğer kimselere verilmiştir (D'Ohsson, s. 91-92). Kürklerin fiyatları ve dolayısıyla kaliteleri giydirileceği şahsa göre belirlenmişti. XVII ve XVIII. yüzyıllarda çeşitli

görevliler için satın alınacak samur kürk fiyatları 300 ile 1000 kuruş arasında değişmekteydi. XVIII. yüzyılın başlarında bu kürklerin vezirler için 600, kazaskerler ve mîrâhur-ı evvel için 450, nakîbüleşraf, İstanbul kadısı ve bostancıbaşı için 350 kuruşa, diğer kişiler için de rütbelerine göre kıyas yoluyla satın alınması nizama bağlanmıştır (BA, İbnülemin-Hil'at, nr. 458). Hil'at cinslerinde yapılan her değişiklikte kime hangi cinsin giydirileceği yeniden tesbit edildiği gibi XVIII. yüzyılda malî sebeplerle bu konuda bazı kısıtlamalara da gidilmiştir. Bu arada elçilere kürk yerine hâssü'l-hâs giydirilmesi esası getirilmiştir. Ancak gerekli görülen durumlarda yine kürk verilmesi usulü sürdürülmüştür.

XVI. yüzyılda hil'atlerin en çok verildiği merasim olan sûr-ı hümâyunlarda dağıtılan hil'at sayısı dört bine ulaşırdı (Selânikî, I, 168-169). 1099 (1688) yılının son sekiz aylık hil'at sarfiyat ortalaması 251, 1173 (1759-60) yılı sarfiyatının aylık ortalaması ise 160'tır (BA, KK, nr. 694). Şevval ve zilhicce aylarındaki sarfiyatın ramazan ve kurban bayramları dolayısıyla artışı dikkat çekmektedir. XVII. yüzyılın sonlarında aylık hil'at masrafı meselâ 1094 yılı Muharrem ayı (Ocak 1683) için 2.298.025 akçe (= 19.150 kuruş), Safer ayı (Şubat 1683) için 3.328.660 akçedir (= 27.739 kuruş; BA, KK, nr. 684). Bu sonuçlardan anlaşıldığına göre XVIII. yüzyıldan itibaren hem giydirilen hil'at sayısı azaltılmış hem de fiyatları düşürülmüştür.

Sarayda "hayyâtîn-i hil'at" denilen özel terziler bulunur ve bunlar ilk zamanlarda hil'atleri Hazîne-i Âmire'den aldıkları kumaşlardan dikerlerdi; hatta sefer sırasında bir kısmı orduya katılırdı. Fakat zamanla bunların sayısı ve dolayısıyla imalâtları azalmış ve hil'atler daha ziyade dışarıdan satın alınmıştır (BA, KK, nr. 672, 683, 684). Saraydaki hassa ve hil'at terzilerinin sayısı XVI. yüzyıl sonlarında 478, XVII. yüzyılın başlarında 319 iken aynı

yüzyılın sonlarında 217'ye düşmüştür. Hil'atler Kubbealtı'nın yakınında bulunan Bîrûn Hazinesi'nde muhafaza edilirdi. Hazinedarbaşının nezâretindeki bu hazine iki kısımdı. Hil'atlere ait kısım kaftancıbaşının, kırtasiye ve kumaşlara ait kısım ise hazinedarbaşının sorumluluğunda idi. Hazinenin ayrıca hâzin-i Bîrûn denilen görevlileri vardı ve bunların XVII. yüzyıl sonlarındaki sayısı dörttü. Hazinenin gelir kayıtları başmuhasebe ve rûznâmçede, masraf kayıtları ise -hazineden hil'at çıkışı teşrifat kaleminde

yapıldığı için-XVI. yüzyıldan 1099'a (1688) kadar Teşrifat Masraf Rûznâmçe Defterleri'nde veya yine Teşrifat Nezâreti'nde tutulan müstakil kaftancıbaşı masraf defterlerinde yer almıştır. Bu şekilde gelir ve masraf kayıtlarının ayrı kalemlerde olması muhasebe hesaplarının yapılmasını güçleştirmiş, fakat sonradan masraf hesapları da rûznâmçeye bırakılmıştır. Ayrıca önceleri ancak devir teslim sırasında veya satın alınacak hil'at sayısını belirlemek amacıyla hazine mevcudunu tesbit için yapılan muhasebe hesapları sonradan yıllık olarak düzenli bir şekilde tutulmuştur.

Hil'at mübâyaalarında taşra hazinesi yetkililerinden başka özellikle münferit alımlarda çok çeşitli kimseler görevlendirilmiştir; bunların bir kısmının hil'at giydirilecek şahsın adamları olduğu anlaşılmaktadır. Önceden verilmiş hil'atlerin daha sonra tekrar hazinece satın alındığı da görülmektedir. Hil'atler hazineden hemen giydirilmek, padişah ve sadrazam hazinelerinde ihtiyat olarak bulundurulmak veya gerektiğinde giydirilmesi için ordu ve eyaletlere topluca gönderilmek üzere çıkarılırdı. Padişah ve sadrazam hazinelerine taşra hazinesinden gerekli hil'atlerin alınması, muhafazası ve giydirilmek üzere hazırlanması için ayrı görevliler vardı. Padişah adına Enderun'da bulundurulan siyah tilki, samur gibi değerli kürk ve hil'atlerin muhafazası ile kapaniçecibaşı, taşra hazinesinden hil'at alımı, muhafazası ve giydirilmek üzere hazırlanması ile Enderun Hazinesi hazinedarbaşısı ve kethüdâsı görevli iken sadrazam dairesinde bu işlerle hâzin-i hil'at ve kaftan ağası gibi memurlar ilgilenmekteydi.

Hil'at giydirme âdeti II. Mahmud zamanından başlayarak aşamalı biçimde kaldırılmıştır. 1237 (1822) yılında ulemâ ve vüzerâya mahsus bol yenli kakumlar dışında kürk giyilmesi yasaklanırken (Cevdet, XII, 45) aynı yıl içinde bazı merasimler sırasında giydirilecek çoğu kürk olan hil'atler yavaş yavaş terkedilmiş, 6 Şevval 1244 (11 Nisan 1829) tarihli elbise nizamnâmesiyle memurların kıyafetlerinde değişiklik yapılırken göreve tayinlerde hil'at giydirme âdetinden vazgeçilmiştir. Ancak bununla hil'at giydirme geleneği tamamen ortadan kalkmamış, bazı özel durumlarda Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam etmiştir. Meselâ II. Mahmud 1831-1837 yılları arasında çıktığı yurt içi gezilerinde ileri gelenlere verdiği değerli hediyelerin yanında kendilerine hil'at de giydirmiştir (Özcan, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, s. 364, 365, 370, 374, 375). Aynı şekilde Sultan Abdülmecid de 1844'te yurt içinde yaptığı bir seyahat sırasında

verilmek üzere rütbeli ricâl için nişanlar, ilmiye mensupları ve başka milletlerin din adamları için de hil'atler hazırlatmıştır (BA, İrade-Dahiliye, nr. 4335). Mekke emîri ve diğer bazı görevlilere ise her yıl surre emini ve kaftan ağası ile hil'at gönderilmesi usulü devam ettirilmiştir. Hil'atin doğu eyaletlerindeki ilgası daha yavaş ve daha geç gerçekleşmiştir. Özellikle aşiretlerin çok olduğu Musul, Şehrizor ve Bağdat gibi bölgelerde bunun hoşnutsuzluğa yol açabileceği endişesiyle uygulamanın yavaş yavaş gerçekleştirilmesine dikkat edilmiştir. Zira hil'atler, daha çok göreve tayinleri sebebiyle buralardaki memurlara değerli at gibi hediyeler veren aşiret bey ve ağalarına giydiriliyordu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.AMD, nr. 17/76; BA, A.MKT, Meclisi Vâlâ, nr. 85/95; BA, Sadâret-Teşrifat Kalemi, nr. 29/33, 134/50, 258/56; BA, HH, nr. 20115; BA, İbnülemin-Hil'at, nr. 242, 294, 312, 314, 342, 364, 446, 448, 458, 477, 485, 544, 547; BA, İrade-Dahiliye, nr. 4335; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 664; BA, KK, nr. 208, s. 112-113 (Ruûs Defteri); nr. 672, 683-684 (Hil'at Mübâyaa Defterleri); nr. 687, 691-696 (Bîrûn Hazinesi Muhasebe İcmal Defterleri); nr. 673, 673/m. 1 (Bîrûn Hazinesi Masraf Defteri); nr. 666, 667, 668 (Teşrifat Kalemi Masraf Rûznâmçeleri); nr. 664 m (Mevcûdâtî Rûznâmçesi); nr. 669, 670, 685; BA, BEO, Sadâret Defterleri, nr. 345; nr. 347, s. 8, 12, 18; nr. 349, s. 10; nr. 359, s. 151, 154-155, 161; nr. 356, vr. 38b, 39b, 45a-b, 47b, 49a-b, 103b, 121b-142b; nr. 435, s. 32-42; BA, D.BŞM, Kaftancıbaşı Masraf Defterleri, nr. 209; Defteri Teşrifât-ı Hümâyun, Konya İzzet Koyunoğlu Ktp., nr. 14.555, vr. 1b-45a; Teşrifat Defteri, Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 323, vr. 13b; Defterdara Ait Telhis ve Mektup Mecmuası, İÜ Ktp., TY, nr. 3960, vr. 42b; Kānunnâme, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 1004, vr. 7b; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 53; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 103, 168-169, 179, 299, 322, 364; II, 446, 524, 544, 546, 584, 589, 591, 595, 680-681, 729; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 93, 108, 112; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 537; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr (haz.

Nevzat Kaya, doktora tezi, 1990, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. XXV, 75; Eyyûbî Efendi Kānunnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 34, 39, 56-58; Hezârfen, Telhîsü'l-beyân, vr. 136b, 143b; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kānunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 513-514, 526, 529; Abdullah Nâilî Paşa, Mukaddime-i Kavânîn-i Teşrîfât, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 813/2, vr. 31a-32a , 49b, 121b; Naîmâ, Târih, V, 365; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 21, 90, 104, 398, 428, 516; Silâhdar, Târih, II, 104, 548; Râşid, Târih, II, 546-547; Sâdullah Enverî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5994, vr. 256a-b; Halil Nûri, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5996, vr. 227a; Edib Mehmed Emin, Târih, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 464, vr. 4a; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 91-92; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan, doktora tezi, 1992), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 9, s. 213, 996-998; D'Ohsson, XVIII. Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Âdetler (trc. Zerhan Yüksel), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 91-92; Hammer (Atâ Bey), X, 128; Ârif Mehmed Paşa, Mecmûa-i Tesâvîr-i Osmâniyye, İstanbul 1279, s. 11, lv. VIII; Cevdet, Târih, XII, 45; Lutfî, Târih, I, 121; II, 269-273; IV, 114; Tahsin Paşa, Sultan Abdülhamid, Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları, İstanbul 1990, s. 206; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 267; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 131, 179, 190-191; a.mlf., Saray Teşkilâtı, tür.yer.; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; Halil Sahillioğlu, Türkiye İktisat Tarihi, İstanbul 1989, s. 57; Abdülkadir Özcan, "II. Mahmud'un Memleket Gezileri", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 364, 365, 370, 374, 375; a.mlf., "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi", TD, XXXIII (1982), s. 46; Güller Nuhoğlu, Beyhaki Tarihi'ne Göre Gazneliler'de Devlet Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 185, 216; Şehabeddin Tekindağ, "Fatih Devrinde Osmanlı-Memlûklu Münasebetleri", TD, XXX (1976), s. 73; Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dâir Bir Eser: Kavânîn-i Osmanî ve Râbıta-i Âsitâne", TED, sy. 14 (1994), s. 33; Pakalın, I, 833-834; N. A. Stillman, "Khilʿa", EI^2 (İng.), V, 6-7.

Filiz Karaca

HİLE

(الحيلة)

Bir şahsın akit veya tek taraflı bir hukukî işlem yapması için kasten yanıltılması hali.

Sözlükte "çare, mahâret, kurnazlık" gibi anlamlara gelen hile hukuk dilinde, bir kimseyi istenen yönde bir irade beyanında bulundurmak için onda yanlış bir kanaat uyandırarak veya mevcut bulunan hatalı fikrin devamını sağlayarak yanıltmayı ifade eder. Herhangi bir akit veya hukukî işlem yapmak isteyen kimsenin iradesine yönelik hile İslâm hukuk literatüründe genelde tağrîr, yer yer de tedlîs terimleriyle veya "aldatma" anlamını içeren hud'a, hılâbe, ğaş gibi kelimelerle ifade edilir (bk. TAĞRÎR). Bu mânada hilenin gabn* ve garar* kavramlarıyla da yakın bağlantısı vardır. Davranışları dış görünüş ve şekil şartları yönünden dinî-hukukî esaslara uygun düşürme ve bu çerçevede bir çözüm üretme şeklinde açıklanabilecek olan, "dinî-hukukî çare ve çıkış yolu" anlamına gelen hîle-i şer'iyye ise ayrı bir kategori oluşturur (bk. HİYEL). Akde taraf olanların iradelerine yönelik olarak yapılan hilelerde, ona mâruz kalan kişinin iç iradesiyle beyanı arasında bir uygunsuzluk söz konusu olmamakla birlikte beyanın kaynağını teşkil eden iç iradenin doğumunda başvurulan hile etkin rol oynamış ya da bu iç irade aslında yanlış iken başvurulan gerçek dışı yollarla o hatalı durumun düzelmesine engel olunarak devamı sağlanmıştır. Sonuç itibariyle hile, buna mâruz kalan şahsın hatalı bir irade beyanında bulunmasına yol açtığından iradenin oluşumunda bozukluk veya rızâyı sakatlayan sebep olarak nitelendirilir.

Kur'an'da, ticarî ilişkilerin karşılıklı rızâya ve gönül hoşnutluğuna dayanması temel ilke olarak konmuş (en-Nisâ 4/29), böylece akitlerde karşılıklı rızânın bulunması âdeta helâl kazancın ön şartı olarak kabul edilmiş, ferdin hür iradesiyle karar vermesini engelleyen hile ve ikrah gibi rızâyı sakatlayan hususlar yasaklanarak insanlar arası ilişkilerde açıklık ve dürüstlük ilkesi hâkim ve geçerli kılınmak istenmiştir. Hadislerde de benzeri bir yaklaşım sergilenmiş, Hz. Peygamber, "Bizi aldatan bizden

değildir” demiş (Buhârî, “Îmân”, 164; Tirmizî, “Büyûʿ”, 72; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 50), alışverişlerde doğru davranan ve güvenilir olan ticaret erbabının şehidlerle birlikte haşrolunacağını haber vermiştir (Dârimî, “Büyûʿ”, 8; Tirmizî, “Büyûʿ”, 4; İbn Mâce, “Ticârât”, 1). Öte yandan Resûl-i Ekrem hileye başvuranın ateşte olduğunu söylemiş (Buhârî, “Büyûʿ”, 60), alışverişlerde aldandığından şikâyet eden bir sahâbîye, “Alışveriş yaptığında hile yok de” buyurmuş (Buhârî, “Büyûʿ”, 48; “İstiḳrâż”, 19, “Ḫuṣûmât”, 3, “Ḥiyel”, 7; Müslim, “Büyûʿ”, 48), bir başka hadiste de kusurlu bir malın bu durumunu gizleyerek satmanın helâl olmadığını ve bu şekilde hareket eden kişinin daima Allah’ın gazabı ve meleklerin lâneti altında bulunduğunu (İbn Mâce, “Ticârât”, 45), bu tutumun kazancın bereketini gidereceğini (Buhârî, “Büyûʿ”, 19, 23, 44, 46; Müslim, “Büyûʿ”, 47) ifade etmiştir. Bu naslar ilk planda hilenin haram, kötü ve yanlış bir davranış olduğunu, dünyevî ve uhrevî bir sorumluluk doğurduğunu belirtmekte, aynı zamanda hilenin akitlere ve hukukî işlemlere olan etkisi hakkında da önemli ipuçları vermektedir.

İslâm hukukçuları, nasların hukukî ilişkilerde karşılıklı rızâyı korumaya, açıklık, dürüstlük ve güveni sağlamaya yönelik ifade ve amaçlarından hareketle bilhassa muâmelât hukuku alanında bir dizi tedbir ve prensip geliştirmeye çalışmışlardır. Bu gelişmenin bir parçası olarak klasik dönem fıkıh literatüründe, hangi davranış biçimlerinin hile teşkil ettiği ve akitlerde başvurulan hileli yolların akitlere ne ölçüde tesir edeceği konusunda bazı objektif kriterlerden söz edilmiş, gerek fiilî ve sözlü hileler gerekse üçüncü şahıslar tarafından yapılanlar üzerinde ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirilmiştir.

Fiilî hileler konusundaki tartışmanın temelini, Hz. Peygamber’in satılacak deve veya davarların memelerindeki sütü biriktirmeyi yasaklayan ve “musarrât hadisi” olarak bilinen açıklaması oluşturmaktadır. Bu hadise göre, böyle bir hayvanı satın alan kişi alışverişi geçerli kılma veya iade etme konusunda muhayyerlik hakkına sahiptir. Sağdığı süte karşılık da bir ölçek hurma verecektir (Buhârî, “Büyûʿ”, 64; Müslim, “Büyûʿ”, 11; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 46). Sütün memede biriktirilip satılmasını Resûl-i Ekrem’in hile olarak vasıflandırdığı rivayetleri de mevcuttur (Müsned, I, 433; İbn Mâce, “Ticârât”, 43). Bu sebeple hadiste üzerinde durulan, satılık hayvanın sütünün memede biriktirilmesi meselesi fıkıh literatüründe hile

konusunda örnek olay ve çözüm olarak ele alınmakta ve bu özelliği taşıyan diğer hileler, meselâ elbiseyi yeni göstermek için boyamak, değirmene gelen suyu çok göstermek için bir müddet kesip biriktirdikten sonra salıvermek gibi davranışlar da bu çerçevede değerlendirilmektedir. Ancak bu tür hilelerin akde ve tarafların akdi devam ettirme veya feshetme yönündeki yetkilerine tesiri hususunda fakihler aynı görüşte değildir. Bu tür hileler konusunda adı geçen hadisten hareket eden Ebû Yûsuf, Züfer, İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel hile sebebiyle akdin feshedilebileceği görüşünü benimserler. Hileye mâruz kalan kimsenin bu hakkına "hile muhayyerliği" (hıyârü't-tedlîs) denilir. Muhayyerliğin ne zaman başladığı konusunda ise bazı görüş ayrılıkları vardır. Bir kısım âlimler, hilenin anlaşıldığı andan itibaren muhayyerlik hakkının kullanılması gerektiğini söylerken hâkim görüşe göre bu süre üç gündür. Akdin feshedilmesi durumunda akit konusu maldan elde edilen semerelerin tazmin edilmesi gerekir. Bu durumda kural olarak maldan istifade edilmişse bunun kıymetinin ödenmesi uygundur (Zerkā, I, 382). Hz. Peygamber'in sağılan süte karşılık bir ölçek hurma verilmesini emretmesi, hurmanın o gün yaygın ve kolay bulunabilecek bir mal olması ve muhtemelen elde edilen semereyi değer olarak karşılaması sebebiyledir. Hile yüzünden akdin feshedilebileceği görüşünü benimseyen âlimlere göre hilenin muhayyerlik hakkı verebilmesi için aldatılan kişinin bundan haberdar olmaması, hilenin akdin teşekkülüne ve fiyata tesir etmiş olması, ortaya çıktıktan sonra buna mâruz kalan kimsenin rızâya delâlet edecek tasarruflarda bulunmaması ve hile kastının mevcut olması gerekir. Eğer hile kastı yoksa bu hile muhayyerliği değil ayıp muhayyerliği neticesini doğurur (bk. AYIP). Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ise musarrât hadisinin getirdiği hükmü esasen Kitap ve Sünnet'le sabit olan genel tazmin usulüne aykırı bulduklarından, ayrıca başka gerekçeler de ileri sürerek akdin feshinden bahseden bu hadisle amel etmemişler ve akitlerde hilenin mevcudiyeti halinde muhayyerlikle ilgili genel prosedürün ve imkânların işletilmesini değil hileden doğan zararın tazmin edilmesi görüşünü benimsemişlerdir.

İslâm hukukçuları, sözlü ve yalan beyan yoluyla yapılan hileler üzerinde de önemle dururlar. Piyasa fiyatının altında veya üstünde bir satış bedeliyle akdi gerçekleştirmek isteyen tarafların birbirlerini etkilemek ve akde razı etmek için

birtakım aldatıcı ve yanıltıcı sözlere başvurmaları, özellikle satıcının maliyete veya aldığı fiyata bir miktar kâr ilâvesiyle malını sattığı murâbaha, zararına sattığı vadîa, aldığı fiyata sattığı tevliye, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre piyasadaki rayiç bedel üzerinden satış demek olan istirsâl (istîmân = istislâm) gibi güven esasına dayalı akitlerde doğrudan etkili olur. Çünkü bu grupta yer alan akitlerle ilgili olarak literatürde söz konusu edilen kural ve sınırlandırmaların temel amaçlarından biri de bu akitleri tercih eden ve yeterli ticarî tecrübesi olmayan kimseleri korumaktır. Bu sebeple burada müşterinin itimadına hıyanet sayılan en küçük bir eksik ve yalan beyan, satıcının müşterinin rızâsına tesir edecek her türlü hususu açıklamaması hile olarak değerlendirilmekte ve bunun sonucunda aldanan tarafa hilenin zararından kurtulma imkânı sağlanmaktadır. Mâlikîler, Zeydîler ve İmâmiyye Şîası'na göre bu tür akitlerde, İmam Muhammed'e göre murâbaha ve tevliyede, Ebû Hanîfe'ye göre sadece murâbahada, Hanbelîler'e göre istirsâl akdinde her türlü hile aldatılan tarafa akdi bozma muhayyerliği verir. Şâfiîler, bazı durumlarda Hanbelîler, murâbaha ve tevliyede Ebû Yûsuf, tevliyede Ebû Hanîfe, aldatmadan doğan fazlalık miktarının fiyattan düşüleceği görüşündedir.

Hilenin akde tesiri için, onu akdin taraflarından birinin yapması şart olmayıp üçüncü şahısların sözlü veya fiilî hilesi de belli durumlarda akde tesir eder. Meselâ üçüncü şahsın akdi yapanlardan biriyle anlaşmalı olması, hilenin kendisi lehine hile yapılanın bilgisi dahilinde cereyan etmesi ya da onun hilenin bulunduğunu bilebilecek durumda bulunması halinde üçüncü şahısların hilesi de akde müessir sayılır ve aldanan tarafa akdi feshetme hakkı tanınır.

Hilenin akitlere tesiri esasen bey', icâre gibi tam iki taraflı ve feshi kabil akitlerde söz konusu edilmekle birlikte nikâh gibi karşılıklı anlaşma ile geriye dönük olarak iptali mümkün olmayan akitlerde de hilenin belli ölçüde etkisi vardır. Nitekim nikâh akdindeki aldatmalarda Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler hileye mâruz kalan tarafa fesih hakkı tanımaktadır. Hanefîler'in çoğunluğu, gizlenen kusur sebebiyle nikâh akdinin feshedilemeyeceği görüşünde olmakla birlikte İmam Muhammed kocanın sınırlı sayıda da olsa bazı kusurlarını gizleyerek evlenmesi halinde kadına muhayyerlik hakkı tanımaktadır.

Hileye mâruz kalan tarafa tanınan akdi feshetme veya uğradığı zararın tazminini isteme gibi haklar veya hile yapan şahsın emanet veya adalet vasfını yitirmesi gibi sonuçlar, bu konuda geliştirilebilecek hukukî müeyyidelerin örneklerini oluşturduğu gibi hilenin uygun bir cezaî müeyyide ile tecziyesi de mümkündür. Nitekim hileye başvurmak suretiyle karşı tarafı aldatan kişinin ta‘zir cezasıyla cezalandırılacağı konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥvl" md.; Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, "ḥvl" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥvl" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 96, 97; Müsned, I, 433; II, 7, 50, 63, 108, 156, 242, 274, 277, 287, 288, 319, 417; III, 59, 68, 81, 466; IV, 45; Dârimî, "Büyûʿ", 8, 10, 33; Buhârî, "Îmân", 164, "Büyûʿ", 19, 23, 44, 46, 48, 58, 60, 64, 70, "İstiḳrâż", 19, "Ḫuṣûmât", 3, "Şurûṭ", 8, 11, "Ḥiyel", 6, 7; Müslim, "Büyûʿ", 11, 13, 47, 48; Tirmizî, "Büyûʿ", 4, 65, 72; İbn Mâce, "Ticârât", 1, 36, 43, 45; "Büyûʿ", 14; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 44, 46, 50; Nesâî, "Büyûʿ", 16, 17, 19, 21; a.mlf., el-Merâsîl (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1406/1986, s. 129; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 788-789; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 220-233; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 174-177; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 137-140, 144-150; İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 73-118; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez), Beyrut 1412/1992, III, 116-155; İbn Dakiku'l-Îd, İḥkâmü'l-aḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1407/1987, II, 110-121; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut, ts. (Dârü'l-Cîl), II, 38-39, 330; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), IV, 355-369; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), VI, 2-41, 121-134; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 63-65; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), III, 70-71, 87, 160-225; IV, 43-46; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 90-99; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, IX, 415-418; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, I, 171-177; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, II, 149-174; Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî, I, 374-386; Karaman, İslâm Hukuku, II,

142-149; M. Ali Bahrül‘ulûm, ʿUyûbü’l-irâde fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 487-636; Hamdi Döndüren, İslâm Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri, Balıkesir 1984, bk. İndeks; Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğī, Mebdeʾü’r-rıżâ fi’l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 600-705; Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal li-dirâseti’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1411/1990, s. 297-299; Zekeriya Güler, Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasında Münâkaşalar ve İhtilâf Sebepleri: IV-V/X-XI. Asır (doktora tezi, 1992, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 127-131; “Tedlîs”, Mv.F, XI, 126-130.

Saffet Köse

HÎLE-i ŞER‘İYYE

(bk. HİYEL).

HİLF

(الحلف)

Câhiliye döneminde Araplar arasında yapılan ittifak; dostluk ve dayanışma yemini.

Sözlükte “antlaşma, akid ve yemin” anlamlarına gelen hilf (çoğulu ahlâf), terim olarak Câhiliye Arapları’nda kabilelerin veya şahısların yardımlaşma, dayanışma ve himaye amacıyla yaptıkları antlaşma ve ittifakları ifade eder. Hilf yapan kişilere halîf (çoğulu ahlâf veya hulefâ) denir.

İslâm’dan önce Araplar arasında çok yaygın olan hilf müessesesi çeşitli şekillerde uygulanmıştır. İki veya daha fazla kabile arasında yapıldığı gibi bir kabile ile o kabileye mensup olmayan bir fert veya aile arasında yahut iki kişi arasında da yapılabiliyordu. İlk defa Kureyş adına yabancılarla hilf yapanlar Abdümenâf’ın oğulları Hâşim, Abdüşems, Muttalib ve Nevfel’dir. Bunlar sırasıyla Bizans, Habeşistan, Himyerî ve Sâsânî devletleriyle yaptıkları hilfler sayesinde Kureyş’in ticarî faaliyetlerini huzur ve emniyet içinde yürütmesini sağlamış, bundan dolayı da “mücebbirûn” (işleri yoluna koyanlar, düzenleyiciler) diye meşhur olmuşlardı (İbn Sa‘d, I, 75, 78; Taberî, II, 252).

Hilflerin iki amaçla yapıldığı anlaşılmaktadır: Savunma ve mazlumun hakkını almak için mücadele etme. Savunma amaçlı hilfler, öncelikle kabileler arasında çıkabilecek savaşları önlemeye yönelikti ve caydırıcılık özelliğiyle bugünkü askerî paktlara, her türlü yardımlaşma ve dayanışmayı hedeflemesiyle de siyasî, ekonomik, kültürel vb. iş birliği antlaşmalarına benziyordu. Hilf yapmak isteyen kabileler bir araya gelerek bir tören düzenlerler ve yaktıkları ateşin etrafında, genellikle içine kan akıtılmış şarap veya zemzem suyu içerek birbirlerinin her konuda yardımına koşacaklarına dair yemin ederlerdi. Yeminleşen iki veya daha fazla kabile artık bir tek kabile gibi olur ve birine yapılacak saldırı diğerine de yapılmış sayılır, sevinç ve yaslar paylaşılırken herhangi birinin üçüncü bir tarafa verdiği eman da kabul edilirdi. Ancak bu tür hilfler, daha çok küçük ve

zayıf kabilelerle kalabalık ve kuvvetli kabileler arasında yapılır, böylece zayıflar güçlülerin himayesine girerdi. Küçük kabilelerin büyüklere ilhak edilmesi şeklinde yapılan hilfler de vardı.

Daha yaygın olan ikinci hilf şekli, Arap olsun veya olmasın zulme uğrayan ve

mağdur edilen kişilerin yanında yer alıp onların hak ve hukukunu zalimlere karşı korumak amacıyla kurulan ittifaklardır. Bu amaçla bir araya gelen kabileler, mazlumun hakkını zalimden alıncaya kadar mücadele edeceklerine dair yemin ederlerdi. Bu tür hilflerin örnekleri Câhiliye döneminde oldukça çoktur. Meselâ Hz. Muhammed'in bi'setten önce içinde bulunduğu ve İslâm'dan sonra da böyle bir hilfe katılmaktan mutluluk duyacağını söylediği Hilfü'l-fudûl bunlardan biridir. Câhiliye Arapları arasındaki hilflerin en meşhurları şunlardır: Hilfü'l-fudûl; bazı Kureyş kabilelerinin karşılıklı kurdukları Hilfü'l-mutayyebîn ve Hilfü'l-ahlâf (Hilfü leakati'd-dem), Dabbe, Sevr, Ukl, Teym ve Adî arasında yapılan Hilfü'r-ribâb (Cevâd Ali, IV, 378); Abs ve Âmir b. Sa'saa'nın Zübyân, Teym ve Esed'e karşı yaptığı hilf; Kureyş, Kinâne ve Huzâa arasındaki Hilfü hums; Kureyş ile Ehâbiş arasındaki hilf. Aynı şekilde Medine'deki yahudi kabilelerinin bir kısmı Hazrec ile, bir kısmı da Evs ile ittifak kurmuşlardı. Hz. Peygamber de hem yahudilerle hem de Medine civarında ve Mekke-Medine arasında yaşayan Arap kabileleriyle antlaşmalar akdetmişti.

Kabilelerin şahıslarla ve ailelerle yaptıkları hilfler ise daha çok çeşitli sebeplerle kendi kabilesinden ayrılan bir şahıs veya ailenin başka bir kabileye iltihak ederek himayesi altına girmesi ve o kabilenin mensubu gibi davranması şeklinde olurdu. Bu tarz hilf ile bir kabileye sonradan katılanlar o kabile fertlerinin bütün haklarına sahip olurlar, fakat artık asıl kabilelerinin adıyla değil sonradan katıldıklarının "mevlâ"sı olarak anılırlardı. Arap toplumunda yine zayıfların himaye altına girdiği bir hilf şekli de fertler arasında uygulanıyordu. Bu hilf Arap tarihinde iki türlü uygulama alanı bulmuştur. Birincisi belli bir süre ile sınırlı kalan türdü ve daha çok mazlumun bir müddet güçlü bir şahsın himayesinde kalması şeklinde oluyordu. İkincisinde ise güçsüz halîf himayesine girdiği şahsın "mevlâ"sı olarak anılırdı. Himayeci, himayesine aldığı kişiyi isterse kardeşliğe veya evlâtlığa kabul edip nesebine dahil edebilirdi. Bu durumda

güçsüz halîf hâmisinin ölümü halinde mirasından altıda bir oranında pay alırdı. Hilf konusunda bilgi veren İbn Manzûr, Hz. Peygamber'in hicretten sonra muhacirlerle ensar arasında kardeşlik bağı kurarken (muâhât*) onları hilf üzere kardeş ilân ettiğini bildirmektedir (Lisânü'l-ʿArab, "ḥlf" md.). Resûlullah'ın yaptığı bu işleme göre taraflar kazançlarında ortak oldukları gibi birbirlerinin mirasçısı da olabiliyorlardı; bu hususa Nisâ sûresinin 33. âyetinde işaret edilmiştir. Ancak bu durum uzun sürmemiş ve Enfâl sûresinin 75. âyetinde sözleşmeyle kardeş olanların birbirlerinin mirasından pay almaları yasaklanırken Ahzâb sûresinin 6. âyetinde de sadece hibe şeklinde yardımda bulunabilecekleri bildirilmiştir.

Hz. Peygamber, Câhiliye devrinde adalet ve yardımlaşma amacıyla yapılan bütün hilfleri doğrulamakla birlikte (Müsned, I, 317) muhacirlerle ensar arasında uzlaşma sağladığı ve bütün müslümanları kardeş ilân ettiği için, "İslâm'da hilf yoktur" (Buhârî, "Edeb", 67) sözüyle müslümanlar arasında ayrı bir ittifaka gerek olmadığını vurgulamıştır. Ancak Hilfü'l-fudûl münasebetiyle, "Ben böyle bir antlaşmaya İslâmî dönemde de çağrılsam yine katılırım" (Müsned, I, 190, 317) diyerek müslümanların iyilik ve hayır üzere yardımlaşmak için başka din mensuplarıyla hilf teşkilâtı (Hilfü'l-velâ) kurabileceklerine işaret etmiştir (ayrıca bk. CİVÂR; VELÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥlf" md.; Müsned, I, 190, 317; Buhârî, "Edeb", 67; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 140 vd., 196-197; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 75, 78, 128, 129; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 229-281; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 252; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 41; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, Kahire 1963, I, 409; A. P. Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des arabes, Graz 1967, I, 330 vd.; II, 254 vd.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 370-391; I. Goldziher, Muslim Studies (trc. C. R. Barber - S. M. Stern), New York 1977, I, 65-69; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 55-59, 194-197; a.mlf., İslâm'da Devlet İdâresi (trc. Kemal Kuşçu), Ankara 1979, s. 110-111, 116-118; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü'l-ḥükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîḫi'l-İslâmî, Beyrut 1985, I, 20-23; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve ʿahdi'r-

Resûl, Kahire 1985, s. 55-56, 72-75; C. van Arendonk, “Hilf”, İA, V/1, s. 486-487; E. Tyan, “Ḥilf”, EI^{2} (İng.), III, 388-389.

Nadir Özkuyumcu

HİLFET GAZİ MEDRESESİ ve TÜRBESİ

Amasya’da XII-XIII. yüzyıllara ait külliye.

Halk arasında Hilfet Gazi şeklinde söylenen ismin aslı Halîfet Gazi’dir. Yapı topluluğu, il merkezinin Şamice mahallesi Torumtay sokağında yer almaktadır. Kitâbesinden 606 (1209-10) yılında inşa edildiği anlaşılan medresenin güney duvarı ve doğu bölümü kısmen ayaktadır; 1647 depreminden sonra Müderris Hasan Efendi yıkılan yerleri ahşaptan yaptırmış, 1888 yılında ise Amasya müftüsü Hacı Osman Hilmi Efendi binanın tamamını köklü biçimde tamir ettirmiştir.

Yapının bânisi Halîfet Gazi’nin 622 (1225) tarihli medrese vakfiyesi elimizdedir. Bir Dânişmendli emîri olan Halîfet Gazi, beyliğin ortadan kalkmasından sonra Selçuklular’ın hizmetine girmiş ve 1215 yılında Sinop’u fetheden I. İzzeddin Keykâvus tarafından Karadeniz sahil muhafaza kumandanlığına, I. Alâeddin Keykubad zamanında da Amasya valiliğine tayin edilmiştir (619/1222). Daha sonra Alâeddin Keykubad’ın Mengücükler üzerine yaptığı sefere katılıp zaferin kazanılması üzerine Erzurum valiliğine getirilmiş, 1232 yılında Gürcüler’e karşı yapılan sefer sırasında şehid düşerek Amasya’daki türbesine gömülmüştür. Halîfet Gazi adına bir tıp kitabı Farsça’dan Türkçe’ye çevrilmiş (Hekim Bereket, Lübâbü’n-nühab [Farsça’sı Tuḥfe-i Mübârizî]) ve XIII. yüzyıl başında Anadolu’da yapılan sporlara dair bir kitap yazılmıştır (Kitâb-ı Ḫulâṣa der ʿİlm-i Ṭıb).

Taş ve tuğladan inşa edilmiş olan medresenin güney bölümünde altı taş, üstü tuğla pâyeye oturan bir kemer yayı başlangıcı görülebilmekte, eski fotoğraflarda ise üç pâyeye oturan yuvarlak bir çift kemer farkedilmektedir. Doğudaki türbeye

bitişik duvarın moloz dolgusu büyük ölçüde ayaktadır ve buradan inşaatta devşirme malzeme kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Yapı

Dânişmendnâme'ye göre kiliseden medreseye çevrilmiştir ve Albert-Louis Gabriel de bu kanaattedir; aynı şekilde düşünen Metin Sözen ise ayrıca kemerli bölümün eski Bizans yapısının cephesi olabileceği görüşünü öne sürmektedir. Öte yandan Tanju Cantay, kümbete doğru uzanan tonozlu mekânın üzerinde ikinci bir kat bulunduğunu ve bu bölümün medreseyi iki katlı hale getirdiği için önemli olduğunu söylemektedir.

Medresenin doğusuna bitişik inşa edilen kare kaideli, sekizgen gövdeli ve piramidal külâhlı türbe çift katlıdır. Yapının çok harap durumda olan ve bugün girilemeyen alt katı Oluş Arık'a göre oval planlı olup ortada iri bir dikdörtgen pâyenin desteklediği basık kubbeyle (tonoz) örtülü bir mekân izlenimi vermektedir. Cantay, aslında bir Roma lahdi olan sandukada mumyalanmış bir naaşın bulunduğunu, dolayısıyla kümbette mumyalık (cenazelik) fonksiyonlu bir bölümün gereksiz olduğunu ileri sürer ve bu durumun kilise yapısına bağlı mahzenli bir memoriumun veya bir mezar şapelinin mevcudiyetini açıkladığını belirtir.

Merdivenleri yıkılmış olan üst kata güney cephesi eksenindeki basık kemerli kapıdan girilir. Üç sıra mukarnas kavsaralı ve kademeli sivri taçkapı nişinin üzerinde ikiz kemerli bir pencere görülür. Sekizgen gövdenin batı cephesinde basık kemerli ve şebekeli, doğu cephesinde yuvarlak kemerli, güneydoğu cephesinin üst kısmında da ikiz kemerli birer pencere yer alır; doğudaki pencerenin üzeri üç sıra mukarnaslıdır. Türbenin batı cephesinde medreseye açılan dikdörtgen bir kapı bulunmaktadır. Türbeyle medresenin ilişkisi, kapının medresenin moloz taş dolgusu altında kalması, türbenin doğusunda bazı duvar kalıntılarının farkedilmesi ve her iki yapının malzeme ve teknik özellikleri dikkate alındığında, yaygın kanaatin (XIII. yüzyılın ilk çeyreği) aksine türbenin en geç medreseyle çağdaş veya daha eski olduğu düşünülebilir. Nitekim Doğan Kuban yapının XII. yüzyılın ortalarında, A. Gabriel ve Oktay Aslanapa ise 540 (1145-46) yılında yaptırılmış olabileceği kanaatindedirler. Kaidesi moloz taşlarla örülen yapının cepheleri düzgün kesme taşlarla kaplanmıştır.

Sekizgen planlı gövde içte doğrudan duvarlara oturan basık bir kubbe ile örtülüdür. İç mekânın ortasında doğu-batı yönünde yerleştirilmiş mermerden bir lahit yer alır. Köşeleri koçbaşları ile bağlı taçlara dayanan eroslar ve kanatlı medusalarla süslü olup üzerinde kıvrımları belirgin bir

elbise giymiş uyuyan bir kadın tasviri vardır; kapağın köşelerinde birer akroter dikkat çeker. Bu haliyle sandukanın Roma dönemine ait bir kadın lahdi olduğu anlaşılmaktadır.

Yapının doğu ve güney pencere çerçeveleri dendan dizisi, yıldız, rûmî ve palmetlerin yanı sıra yazı ve rozetlerle bezelidir. Taçkapıda da örgü, zikzak, altıgen geçme, altı-sekiz kollu yıldız ve yarım yıldızlarla kıvrık dal, rûmî ve palmetlerden oluşan süslemeler yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Amasya Târihi, I, 284-285; II, 323-333; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1345/1927, s. 94; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 57-59, lv. XIV/1-2; Ahmet Demiray, Resimli Amasya, Ankara 1954, s. 43-44; I. Mélikoff, La geste de Melik Danishmend. Etude critique de Danişmendname, Paris 1960, II, 280-281; Doğan Kuban, Anadolu-Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları, İstanbul 1965, s. 147-148; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri: II Selçuklu ve Beylikler Devri, İstanbul 1972, s. 108-110; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 273-275; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 153; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: I Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, s. 64-68; M. Oluş Arık, "Erken Devir Anadolu-Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri", Anadolu, XI, Ankara 1969, s. 67; Şehabeddin Tekindağ, "İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar", TM, XVI (1971), s. 134-138; Tanju Cantay, "Bir Kuzeybatı Anadolu Gezisinden Notlar", STY, VII (1976-77), s. 21-25; Hakkı Önal, "Selçuklu Devri Amasya Türbeleri", İİFD, sy. 4 (1982), s. 186-191; Refet Yinanç, "Selçuklu Medreselerinden Amasya Halifet Gazi Medresesi ve Vakıfları", VD, XV (1982), s. 5-14.

Aynur Durukan

HİLFÜ’l-AHLÂF

(حلف الأحلاف)

Abdüddâroğulları’nın Kureyş’ten beş kabileyi yanlarına alarak hilfü’l-mutayyebîne karşı oluşturdukları ittifak

(bk. HİLFÜ’l-MUTAYYEBÎN).

HİLFÜ'l-FUDÛL

(حلف الفضول)

Bazı Kureyş kabilelerinin, Mekke'de haksızlığa uğrayan insanlara yardım etmek amacıyla yaptıkları Hz. Muhammed'in de katıldığı antlaşma.

İslâmiyet'ten önce Mekke'de bu adla anılan iki ayrı antlaşmanın yapıldığı bilinmektedir. Bunların birincisi, şehrin ilk sakinleri olan Cürhümlüler'den Fazl (çoğulu fuzûl / fudûl) adlı üç kişinin (Fazl b. Fedâle, Fazl b. Vedâa, Fudayl b. Hâris [veya Fudayl b. Şürâa, Fazl b. Vedâa, Fazl b. Kudâa]) kendi aralarında, yerli veya yabancı kimsesiz birine zulüm yapıldığında zalimden hakkını geri alıncaya kadar kabileleriyle birlikte ona yardım edeceklerine dair ahitleşmeleridir. Tesirini uzun süre gösteren bu antlaşmaya bazı tarihçilere göre söz konusu isim "Fazllar'ın yemini" anlamında verilmiştir (Süheylî, II, 70-73). Başka bir rivayete göre antlaşmaya, Hilfü'l-mutayyebîn ve Hilfü'l-ahlâf'tan daha üstün (fudûl) olduğu, Kureyşliler'in onu, "Bu bir fazilet (fudûl) yeminidir" diye niteledikleri veya haksız yere alınan fazla şeyler (fudûl) sahibine iade edildiği için bu isim verilmiştir.

İkinci antlaşma hicretten otuz üç yıl (bazı rivayetlerde yirmi sekiz veya on sekiz yıl) önce yapılmıştır ve diğerinden daha ünlüdür. Mekke'de kabileler arasında zaman zaman çekişme ve çatışmalar oluyor, ayrıca dışarıdan hac ve ticaret için şehre gelen zayıf ve güçsüz kimselere haksızlık ve zulüm yapılıyordu. Haram aylardan zilkadede vuku bulan böyle bir olayın Hilfü'l-fudûl'e yol açtığı rivayet edilmektedir. Zübeyd kabilesinden bir kişi umre için Yemen'den Mekke'ye geldi ve bir alıcı ile âdet olduğu üzere yanında getirdiği malların pazarlığını yaptı. Fakat alıcı malların parasını yapılan pazarlık üzerinden ödemek istemedi. Alıcının adı rivayetlerin çoğunda Âs b. Vâil es-Sehmî, İbn Habîb'in el-Münemmaḳ'ında ise (s. 275) Huzeyfe b. Kays es-Sehmî olarak verilmiştir.

Yemenli satıcı istediği parayı alamayınca Hilfü'l-ahlâf'a dahil kabilelerin bazı ileri gelenlerine gidip durumu anlattı; ancak onlar, Benî Sehm'in kendi mensuplarını korumak için Hilfü'l-ahlâf'tan ayrılabileceğini ve böylece

Hilfü'l-mutayyebîn'e karşı zayıflayacaklarını düşünerek kendisine yardım etmediler. Bunun üzerine Yemenli tâcir, ertesi gün Ebûkubeys tepesine çıkıp yüksek sesle mağduriyetini dile getiren bir şiir okudu. Hilfü'l-ahlâf'a mensup kabilelerin aldırış etmemesine karşılık Hilfü'l-mutayyebîn'e mensup kabileler bundan rahatsızlık duydular. Nihayet son Ficâr savaşının çıkmasına yol açan, bu savaşta faal rol oynayan ve bundan pişman olduğu anlaşılan Hz. Peygamber'in amcası Zübeyr b. Abdülmuttalib şehrin en zengin, yaşlı ve nüfuzlu kabile reisi durumundaki Abdullah b. Cüd'ân et-Teymî'ye başvurarak onu bu işin görüşülmesi için bir toplantı yapmaya ikna etti. Kaynakların bildirdiğine göre çağrılanlar arasında Hilfü'l-ahlâf mensuplarından kimse yoktu. Toplantıda hazır bulunanlar uzun tartışmalardan sonra haksızlığı önlemek için yemin ettiler ve gönüllülerden oluşacak bir grup kurmayı kararlaştırdılar. Yeminleşen kabileler şunlardır: Benî Hâşim, Benî Muttalib, Benî Zühre, Benî Teym ve Benî Esed. Toplantıya Benî Hâşim'den düzenlenmesine ön ayak olan Zübeyr b. Abdülmuttalib'den başka o sırada yirmi (veya otuz beş; İbn Habîb, s. 53) yaşında bulunan Hz. Muhammed de katıldı.

Kaynaklarda antlaşmanın muhtevası genel hatlarıyla şöyle ifade edilmektedir: "Allah'a and olsun ki Mekke şehrinde birine zulüm ve haksızlık yapıldığı zaman hepimiz, o kimse ister iyi ister kötü ister bizden ister yabancı olsun, kendisine hakkı verilinceye kadar tek bir el gibi hareket edeceğiz; deniz süngeri ıslattığı ve Hira ile Sebîr dağları yerlerinde kaldığı sürece bu yemine aykırı davranmayacağız ve birbirimize malî yardımda bulunacağız" (Süheylî, II, 73). Hilfü'l-fudûl mensupları ayrıca ahitleşmenin ardından Hacerülesved'i yıkadıkları mukaddes suyu içmişlerdi. Hilfü'l-ahlâf mensuplarından Ebû Süfyân'ın kayınpederi Utbe b. Rebîa'nın bu antlaşmaya katılamadığı için çok üzüldüğü ve şöyle dediği rivayet edilir: "Eğer Hilfü'l-fudûl'e katılmam için soyumdan ve ailemden ayrılmam gerekseydi bunu hiç çekinmeden yapardım" (Ebü'l-Ferec, XVII, 300).

Hilfü'l-fudûl'ün daha sonraki tarihlerde devam edememesinin en önemli sebebi bu antlaşmaya yeni katılmaların imkânsız oluşuydu. Bundan dolayı Emevî hilâfetinin başında son mensubunun ölmesi üzerine bu antlaşma sona ermiştir. İslâm'dan önce ve İslâmî dönemde Hilfü'l-fudûl'ün nasıl çalıştığını gösteren bazı olaylar nakledilmektedir: Sümâle kabilesine mensup bir tâcir Mekke'nin ileri gelenlerinden Übey b. Halef'e mal satmış,

fakat parasını alamamıştı. Çaresiz kalan tâcir Hilfü'l-fudûl'e başvurdu. Teşkilât mensupları ona Übeyy'e gidip parasını tekrar istemesini, vermediği takdirde kendilerinin bizzat alacaklarını bildirmesini söylediler. Bunun üzerine Übey para-yı hemen ödedi (İbn Habîb, s. 54). Has'am kabilesinden Yemenli bir tâcir kızı ile birlikte hac için Mekke'ye gelmişti. Şehrin güçlü kişilerinden Nübeyh b. Haccâc'ın kızını zorla elinden alması üzerine tâcir Hilfü'I-fudûl'e gitti. Hilf mensupları hemen Nübeyh'in evini kuşattılar ve kızı alıp babasına teslim ettiler (a.g.e., s. 55). Erâş kabilesine mensup birinden mal satın alan Ebû Cehil parasını ödemedi. Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e düşmanlığını bilen bir müşrik alay etmek amacıyla mağdur tâcire, o sırada Kâbe'de bulunan Hz. Muhammed'i göstererek ona başvurduğu takdirde parasını alıp kendisine verebileceğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e giden tâcir olayı anlatıp yardım istedi. Hz. Muhammed onunla birlikte Ebû Cehil'in evine gitti ve herhangi bir güçlükle karşılaşmadan parayı aldı (Belâzürî, I, 128-129). Yine Hz. Peygamber ve Ebû Cehil'le ilgili diğer bir olay da şöyle gelişmişti: Zübeyd kabilesinden bir tâcir mallarını satmak için Mekke'ye geldi. Ebû Cehil diğer tüccarların ondan alışveriş yapmasına engel oldu ve malına düşük bir fiyat biçti. Kimsenin daha fazla fiyat vermemesi üzerine sıkıntıya düşen tâcirin durumunu öğrenen Hz. Peygamber üç deve yükü malı onun istediği fiyattan satın aldı; Ebû Cehil yanına gelince de Hilfü'I-fudûl'ü hatırlatarak aynı şeyi bir daha yapmaması için kendisini uyardı (a.g.e., I, 130). Muâviye'nin hilâfeti sırasında, yeğeni Medine Valisi Velîd b. Utbe ile Hz. Hüseyin arasında bir mal hususunda anlaşmazlık çıktı. Hz. Hüseyin'in, kendisine baskı yapmak isteyen Velîd'e hakkının verilmemesi durumunda Hilfü'l-fudûl'e başvuracağını söylemesi üzerine Velîd haksız tutumundan vazgeçti (İbn Hişâm, I, 134-135).

Bütün kaynaklarda Hz. Peygamber'in bi'setten sonra da bu ittifaktan övgüyle bahsettiği, İslâmiyet'in onu daha da pekiştirdiğine inandığı ve bu yemini kızıl tüylü bir deve sürüsüyle de olsa asla değişmeyeceğini, tekrar çağrıldığı takdirde de tereddüt göstermeden derhal icâbet edeceğini söylediği (Müsned, I, 190, 317) kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 190, 317; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 133-135; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 128-129; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 52-59, 275; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, V, 190-196; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 604; Belâzürî, Ensâb, I, 128-130; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 17-18; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVII, 287-301; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, II, 70-83; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 41-42; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, II, 208-210; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, I, 211-215; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, I, 384-388; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 86-90; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 52-54; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), II, 132-137; UDMİ, VIII, 512-515; Ch. Pellat, "Ḥilf al-Fuḍūl", EI[2] (İng.), III, 389.

Muhammed Hamîdullah

HİLFÜ’l-MUTAYYEBÎN

(حلف المطيّبين)

Câhiliye döneminde Abdümenâfoğulları’nın Abdüddâroğulları’na karşı bazı Kureyş kabileleriyle yaptıkları ittifak.

Rivayete göre Hz. Peygamber’in dedelerinden Kusay b. Kilâb (ö. m. 480) Kâbe civarından başlayarak Mekke topraklarını on parçaya ayırmış ve Kureyş’in on kolu arasında paylaştırmıştı. Buraların imar edilmesiyle daha önce dağınık bir köy durumunda olan Mekke bir şehir görünümü kazanmaya başlamış, özellikle Kusayy’ın ölümünden sonra oğullarının döneminde büyük bir ilerleme kaydetmişti. Kusayy’ın vasiyetine uygun olarak nedve (Dârünnedve denilen şehir meclisinde toplantılara başkanlık etme), kıyâde (başkumandanlık), hicâbe (sidâne, Kâbe’nin örtüsü ve anahtarlarının muhafazası), livâ (sancaktarlık), sikāye (hacılara su temini) ve rifâde (yoksul hacıları doyurma) görevleri oğlu Abdüddâr’a verilmiş, ondan da oğullarına geçmişti; Kusayy’ın diğer oğlu Abdümenâf ise itibarına güvendiğinden bu vazifelere önem vermezdi. Ancak daha sonra Abdümenâfoğulları Abdüşems, Hâşim, Muttalib ve Nevfel sayıca ve itibar bakımından daha üstün olduklarını, dolayısıyla bu görevlerin artık kendilerine verilmesi gerektiğini ileri sürdüler. Görevlerin taksimi konusunda Kureyşliler üç gruba ayrıldı. Benî Mahzûm, Benî Sehm,

Benî Cumah ve Benî Adî b. Kâ‘b Abdüddâroğulları’nın; Benî Esed, Benî Zühre, Benî Teym b. Mürre ve Benî Hâris b. Fihr Abdümenâfoğulları’nın tarafını tutarken Benî Âmir b. Lüey ile Benî Muhârib b. Fihr tarafsız kaldı.

Aynı görüşte olan kabileler, kendi aralarında birbirlerini sonuna kadar desteklemek ve yalnız bırakmamak üzere yemin ettiler. Abdümenâfoğulları’nın oluşturduğu topluluğun üyeleri, bir kaba konulmuş güzel kokulu bir sıvıya ellerini batırarak Kâbe duvarına sürdüler; bundan dolayı onlara “mutayyebîn” (güzel kokulular), yaptıkları ittifak ve yemine de “Hilfü’l-mutayyebîn” denildi; aynı kelimenin ism-i fâili olan “mutayyibîn”in (güzel koku sürenler) kullanıldığı da görülür. Ahmed b.

Hanbel, Hz. Muhammed'in amcalarıyla birlikte bu ittifakın içinde yer aldığını kaydediyorsa da (Müsned, I, 190, 193) burada verilen bilgi Hilfü'l-fudûl'la ilgilidir. Esasen Hz. Peygamber o tarihte henüz doğmamıştı. Ayrıca bu antlaşmaların, Hz. Muhammed'in otuz beş yaşında iken katıldığı Kâbe'nin yeniden inşası sırasında yapıldığına dair rivayetler de (İbn Habîb, s. 273-275) doğru değildir.

Abdüddâroğulları ve müttefikleri de birbirlerinden ayrılmamak üzere ant içmişlerdi. Bundan dolayı kendilerine "ahlâf" (yeminliler), yaptıkları ittifaka da "Hilfü'l-ahlâf" denilmiştir. Ayrıca bunlara, kestikleri bir hayvanın kanını bir kaba koyarak ellerini batırıp yalamak suretiyle yemin ettiklerinden dolayı "leakatü'd-dem" (kan yalayıcıları), yaptıkları ittifaka da "Hilfü leakati'd-dem" adı verilmiştir. Karşılıklı yeminlerden sonra her iki taraftan hangi kabilelerin birbirleriyle savaşacakları belirlendi. Buna göre çarpışacak kabileler Benî Abdümenâf-Benî Sehm, Benî Abdüddâr-Benî Esed, Benî Zühre-Benî Cumah, Benî Teym-Benî Mahzûm ve Benî Hâris b. Fihr-Benî Adî b. Kâ'b şeklinde seçilmişti. Ancak uzlaşmadan yana olanlar ağır bastı ve hicâbe, livâ, nedve Abdüddâroğulları'nın; sikāye, rifâde ve kıyâde Abdümenâfoğulları'nın uhdesinde kalmak üzere taraflar arasında anlaşma sağlandı. Böylece Kureyş kabilesi son anda kanlı bir iç savaştan kurtulmuş oldu. Bu durum, müttefikler arasında fazla bir sürtüşmeye yol açmadan İslâmiyet'in zuhuruna kadar devam etti. Daha sonra kıyâde Abdüşems'e, sikāye ve rifâde hizmeti ise zenginliği ve cömertliğinden dolayı Hâşim b. Abdümenâf'a, ondan da oğlu ve Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'e geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥlf" md.; Müsned, I, 190, 193; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 138-140; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 51-52, 189 vd., 273-275; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 17; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 453-455; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, II, 209; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, I, 251-253; M. Hüseyin Heykel, Hazreti Muhammed Mustafa (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1948, s. 85-86; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 58-64; A. P.

Caussin de Perceval, Essai sur l’histoire des arabes, Graz 1967, I, 330 vd.; II, 254 vd.; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, s. 115-116; C. van Arendonk, “Hilf”, İA, V/1, s. 486-487.

Hüseyin Algül

HİLİM

(الحلم)

Akıllı ve kültürlü olmakla kazanılan, beşerî münasebetlerde hoşgörülü, bağışlayıcı ve medenî davranışlar sergilemeyi sağlayan ahlâkî erdem.

Klasik sözlüklerde, büyük ölçüde birbirinin tekrarından ibaret olan ve özellikle edebî-ahlâkî literatürdeki anlam genişliğiyle karşılaştırıldığında yetersiz olduğu anlaşılan tanımlarda hilim (hilm), "sabırlı ve temkinli, akıllı ve ağır başlı olmak" şeklinde açıklanmıştır (Lisânü'l-ʿArab, "ḥlm" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥlm" md.). Kelime, İslâm öncesi Arap edebiyatında da "akıl" anlamında kullanılmakta ve çok nâdir kimselerin ulaşabildiği veya önemini takdir ettiği bir meziyet sayılmaktaydı. Bazı kaynaklarda hilmin tanımı yapılırken sefeh ve cehl kavramlarının karşıtı olarak gösterildiği dikkate alınırsa bu kelimelerin anlamlarından hareketle hilmi daha iyi kavramak mümkün olur. İbn Manzûr sefehi, "Hilmin karşıtıdır; kök anlamı hafiflik ve harekettir; cehl (cahillik) demektir" şeklinde açıklamıştır (Lisânü'l-ʿArab, "sfh" md.). Buradaki cehl kelimesinin ilim veya mârifetin zıddı olmayıp zulüm, serkeşlik, saldırganlık, barbarlık gibi Câhiliye dönemindeki hâkim zihniyetin karakteristik yapısını oluşturan kavramları ifade ettiğini söylemek gerekir. Nitekim o dönemde yazılan şiirler incelendiğinde bu husus açıkça ortaya çıkar (Ebû Temmâm, s. 99, 304; Zevzenî, s. 178).

İslâm'dan önceki dönemin temel ahlâkî karakteri olan insanın gücüyle böbürlenmesi, kendine güvenmesi, otorite tanımaması, keskin bir şeref duygusu vb. hususlar cehl kavramı içinde mütalaa edilen huylardır (Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 204; daha geniş bilgi için bk. a.mlf., Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, s. 51-61). Aslında Kur'an'ın müşriklere yönelttiği eleştirilerin temelinde de onlardaki bu cehl ahlâkı vardır. Zira müşrikler sadece akılları yatmadığı için inkâr etmiyorlardı; aynı zamanda onlar gurur, kibir, inat ve saldırganlık gibi hoyrat duyguları ve kötü alışkanlıkları yüzünden İslâm'ın getirdiği eşitlik, kardeşlik, merhamet, sabır, tahammül, uzlaşma, barış gibi ilkeleri içlerine sindiremedikleri için inkârcılıkta direniyorlardı. Kur'an'da yer alan "hamiyyetü'l-câhiliyye"

(Câhiliye küstahlığı; el-Feth 48/26) tabiri onların bu uzlaşmaz karakterini ifade eder (bk. CÂHİLİYE; CEHÂLET). Buna göre hilme “ağır başlılık, sebat, akıllı ve uygarca davranış” anlamları verilebilir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî hilmi “öfkesine hâkim olmak suretiyle düşünce dengesini koruma” şeklinde tarif etmektedir (el-İmtâʿ ve’l-müʾânese, III, 129). Râgıb el-İsfahânî de “öfke duygusunun coşkusundan nefsi koruma” biçiminde benzer bir tarif verdikten sonra kelimenin kökünde akıl anlamının bulunmadığını, ancak aklın sonuçlarından olduğu ve akıldan bağımsız düşünülemeyeceği için hilme de akıl dendiğini belirtir. İsfahânî’ye göre hilimden aklın eylem haline dönüşmesi kastedilmektedir. Zira bu erdem ancak bütün organların kötülüklerden korunmasıyla mükemmelleşir (el-Müfredât, “ḥlm” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa, s. 342). Seyyid Şerîf el-Cürcânî, “öfkenin kabarması halinde itidal ve sükûneti koruma” şeklindeki kısa tanımıyla hilmin özellikle ahlâkî anlamına işaret etmiştir (et-Taʿrîfât, “ḥilim” md.). Tehânevî’nin tanımı da buna yakındır (Keşşâf, I, 381).

Râgıb el-İsfahânî, hilmin en uygun karşıtının “öfke ve nefretle saldırmak” anlamına gelen tecemmür kelimesi olduğunu belirtir. Ancak birçok kaynakta hilmin karşıtı olarak kaydedilen sefeh ve cehlin aksine tezemmürün terim olarak yaygınlık kazandığı söylenemez. Hilim ayrıca gazab, gayz, suhf (zayıflık, âcizlik) gibi kelimelerin zıddı olarak da gösterilmekte veya böyle bir konumda kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de hilim “akıl” mânasında olmak üzere bir âyette çoğul şekliyle (ahlâm) geçmektedir (et-Tûr 52/32). Bunun dışında “hilim sahibi” anlamında halîm kelimesi esmâ-i hüsnâdan biri olarak on bir âyette yer almaktadır. Bunlardan altısı “gafûr” (bütün günahları bağışlayan), üçü “alîm” (çok iyi bilen), biri “ganî” (her şeyden müstağnî), biri de “şekûr”

(az iyiliğe çok mükâfat veren) isimleriyle birlikte bulunur (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥlm” md.). Tefsir ve kelâm kitaplarında esmâ-i hüsnâdan olan halîmin “çok sabırlı, günahkârları cezalandırmakta acele etmeyen” (meselâ bk. Eş‘arî, s. 530) veya “kullarının isyanından etkilenmeyen, günahkârlara gazap etmesi kendisini telâşa düşürmeyen, her işi olması gerektiği ölçüde yapan” (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥlm” md.) anlamlarına geldiği belirtilir. İbn Hibbân el-Büstî, bu âyetlere dayanarak hilmin akıldan daha üstün bir erdem olduğunu, çünkü yüce Allah’ın

Kur’an’da kendisini akılla değil hilimle nitelendirdiğini ifade eder (Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ, s. 209). Bu görüşü Gazzâlî de tekrar etmiştir (İḥyâʾ, III, 179). Halîm ayrıca iki âyette Hz. İbrâhim’in (et-Tevbe 9/114; Hûd 11/75), bir âyette Hz. İshak’ın (es-Sâffât 37/101) sıfatı olarak yer almakta, bir âyette de (Hûd 11/87) düşmanlarının Hz. Şuayb ile alay etmek için onu halîm diye niteledikleri bildirilmektedir (ayrıca bk. HALÎM).

Hadislerde hilim kelimesi hem “akıl” hem de “ağır başlılık, yumuşaklık” anlamında geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥlm” md.). Hz. Peygamber, hemen bütün hadis mecmualarında ve edebî-ahlâkî mahiyetteki antolojik eserlerde yer verilen bir hadisinde Eşec el-Abdî adlı sahâbîyi överken şöyle demiştir: “Sende Allah’ın sevdiği iki haslet vardır; bunlardan biri hilim, diğeri de teennîdir” (Müslim, “Îmân”, 25, 26; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 149). İbnü’l-Esîr’e göre bu hadisteki hilim “akıl”, teennî de “kararlılık, acelecilikten sakınma” anlamına gelir (en-Nihâye, “ḥlm” md.). Aynı müellif, Resûl-i Ekrem’in, namazda imam olduğu sırada arkasında duracak kimselerde aradığı şartları ifade eden “ülü’l-ahlâm ve’n-nühâ” şeklindeki sözünü “zevü’l-elbâb ve’l-ukūl” olarak açıklamış; bununla da cemaat içinde en bilgili, yetişkin, olgun ve ibadet kültürüne sahip kişileri anlatmak istemiştir. Dârimî’nin naklettiği (“Muḳaddime”, 29) ve hadîs-i kudsî olduğu anlaşılan bir sözde “halîmi bile hayrette bırakan bir fitne”den söz edilmekte olup buradaki hilimden de akıl kastedilmiştir. Ebû Dâvûd’un es-Sünen’inde “Kitâbü’l-Edeb”in ilk babı “el-Hilm ve ahlâku’n-nebî” başlığını taşır. Bu başlık, Resûlullah’ın ahlâkının temelini hilmin oluşturduğunu ima eder. Burada onun hoşgörüsünü, affediciliğini ve sabrını anlatan hadisler yer alır. Ayrıca hadis mecmualarında, İslâm âlimlerince hilmin kapsamında gösterilen akıl, basiret, kararlılık, öfkesine hâkim olma, affetme, hoşgörü, sabır, vakar, rıfk gibi ahlâkî erdemlere dair pek çok hadis bulunmaktadır. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’indeki bir rivayette geçen (“Ḥudûd”, 31) ve Hz. Ömer’in hilâfete kendisinden daha lâyık olduğunu düşündüğü Hz. Ebû Bekir hakkında söylediği, “O benden daha halîmdir” şeklindeki sözde halîm “akıllı, deneyimli, olgun” anlamına gelir. Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’indeki bir rivayete göre (“Fiten”, 35, 36) Amr b. Âs, Bizans toplumunun sosyal çalkantılar karşısındaki akıllı, basiretli ve soğukkanlı tutumunu, “Onlar fitne durumunda insanların en halîmidir” cümlesiyle ifade etmiştir.

Hilim kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de ahlâkî anlamda çok az geçtiği, hadislerde de sıkça kullanılmadığı halde belli başlı İslâmî kaynaklarda Müslümanlığın en temel erdemi veya bu erdemlerden biri olarak zikredilmiştir. Kur'an'da az kullanılması ise çok zor kazanılabilecek ölçüde değerli, yüksek ve ideal bir fazilet olduğu şeklindeki bir sebebe bağlanmıştır. Nitekim belki de ilk defa olmak üzere Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), "Allah Teâlâ peygamberleri bile en az hilim sıfatıyla nitelemiştir" derken bu kavramın Kur'an'da neden az yer almış olduğuna da işaret etmiş bulunmaktadır (Meydânî, I, 211). Meydânî'ye göre Hasan-ı Basrî bu sözüyle, hilmin peygamberlerde bile az rastlanabilen çok yüksek bir erdem olduğunu anlatmak istemiştir. Bu görüşe katılan Câhiz de şöyle demektedir: "Yüce Allah sâlih kullarını uzun uzun övdüğü halde onları nâdiren hilimle vasıflandırmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bunun sadece iki yerde (iki peygamber hakkında: et-Tevbe 9/114; Hûd 11/75; es-Sâffât 37/101) geçtiğini görüyoruz" (Pellat, Risâle fi'l-ḥilm, s. 26). İbn Hibbân el-Büstî de hilmin Kur'an'da az kullanılmasını bu erdemin nefasetine ve kadrinin yüksekliğine delil olarak gösterir (Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü'l-fużalâʾ, s. 209). Bununla birlikte Toshihiko Izutsu'nun belirttiği gibi Kur'an'da baştan sona kadar hilim ruhu mevcuttur (Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 204). Zira insanlarla olan ilişkilerde ihsanla, adaletle hareket etme, zulümden kaçınma, şehvet ve ihtiraslarına gem vurma, kibir ve gururdan sakınma hilim ruhunun belirtileridir.

Özellikle Ignaz Goldziher'den itibaren şarkiyatçılar İslâm ahlâkının, dolayısıyla müslümanın karakterini belirleyen temel erdemin tesbitine çalışmışlar ve nihayet bunun hilim olduğu kanaatine varmışlardır. Zira bu araştırmacılara göre Câhiliye döneminde çok az insan bu faziletin kıymetini takdir ederken İslâm dini bunu ahlâkî ve içtimaî alanda bütün müslümanlara yaymayı ve bu suretle onları belli başlı niteliği saldırganlık, barbarlık ve çatışma olan Câhiliye toplumundan farklı kılmayı amaçlamıştır (Pellat, Risâle fi'l-ḥilm, s. 152; Goldziher, s. 207-208). Kur'an ve hadisler yanında Abdullah b. Mukaffa'ın el-Edebü'l-kebîr'inde, daha sonra İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ında, Câhiz'in başta el-Meḥâsin ve'l-eżdâd, el-Beyân ve't-tebyîn olmak üzere çeşitli eserlerinde ve diğer birçok kaynakta verilen bilgiler, hilmin pek çok erdemi kapsayan bir İslâm ahlâkı kavramı olduğunu göstermektedir. Bu eserlerde Lokman, Ahnef b. Kays, Muâviye b. Ebû Süfyân, Halife Me'mûn gibi hilimleriyle ün kazanmış simaların "hulemâü'l-Arab" diye anılması da İslâm ahlâk kültüründe bu fazilete

verilen önemi yansıtır (geniş bilgi için bk. Pellat, Risâle fi'l-ḥilm, s. 83-127).

Kaynaklarda hilim biri zihnî, diğeri ahlâkî olmak üzere iki anlamda geçmektedir. Zihnî hilim akıl demektir. Câhiz, "Hilim kelimesi ilmi ve hazmi (ihtiyat, tedbirli olma) içine alan kapsamlı bir isimdir" diyerek ilmi de hilmin içinde göstermiştir (el-ʿOs̱mâniyye, s. 97). Bu anlamdaki hilim ahmaklık, sefahet (beyinsizlik) ve cahilliğin karşıtı olarak gösterilir. Buna göre hilim sahibi insanın bir özelliği akıllı ve bilgili olmak, ahmaklıktan, sefahetten ve cahillikten uzak bulunmaktır. "Onlara bunu akılları mı emrediyor?" meâlindeki âyet (et-Tûr 52/32) dolaylı olarak müslümanlara aklın irşadına uymayı, akıllı davranmayı, ahmak, beyinsiz ve cahil olmaktan uzak durmayı gerekli kılmaktadır. Bu âyetin devamındaki, "Yoksa onlar sınır tanımayan (tâğî) bir kavim midir?" ifadesinden anlaşıldığına göre hilimde tuğyanın karşıtı olan bir anlam da vardır. Buna göre akıllı insan azgınlık yapmaz, haddi aşmaz, öfkeye kapılıp kendinden geçmez. Böylece Kur'ân-ı Kerîm'de çok sık tekrar edilen "akıl etme, bilme, tefekkür, tedebbür, itibar, nazar (düşünme)" gibi zihnî faaliyetlerle hilim erdemi arasındaki bağlantı da ortaya çıkmakta, ayrıca İslâm'ın bir hilim dini, yani -kelimenin İslâm'a özgü anlamıyla-akıl ve bilgi dini olduğu anlaşılmaktadır.

Hilmin ahlâkî ve amelî gelişmişliği ifade eden mânasına gelince, İbn Sînâ

ʿİlmü'l-aḫlâḳ adlı risâlesinde (Tisʿu resâʾil, s. 108) bu anlamdaki hilmin altında şu faziletleri sıralar: Öfkeyi yenme, kerem (cömertlik, onurlu davranış), hoşgörü, af, gönül zenginliği, tahammül, kararlılık, kin gütmeme. Çeşitli kaynaklarda bunlara sabır, sekînet, vakar, ihtiraslara ve diğer bencil duygulara hâkimiyet gibi daha birçok fazilet eklenmektedir. Mâverdî'nin hilmi "huyların en yücelerinden" diye nitelemesi (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 245), Câhiz'in de, "Asıl övgüye değer olan hilimdir ve asıl yerilmesi gereken de cehâlettir; hilim aklın otoritesidir, tutkulara hâkimiyettir" şeklindeki ifadesi (Resâʾilü'l-Câḥiẓ, I, 103) hilmin hem kapsamını hem de önemini belirtir.

Zihnî mânadaki hilimle ahlâkî mânadaki hilim birbiriyle ilgisiz değildir. Zira akıllı, bilgili ve basiretli insan sabırlı, ağır başlı, bağışlayıcı, vakarlı,

kararlı, nefsine hâkim, kötülüğü iyilikle karşılayabilen, kışkırtmalara kapılmayan bir ahlâkî karaktere sahip olabilir. İbnü'l-Mukaffa'ın tam ve hakiki hilmi gerçek bir üstünlük ve kuvvet olarak görmesinin de (aş. bk.) bu erdemin akıleylem bütünlüğü ile kazanılmış olmasından ileri geldiği düşünülebilir.

İslâmî literatürde hilmin kapsamı içinde gösterilen faziletler hakkında pek çok âyet ve hadis vardır. Gazzâlî İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inde (III, 177), bir âyette geçen "rabbânîler olunuz" (Âl-i İmrân 3/79) ifadesini "halîm ve bilgili kimseler olunuz" şeklinde yorumlamıştır. İbn Hibbân el-Büstî bu yorumu Hasan-ı Basrî'ye nisbet eder (Ravżatü'l-ʿuḳalâʾ, s. 101). Gazzâlî'nin aynı yerde verdiği bilgiye göre Atâ b. Ebû Rebâh, "Onlar yeryüzünde hevn ile yürürler" (el-Furkān 25/63) âyetindeki "hevn" kelimesini de "hulemâ'" şeklinde açıklamıştır (krş. Taberî, XIX, 22). Buna göre âyetin meâli şöyledir: "Rahman olan Allah'ın -mümin-kulları yer yüzünde halîm olarak -vakar ve teennî ile-yürürler". Hasan-ı Basrî de bu âyetin devamındaki, "Cahiller onlara sözlü sataşmada bulunduğunda, 'Selâm!' derler" ifadesini, "Onlar halîm insanlardır; kendilerine karşı cahilce ve küstahça davrananlara cahillik ve küstahlıkla karşılık vermezler" sözleriyle açıklamıştır. İçlerinde hilim kelimesi geçmemekle birlikte anlamları bakımından hilim erdeminin İslâm ahlâkındaki yerini ve önemini ifade eden yüzlerce âyete örnek olarak şu âyetler zikredilebilir: "Onlar öfkelendikleri zaman bile affederler" (eş-Şûrâ 42/37); "Her kim sabreder ve bağışlarsa bilsin ki bu tutum davranışların en soylusu, en olumlusudur" (eş-Şûrâ 42/43); "Güzel bir söz ve bağışlama, arkasından eziyet gelen sadakadan daha hayırlıdır" (el-Bakara 2/263); "Müslümanlar affetsinler, hoşgörülü olsunlar. Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz?" (en-Nûr 24/22); "Af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden uzak dur" (el-A'râf 7/199); "Rabbinizin bağışına, takvâ sahipleri için hazırlamış olduğu, genişliği göklerle yer kadar olan cennete koşun. O takvâ sahipleri ki bollukta da darlıkta da Allah rızâsı için mallarını harcarlar; öfkelerini yenerler ve insanları affederler. Allah da böyle güzel davranışta bulunanları sever" (Âl-i İmrân 3/133-134); "İyilikle kötülük bir değildir. Sen kötülüğü en güzel bir tutumla karşıla. O zaman göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse candan bir dost olmuştur" (Fussılet 41/34). Son âyet, sevginin oluşmasında ve dolayısıyla sosyal barışın sağlanmasında hilim erdeminin rolünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zira

burada, hilim ruhunu yansıtan en saygın davranışlardan biri olan kötülüğe karşı iyilikle mukabelede bulunma düşmanı bile dost yapan bir güç olarak değerlendirilmiştir. İbnü'l-Mukaffa' hilmin bu gücünü şöyle anlatır: "Sakın sana iftira edene öfke ve intikam duygusuyla karşılık verme. Hilim ve vakar içinde güzel cevap ver. Hiç şüphen olmasın ki üstünlük ve kuvvet daima halîm olanındır" (el-Edebü'l-kebîr, s. 45-46).

Hilim sabır, sekînet ve vakardır; öfkeye, ihtiraslara ve diğer bencil duygulara hâkimiyet, ağır başlılık ve yumuşak huyluluktur; fakat asla güçsüzlük ve onursuzluktan kaynaklanan bir zillet ve acz kabul edilmemelidir. Gazzâlî'nin aktardığı bir söze göre halîm haksızlığa uğrayınca sabreden, gücü yetince de intikam alan kimse değildir; asıl halîm haksızlığa katlanan, gücü yetince de affedebilen kişidir (İḥyâʾ, III, 184). Esasen hilmin, yukarıda işaret edilen âyetlerde "gafûrun halîm, alîmün halîm, ganiyyün halîm" şeklindeki ifadelerle Allah'a nisbet edilmesi de bunu gösterir. Zira Allah hem bağışlama gücüne sahip, bilgili ve müstağni hem de halîmdir. Şu halde Kur'ânî anlamda hilim bilgisizlik, basiretsizlik, ahmaklık veya âcizlik sebebiyle sabırlı, tahammüllü, ağır başlı olmayı ifade etmez; aksine insanın akıl, zekâ, bilgi, tecrübe gibi zihnî yeteneklere, bedenî ve malî imkânlara sahip olması yanında sabır, af, hoşgörü, nefse hâkimiyet, öfkeyi yenme, tahriklere kapılmama, teennî ve vakar gibi amelî erdemleri şahsında birleştirmesiyle ulaşılan bir kişilik yapısıdır. Hz. Peygamber'e de zengin kimselerin hilmini takdir eden bir söz isnat edilmiştir (a.g.e., III, 178). Yine ona nisbet edilen bir rivayette, "Eğer hasmından daha güçlü isen onu bağışlayarak güçlü olmanın şükrünü öde" denilmektedir (Mâverdî, s. 245). Hz. Ömer'e atfedilen bir sözde de Allah nezdinde devlet başkanının hilminden, rıfkından ve yumuşaklığından daha değerli bir erdem bulunmadığı belirtilir (Pellat, Risâle fi'l-ḥilm, s. 39-40). Bu son rivayetler, sıhhatleri kesin olmamakla birlikte İslâmî kaynakların hilme bakışını yansıtması bakımından önem taşımaktadır. Tâbiîn döneminin İran asıllı şairlerinden Sâlim b. Vâbisa'nın, "Hilmin bir türü vardır ki zillettir, onu sen de bilirsin; asıl fazilet kudretten doğan hilimdir" (Ebû Temmâm, s. 190) anlamındaki beyti, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in, "Hilmin ilimle, affın kudretle birleşmesi sonucunda ulaşılan faziletten daha üstün bir fazilet yoktur" (Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 175) sözü ve özellikle Câhiz'in hilmi "sahîf" (zayıf, âciz) kelimesinin karşıtı olarak kullanması (el-ʿOs̱mâniyye, s. 193), hilmin cahillik ve güçsüzlükten

kaynaklanan bir fazilet olmadığını gösterir. İbn Hazm da ancak muktedir olduğu halde sabır ve hoşgörüyle davrananların halîm sayılabileceğini ifade eder (el-Aḫlâḳ ve's-siyer, s. 27); ayrıca yaptığı kötülükten dolayı üzüntü duyup özür dileme olgunluğunu göstermeyenlere katlanmanın hilim değil zillet olduğunu ileri sürer. İbn Ebû Şihâb ed-Dabbî'nin, "Eğer hilmin cehline galip gelmezse düşmanlarının sürekli olarak artan saldırı ve tehdidi altında bulunursun" (Ebû Temmâm, s. 201) anlamındaki beytinde de görüldüğü gibi İslâmî literatürde hilim ihtiyatlı ve akıllıca davranışı ifade eden bir konumda kullanılmaktadır. Mâverdî'nin naklettiği bir özdeyişte (Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, s. 247) bu yaklaşım, "Hilim sıkıntılara karşı bir perdedir" şeklinde özetlenmiştir. İbn Hazm da hilmin düşmanlarla kaynaşmak değil onlarla tedbiri elden bırakmadan barışçı ilişkileri sürdürmek olduğunu belirtir (el-Aḫlâḳ ve's-siyer, s. 80).

Kur'an ahlâkını en iyi kavrayan ve yaşayanlardan biri olarak tanınan Hasan-ı Basrî'ye isnat edilen (Gazzâlî, III, 166) ve hilmin kapsadığı başlıca faziletleri vurgulayan şu sözleri Kur'an ve Peygamber ahlâkının bir özeti saymak mümkündür:

"Müslüman dininde güçlü, kararlı ve yumuşak olan kişidir; imanı sağlam, bilgili ve halîm, zeki ve merhametlidir; hem haklı hem bağışlayıcı, hem zengin hem tutumludur; hasta olduğunda tahammüllü, güçlü ve iyilik severdir; arkadaşlığın ve dostluğun sıkıntılarına katlanır, zorluklara sabreder; öfkesine mağlûp olmaz, gurur ve kibre kapılmaz, ihtiraslarına yenilmez; midesi yüzünden şerefsizlik yapmaz; hırsı yüzünden küçülmez; basit hedeflerle yetinmez; mazluma yardım eder, zayıfa acır; cimrilik yapmaz, israf etmez; kendisine kötülük edeni bağışlar, cahili hoş görür; nefsi sıkıntıda olsa da herkes kendisinden faydalanır".

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥlm" md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 342-344; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḥlm" md.; et-Taʿrîfât, "ḥilim" md.; Lisânü'l-ʿArab,

“ḥlm”, “sfh” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, I, 381; Tâcü’l-ʿarûs, “ḥlm” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥlm” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥlm” md.; Dârimî, “Muḳaddime”, 29; Buhârî, “Ḥudûd”, 31; Müslim, “Îmân”, 25, 26, “Fiten”, 35, 36; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 1, 149; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Bulak), XIX, 22; İbnü’l-Mukaffa‘, el-Edebü’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Cîl), s. 7, 43, 45-46, 55, 83, 113, 157; Ebû Temmâm, el-Ḥamâse, Bombay 1882, s. 99, 190, 201, 304; Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 97, 193; a.mlf., el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 175; a.mlf., Resâʾilü’l-Câḥiẓ (nşr. Ali Abdülemîr Mühennâ), Beyrut 1988, I, 103; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr (Tavîl), I, 396-407, 449-450; İbn Hibbân, Ravżatü’l-ʿuḳalâʾ ve nüzhetü’l-fużalâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1393/1973, s. 101, 208-215; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 530; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve’l-müʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-Asriyye), III, 129; İbn Sînâ, Tisʿu resâʾil, İstanbul 1298, s. 108; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1978, s. 244-252; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 27, 80; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 166, 176-179, 184; Zevzenî, Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’s-sebʿ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri’l-beyân), s. 33, 160, 178; Meydânî, Mecmaʿu’l-ems̱âl (Abdülhamîd), I, 37-39, 211; M. Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, Paris 1957, s. 230; Ch. Pellat, Risâle fi’l-ḥilm, Beyrut 1973; a.mlf., “Ḥilm”, EI² (Fr.), III, 403-404; I. Goldziher, Muslims Studies, New York 1977, s. 202-208; T. Izutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 203-207; a.mlf., Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul, ts. (Pınar Yayınları), s. 51-61.

Mustafa Çağrıcı

HİLKAT

(bk. YARATMA).

HILL, Donald Routledge

(1922-1994)

İslâm teknoloji tarihi sahasındaki araştırmalarıyla tanınan İngiliz mühendisi.

6 Ağustos 1922'de Londra'da doğdu. 1941-1946 yılları arasında The Royal Engineers bünyesinde teğmen olarak Ortadoğu, Kuzey Afrika ve İtalya'da bulundu. 1949'da Londra Üniversitesi'nden mühendislik diploması aldı ve Iraq Petroleum Company hesabına Lübnan, Suriye ve Katar'da proje mühendisliği yaptı. Ardından İngiltere'ye döndü ve 1955'ten emekli olduğu 1984 yılına kadar büyük petrokimya şirketlerinde önemli görevler üstlendi.

İslâm kültürüyle tanışmadan önce Fransızca, Almanca, İspanyolca ve İtalyanca bilen Hill, Ortadoğu'da bulunduğu sırada bunlara konuşulan Arapça'yı da ekleme fırsatı buldu. Daha sonra klasik Arapça'nın inceliklerini öğrenip mühendislik mesleğinin yanı sıra İslâm tarihiyle ilgilenmeye başladı ve Durham Üniversitesi'nden yüksek lisans (1964), Londra Üniversitesi'nden doktora derecesi (1970) aldı; doktora tezi, İslâm fetihlerinin ilk döneminde teknik malzemeler açısından savaşlarda nasıl sonuç alındığı hakkında idi. Özellikle Araplar'ın kuşatma araçgereçlerinin yetersizliğini farkederek dikkatini mancınıklara çevirdi. Bu amaçla Kaliforniya Üniversitesi'nde bir Ortaçağ teknolojisi uzmanı olan Lynn White Jr. ile temas kurdu ve onun sayesinde Cezerî'nin mekanik (hiyel) ilmiyle ilgili ünlü risâlesini tanıdı (bk. CEZERÎ, İsmâil b. Rezzâz). Bu risâlenin ilmî neşriyle 1974'te The American Society for the History of Technology Dexter ödülünü kazandı ve arkasından Benî Mûsâ'nın Kitâbü'l-Ḥiyel'ini İngilizce'ye tercüme ederek ilim âlemine tanıttı; daha sonra da Ortaçağ'da su saatleri üzerine yazılmış Arapça eserleri ele aldı. UNESCO'nun, hicretin XV. asrı münasebetiyle İslâm teknoloji tarihi hakkında bir kitap yayımlama girişimi çerçevesinde Ahmed Yûsuf el-Hassan ile birlikte bu alandaki ilk kapsamlı eser olan Islamic Technology: An Illustrated History'yi hazırladı (1986). Bir süre sonra da Edinburgh Üniversitesi'nin isteğiyle son müstakil eserini teşkil eden Islamic Science

and Technology'yi (1993) kaleme aldı. İlmî hayatı boyunca Londra'daki School of Oriental and African Studies (SOAS) kurumuyla yakın ilişki içerisinde bulunmakla birlikte daima herhangi bir enstitüye bağlı olmaksızın çalışan Hill, İslâm teknoloji tarihi üzerine ortaya koyduğu yedi kitap ve otuz beşe yakın makaleyle Carra de Vaux ve Eilhard Wiedemann gibi şarkiyatçıların başlattığı çalışmalara ciddi katkılar sağladı. Hill 30 Mayıs 1994'te öldü.

Eserleri. 1. The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests (London 1971; doktora tezi). 2. The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices by Ibn al-Razzāz al-Jazarī (Dordrecht 1974; İslâmâbâd 1989). Cezerî'nin Kitâb fî maʿrifeti'l-ḥiyeli'l-hendesiyye adlı mekanik aletlere dair eserinin İngilizce tercüme ve notlar ilâvesiyle açıklamasıdır. 3. On the Construction of Water-Clocks (London 1976). Su saatleri konusundaki ilk eseridir. 4. The Book of Ingenious Devices by the Banū Mūsā ibn Shākir (Dordrecht 1979; İslâmâbâd 1989). Benî Mûsâ diye tanınan ünlü matematikçi ve mühendis kardeşlerin yazdığı Kitâbü'l-Ḥiyel adlı eserin İngilizce tercümesi ve notlarla açıklamasıdır. 5. Arabic Water Clocks: es-Sâʿâtü'l-mâʾiyyetü'l-ʿArabiyye (Aleppo / Haleb 1981). Su saatleriyle ilgili olarak Archimedes'e nisbet edilen bir eserle İbn Halef el-Murâdî, Hâzinî, Rıdvân es-Sââtî ve İbn Rezzâz el-Cezerî'nin bu konuya dair eserlerinin tahlilidir. 6. A History of Engineering in Classical and Medieval Times (London 1984). Ortaçağ'ın sonuna kadarki genel mühendislik tarihidir. 7. Islamic Technology: An Illustrated History (Ahmed Yûsuf el-Hassan ile birlikte; Cambridge [Paris 1986, 1988]. Fransızca çevirisi: Sciences et techniques en Islam: Une histoire illustrée [trc. Hachem el-Husseini], Paris 1991). İslâm dünyasındaki makine, inşaat, gemi, savaş, kimya, dokuma, kâğıt, deri, ziraat, gıda, metalürji ve el sanatları teknikleriyle ilgili konuların resim ve çizimlerin de yardımıyla açıklamasıdır. 8. Islamic Science and Engineering (Edinburgh 1993). İslâm bilim ve mühendisliğine dair son kitabıdır (eserlerinin tam listesi için bk. King, V, 299-302).

BİBLİYOGRAFYA

Donald R. Hill, Arabic Water Clocks: es-Sâʿâtü'l-mâʾiyyetü'l-ʿArabiyye, Aleppo 1981, s. 2-3; a.mlf. - Ahmad Y. al-Hassan, Islamic Techonology: An Illustrated History, Cambridge-Paris 1988, Önsöz, ayrıca bk. tür.yer.; D. A. King, "In Memoriam: Donald Routledge Hill (1922-1994)", Arabic Sciences and Philosophy, Cambridge 1995, V, 297-392; Sadettin Ökten, "Cezerî, İsmâil b. Rezzâz", DİA, VII, 505.

İlhan Kutluer

HİLLE

(الحلّة)

Câhiliye döneminde hac ve Kâbe ile ilgili hiçbir imtiyaza sahip olmayan kabileler hakkında kullanılan terim

(bk. HUMS).

HİLLÎ, İbnü’l-Mutahhar

(ابن المطهّر الحلّي)

Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325)

Şiî âlimi.

27 veya 29 Ramazan 648 (23 veya 25 Aralık 1250) tarihinde Hille’de doğdu. Öğrenimine babası Sedîdüddin Yûsuf’un yanında başladı. İcâzetnâmelerinden anlaşıldığına göre Küleynî, İbn Bâbeveyh ve Ebû Ca‘fer et-Tûsî’ye ait Kütüb-i Erbaʿa’yı, İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾını, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’ini, Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ini ve Ebû Dâvûd’un es-Sünen’ini ondan okudu. Fıkıh usulünü dayısı Muhakkık el-Hillî’den, aklî ilimleri de Nasîrüddîn-i Tûsî’den öğrendi. Fıkıh öğrenimine, Müfîdüddin Muhammed b. Cehm ve Necîbüddin Yahyâ b. Yahyâ el-Hüzelî’nin yanında devam etti. Ayrıca Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Kîşî’den felsefe ve tasavvuf, Burhâneddin en-Nesefî’den cedel dersleri aldı. Ancak hocaları içinde en çok Tûsî’nin etkisinde kaldı ve onun bazı eserlerine şerhler yazdı (hocaları ve okuduğu eserlerle ilgili geniş bilgi için bk. Hillî, er-Ricâl, s. 282; a.mlf., el-İcâzetü’l-kebîre, CIV, 62-70, 135-137).

Hillî, olgunluk döneminin büyük bir kısmını Bağdat’ta ve Sultan Olcaytu ile tanışmasının ardından İlhanlılar’ın merkezi Sultâniye’de geçirdi. Rivayete göre hanımlarından birini üç talâkla boşayan, fakat daha sonra pişman olan sultan, meselenin çözümü için Sünnî âlimlerden istediği cevabı alamayınca bu tür bir boşamanın vâki olmadığına dair fetva verdiğini duyduğu Hillî’yi İran’a davet etti. Kaynaklarda, Hillî’nin 705 (1305) yılında Sultâniye şehrine geldiği ve iki âdil şahit huzurunda gerçekleşmediği için söz konusu talâkın bâtıl olduğuna dair fetva verdiği zikredilir. Şiî kaynaklarına göre, Olcaytu’nun sarayında Sünnî âlimlerle yaptığı münazaralarda galip gelen Hillî Hıristiyanlık’tan ayrılıp İslâmiyet’i kabul eden sultanı etkiledi ve onun İsnâaşeriyye’ye meyletmesini sağladı. O

dönemde basılan paraların üzerine on iki imamın adlarının ve özellikle "Aliyyün veliyyullah" ibaresinin konması ve cuma hutbelerinde imamların isimlerinin anılması muhtemelen onun telkinleriyle olmuştur. Böylece İmâmiyye Şîası, Büveyhîler'den sonra ikinci defa siyasî otoriteden büyük ölçüde destek gördü. Ancak bu dönem uzun sürmedi ve İlhanlılar daha sonra tekrar Sünnîliği benimsediler.

Sultan Olcaytu'nun ölümünden sonra Hillî 716 (1316) yılında Sultâniye'den ayrılarak Hille'ye gitti ve hayatının son yıllarını orada geçirdi. Bu sırada hac vazifesini ifa etti. İbn Hacer, onun hac esnasında çağdaşı İbn Teymiyye ile karşılaştığını söylerse de (ed-Dürerü'l-kâmine, II, 49) diğer kaynaklarda bunu teyit edecek bilgiye rastlanmamıştır. Hillî, 20 veya 21 Muharrem 726 (27 veya 28 Aralık 1325) tarihinde Hille'de vefat etti, cenazesi Necef'e götürülerek orada defnedildi. Kabri günümüze kadar ziyaret mahalli olma özelliğini sürdürmüştür.

Hille ve Sultâniye'de bulunduğu sırada çok sayıda öğrenci yetiştiren Hillî'nin öğrencilerinin en meşhuru, Fahrülmuhakkıkīn unvanıyla anılan oğlu Fahreddin Muhammed'dir. Fahrülmuhakkıkīn, müstakil kitaplarının yanı sıra babasının bazı eserlerine şerhler yazmıştır. Bunun dışında Hillî'nin iki meşhur talebesi yeğenleri Amîdüddin ve Ziyâeddin el-A'recî el-Hüseynî'dir. Diğer talebeleri arasında Keşfü'r-rumûz sahibi İbn Ebû Zeyneb, mantık âlimi Kutbüddin er-Râzî ve Ebü'l-Hasan Radıyyüddin Ali b. Ahmed el-Mezyedî gibi şahsiyetler de yer almaktadır (Hillî'nin öğrencilerine verdiği icâzetnâmeler için bk. el-İcâzetü'l-kebîre, CIV, 60-149).

Hillî, İslâmî ilimlerin birçok dalında eser veren çok yönlü bir müellif, özellikle usulî ekole mensup bir kelâmcı ve fakihtir. Akıl-vahiy arasında dengeli bir yaklaşım kuran Hillî, bilgi teorisi ve tabiat felsefesinde Mu'tezile'nin Basra ekolüne yakın görüşlere sahiptir. Ancak Şîa'nın temel konularında ve özellikle imâmet meselesinde onlardan ayrılır. Mu'tezile'nin yanı sıra Fahreddin er-Râzî'nin nübüvvetle ilgili bazı görüşlerinden de etkilenmiştir. Peygamberden sonra şeriatın koruyucusunun imam olduğunu ileri süren Hillî, yeryüzünde adaletin ancak Mehdî'nin zuhuruyla gerçekleşebileceğini kabul ettiğinden mevcut siyasî otoriteye karşı baş kaldırmanın gereksiz olduğunu söyler.

Şîa fıkhında Hillî'nin iki önemli yeniliğinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan biri, Sünnî âlimlerden faydalanarak özellikle muâmelât konularında getirdiği genişlik, diğeri de ictihada kazandırdığı yeni boyuttur. Şiî geleneğinde o zamana kadar ictihad kavramına karşı olumsuz bir tavır ortaya konulurken Hillî re'y veya kıyas terimlerinden çok doğrudan ictihad üzerinde durmuştur. Bundan dolayı kendisinden sonraki Şiî fakihleri eserlerine onun ictihad tanımıyla başlarlar. Hillî, kıyası reddetmekle birlikte ictihadın aklî istinbat anlamında Şîa bünyesinde asırlardan beri uygulandığını ortaya koymuştur. Diğer taraftan hocası İbn Tâvûs'un yolunu takip ederek hadisleri sahih, hasen, müvessak ve zayıf kısımlarına ayıran ve kütüb-i erbaadaki hadislerin hepsini sahih kabul eden Ahbârîler'i eleştirmiş, Şiî hadis literatüründeki haberlerin çoğunun güvenilir olmadığını, bunların sıhhatini belirlemede aklın öncelikli bir konuma sahip bulunduğunu söylemiştir. Ayrıca "büyük gaybet" döneminde imamın temsilcileri olarak fakihlerin söz sahibi olmasını savunan Hillî böylece niyâbet müessesesinin esaslarını da ortaya koymuştur.

Şîa'nın usulî geleneği içinde Sünnî sistemden de faydalanarak yetişen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî bazı farklı görüşleriyle Şiî düşüncesine canlılık getirmiştir. Bu sebeple İmâmiyye içinde Usûlî ekolü zirveye çıkaran kişi olarak kabul edilir. İslâmî ilimlerdeki geniş bilgisi "allâme" lakabını kazanmasını ve bütün Şiî dünyasında tanınmasını sağlamıştır.

Eserleri. İslâmî konuların hemen hepsinde çok sayıda eser kaleme almış olan Hillî'nin eserlerinin sayısının 500'e, hatta 1000'e ulaştığı söylenirse de bunun mübalağalı bir rakam olduğu kabul edilmelidir. Günümüze intikal eden eserleriyle kaynaklarda isimleri ve konuları kaydedilen çalışmalarının sayısı 125'e ulaşmaktadır. Hillî'nin önemli eserleri şunlardır: A) Akaid ve Kelâm. 1. Menâhicü'l-yaḳīn fî uṣûli'd-dîn. Müellifin 680 (1281) yılında kaleme aldığı kelâma dair ilk eseri olan bu çalışma Ya'kūb el-Ca'fer (Kum 1415) ve M. Rızâ el-Ensârî (Kum 1416) tarafından neşredilmiştir. 2. Nehcü'l-müsterşidîn fî uṣûli'd-dîn (Bombay 1303). Eserin ilmî neşri S. Ahmed el-Hüseynî ve Hâdî el-Yûsufî tarafından yapılmış (Kum 1976), ayrıca üzerinde birçok şerh yazılmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, I, 515; III, 318; IV, 151, 162; XIV, 163). 3. el-Bâbü'l-ḥâdî ʿaşer.

Şeyhüttâife Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin ibadet ve dualara dair Mişbâḥu’l-müctehid adlı eserini Minhâcü’ṣ-ṣalâḥ fî muḫtaṣari’l-Miṣbâḥ adıyla ihtisar eden Hillî’nin usûlü’d-dînle ilgili olarak kitaba ilâve ettiği on birinci babdır. Eser, Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî’nin en-Nâfiʿ yevme’l-ḥaşr ve Ebü’l-Feth b. Mahdûm el-Hüseynî’nin Miftâḥu’l-bâb adlı şerhleriyle birlikte Mehdî Muhakkık tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1986). Mişbâḥu’l-müctehid’in sonuna eklenen bir başka neşri ise İsmâil el-Ensârî’ye aittir (Tahran 1401). Eser üzerine yazılmış başka şerhler de mevcuttur (a.g.e., II, 794; XIII, 118, 120-122; XIV, 73; XVI, 105; XXV, 151). 4. el-Ebḥâs̱ü’l-müfîde fî taḥṣîli’l-ʿaḳīde (Kum 1371 hş.). 5. Keşfü’l-fevâʾid fî şerḥi Ḳavâʿidi’l-ʿaḳāʾid (Tahran 1304, 1305, 1312, 1313, 1316; Tebriz 1360). 6. İstiḳṣâʾü’l-baḥs̱ ve’n-naẓar. Kendi fiillerini ortaya koymada kulun hür iradesini ispat etmek amacıyla Olcaytu Han’ın isteği üzerine yazılan eser, Ali el-Hâkānî en-Necefî (Necef 1354) ve Fâris el-Hassûn (Kum 1416) tarafından neşredilmiştir. 7. Minhâcü’l-kerâme*. İmâmiyye Şîası’nın imâmete dair görüşlerini ve bu konuda diğer fırkalara karşı üstünlüğünü ele alan esere İbn Teymiyye Minhâcü’s-sünne adıyla bir reddiye yazmıştır. Tebriz (1286, 1290, 1296) ve Tahran’da (1298) yayımlanan kitabın son neşri Minhâcü’s-sünne ile birlikte M. Reşâd Sâlim tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1382/1962, 1409/1989). 8. el-Elfeyn fî imâmeti emîri’l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib. Hz. Ali ile onun neslinden gelen imamların imâmet ve mâsumiyetlerinin ispatına dair 1000, muhaliflerinin imâmet anlayışını red için de 1000 delil ihtiva ettiği kaydedilen eserin matbu nüshalarında muhalifler aleyhindeki delillerin sayısı ancak otuz dokuza ulaşmaktadır. Eser birçok defa basılmıştır (Tahran 1296, 1360; Necef 1372, 1388, 1389; Tebriz 1296, 1298; Beyrut 1402/1982; Kum 1405, 1409). 9. İs̱bâtü’l-vaṣıyye li’l-İmâm ʿAlî b. Ebî Ṭâlib. Yine Hz. Ali’nin imâmetine dair olan eser M. Rızâ el-Kütübî (Necef 1951) ve M. Hâdî el-Emînî (Necef 1380) tarafından neşredilmiştir. 10. Keşfü’l-murâd fî şerḥi Tecrîdi’l-iʿtiḳād. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Tecrîdü’l-iʿtiḳād (Tecrîdü’l-kelâm) adlı eserinin şerhi olup varlık, ilâhiyyat, nübüvvet, imâmet ve meâdla ilgili konuları ihtiva eder (Bombay 1310; İsfahan 1312, 1352; Sayda 1353; Kum 1367, 1372, 1377; Tahran 1398; Beyrut 1399, 1408/1988). Eserin ilmî neşirlerini Hasanzâde el-Âmülî (Kum 1407) ve S. İbrâhim ez-Zencânî (Kum 1413) gerçekleştirmiştir. 11. Envârü’l-melekût fî şerḥi’l-Yâḳūt. Ebû İshak İbrâhim b. İshak en-Nevbahtî’nin Kitâbü’l-Yâḳūt adlı eserinin şerhidir (Tahran 1363 hş.). 12. Îżâḥu’l-maḳāṣıd. Ali b. Ömer el-Kazvînî’nin

ilâhiyyat ve tabiat felsefesine dair Ḥikmetü'l-ʿayn adlı eserinin şerhi olup A. Münzevî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1378/1959). 13. er-Risâletü's-Saʿdiyye. Akaid yanında fer'î konuları da ele alan eseri Muhammed Abdülhüseyin el-Bakkāl neşretmiştir (Kum 1411; Tahran 1315; Hillî'nin kelâmla ilgili diğer eserleri için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, I, 435-436; IV, 435; VII, 208-209; XXII, 89, 112, 351; XXIV, 200, 407).

B) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. Tebṣıratü'l-müteʿallimîn fî aḥkâmi'd-dîn (Tahran 1303, 1307, 1309, 1317, 1318, 1320, 1323, 1324, 1327, 1328, 1329, 1330; Bombay 1303, 1309, 1324; Tebriz 1330; Dımaşk 1336; Bağdat 1338). Eserin ilmî neşirleri S. Ahmed el-Hüseynî ile M. Hâdî el-Yûsufî tarafından müştereken (Kum 1361 hş.), ayrıca M. Hâdî el-Yûsufî (Tahran 1372, 1411) ve Ahmed el-Hüseynî (Beyrut 1404, 1413) tarafından ayrı ayrı gerçekleştirilmiştir. 2. Nihâyetü'l-iḥkâm fî maʿrifeti'l-aḥkâm. İmâmiyye âlimlerinin fetvalarını ihtiva eden eseri S. Mehdî er-Recâî yayımlamıştır (Beyrut 1406; Kum 1410). 3. Taḥrîrü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye ʿalâ meẕhebi'l-İmâmiyye (Tahran 1314; Meşhed, ts.; Kum, ts.). 4. İrşâdü'l-eẕhân. Fıkıhla ilgili 15.000 kadar meseleyi ihtiva eden bu çalışmanın (Tahran 1272; Kum 1403) son neşri Fâris el-Hassûn tarafından gerçekleştirilmiştir (Kum 1410; Beyrut 1413). 5. Ḳavâʿidü'l-aḥkâm fî maʿrifeti (mesâʾili)'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm. Pek çok şerhi bulunan klasik bir fıkıh kitabıdır (Tahran 1272, 1313, 1315, 1329, 1387-1389; Kum, ts., 1363/1984, 1413). 6. Müntehe'l-maṭlab fî taḥḳīḳi'l-meẕheb. Birinci ve ikinci cüzleri Tebriz'de (1316, 1333) ayrı ayrı neşredilen eser daha sonra Kum'da yayımlanmış (ts.), ilmî neşri ise Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye tarafından yapılmıştır (Meşhed 1412). 7. Nehcü'l-ḥaḳ ve keşfü'ṣ-ṣıdḳ. Kısmen itikadî konulardan da bahseden klasik bir fıkıh kitabıdır (nşr. Ferecüllah el-Hüseynî, Beyrut 1982; Kum 1407). Şâfii âlimi ve tarihçi Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî bu esere İbṭâlü nehci'l-bâṭıl adıyla bir reddiye yazmış, Nurullah et-Tüsterî de ona karşı bir reddiye kaleme almıştır. 8. Telḫîṣü'l-merâm fî maʿrifeti'l-aḥkâm. Fıkıh kaideleri ve meseleleriyle ilgili muhtasar bir kitap olup Müessesetü fıkhi'ş-Şîa tarafından el-Yenâbîʿu'l-fıḳhiyye serisi içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1413). Müellifin bu esere Ġāyetü'l-iḥkâm fî taṣḥîḥi Telḫîṣi'l-merâm adıyla bir şerh yazdığı kaydedilmektedir (a.g.e., XVI, 24-25). 9. Muḫtelefü'ş-Şîʿa fî aḥkâmi'ş-şerîʿa. Eserde Şîa âlimlerinin fıkha dair ihtilâfları ele alınmaktadır (Tahran 1322, 1323-1324; Kum 1403, 1412). 10. Ecvibetü'l-mesâʾili'l-Mühennâʾiyye. Mühennâ b. Sinân'ın müellife sorduğu fıkha dair

bazı soruların cevaplarından meydana gelmiştir (Kum 1401). 11. Teẕkiretü'l-fuḳahâʾ ʿalâ telḫîṣi fetâva'l-ʿulemâʾ. Eserin "Kitâbü'l-Beyʿ" kısmını M. Rızâ el-Muzaffer el-Murtazâ el-Halhalî yayımlamıştır (Tahran 1272; Necef 1955). 12. Tehẕîbü ṭarîḳi'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (Tahran 1308). 13. Mebâdiʾü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (Leknev 1301; Tahran 1310, 1319; Kum, ts. [Mektebü'l-i'lâmi'l-İslâmî]). Son iki eser fıkıh usulüne dairdir (Hillî'nin fıkıh ve fıkıh usulüne dair diğer eserleri için bk. a.g.e., IV, 179; XVI, 24-25; XXII, 260; XXIV, 303, 408-409, 426; XXV, 1).

C) Diğer Eserleri. 1. Keşfü'l-yaḳīn fî feżâʾili emîri'l-müʾminîn. Hz. Ali'nin faziletlerine dair olup Sultâniye'de Olcaytu Han için yazılmıştır (Tebriz 1298; Necef 1371). Eserin ilmî neşirleri Hüseyin ed-Dergâh (Tahran 1412) ve Ali Âl-i Kevser (Kum 1413) tarafından gerçekleştirilmiştir. 2. er-Ricâl (Ricâlü'l-ʿallâme el-Ḥillî, Ḫulâṣatü'l-aḳvâl fî maʿrifeti'r-ricâl). Biyografik nitelik taşıyan bu eserin (Tahran 1310, 1311) ilmî neşri Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm tarafından yapılmıştır (Necef 1381, 1396; Kum 1402). Hillî'nin ricâl konusunda iki eseri daha bulunduğu kaydedilmektedir (a.g.e., II, 493; XVIII, 63-64). 3. el-Cevherü'n-naḍîd. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Tecrîdü'l-iʿtiḳād'ının mantıkla ilgili bölümünün şerhidir (Tahran 1311, 1363; Bombay 1311; Kum 1369 hş.). 4. el-Ḳavâʿidü'l-celiyye. Ali b. Ömer el-Kazvînî'nin mantıka dair eş-Şemsiyye adlı risâlesinin şerhi olup Fâris el-Hassûn tarafından neşredilmiştir (Kum 1412; bu eserlerin yazma nüshaları, şerh, hâşiye ve tercümeleri, ayrıca müellifin yayımlanmamış diğer çalışmaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 211-212; Suppl., II, 206-209; III, 1265-1266; Scmidtke, s. 41-98; Abdülazîz Cevâd et-Tabâtabâî, s. 25-263).

BİBLİYOGRAFYA

Hillî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Necef 1381/1961, s. 282; a.mlf., el-İcâzetü'l-kebîre (Meclisî, Biḥârü'l-envâr içinde), Beyrut 1403/1983, CIV, 60-137, diğer icâzetler için bk. s. 138-141, 142, 143-146, 147-149; İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Kahire 1382/1962,

neşredenin mukaddimesi, I, 17-25; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 49; Îżâḥu’l-meknûn, I, 10, 58, 72, 147; II, 258, 364, 421, 574, 692, 695; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü’l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü’l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, I, 358-390; Hür el-Âmilî, Emelü’l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, II, 81-85; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü’l-baḥreyn (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 210-217; Bahrülulûm-i Tabâtabâî, er-Ricâlü’s-seyyid Baḥrü’l-ʿulûm: el-Fevâʾidü’r-ricâliyye (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm - Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1363 hş., II, 257-306; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, II, 269-286; Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü’l-ʿulemâʾ, Tahran 1396 hş., s. 355-364; Abbas el-Kummî, Sefînetü’l-biḥâr, Beyrut 1925, s. 734-735; a.mlf., el-Künâ ve’l-elḳāb, Necef 1389/1969, II, 477-480; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, IV, 167-179; Brockelmann, GAL, II, 211-212; Suppl., II, 206-209; III, 1265-1266; Abbas b. Muhammed Rızâ el-Kummî, el-Fevâʾidü’r-Raḍaviyye, Tahran 1367, s. 126-128; M. Bâkır es-Sadr, el-Meʿâlimü’l-cedîde li’l-uṣûl, Necef 1975, s. 76; Ali Hüseyin el-Câbirî, el-Fikrü’s-selefî ʿinde’ş-Şîʿati’l-İmâmiyye, Beyrut 1977, s. 239-246; Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, London 1982, s. 31, 35; Aʿyânü’ş-Şîʿa, V, 396-408; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Ali el-Fâzıl el-Kāinî, Muʿcemü müʾellifi’ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 143; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 149; M. Momen, An Introduction to Shi’i Islam, New Haven-London 1985, s. 92-99, 108, 115, 185-190, 301, 312-314, 322, 340; A. J. Newman, The Development and Political Significance of the Rationalist and Traditionalist Schools in Imami Shi’i History from the Third to the Tenth Century (doktora tezi, 1986, University of California), s. 503-511; Abdullah Ni‘me, Felâsifetü’ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 272-284; Abdülaziz Sachedina, The Just Ruler in Shi’ite Islam, New York 1988, s. 16, 143-144, 150, 175, 186, 194-195, 241; Authority and Political Culture in Shi‘ism (ed. Said Amir Arjomand), Albany 1988, s. 4-6, 8, 82, 105, 240-242; Ebü’l-Kāsım el-Hûyî, Muʿcemü ricâli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1409/1989, V, 157-161; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Muḳaddime-i ber Fıḳh-ı Şîʿa (trc. M. Âsaf Fikret), Meşhed 1989; S. Schmidtke, The Theology of al-ʿAllāma al-Ḥillī, Berlin 1991; Abdülazîz Cevâd et-Tabâtabâî, Mektebetü’l-ʿAllâme el-Ḥillî, Kum 1416; Mazlum Uyar, İmâmiyye Şîası’nda Ahbârîlik (doktora tezi, 1996, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 124-127, 267-271, 301-302; H. Laoust, “La critique du Sunnisme dans la doctrine d’al-Hilli”, REI,

XXXIV/1 (1966), s. 35-60; S. H. M. Jafri, “al-Ḥillī”, EI[2] (İng.), III, 390; Mahmoud M. Ayoub, “Ḥillī, al”, ER, VI, 324-325.

Mustafa Öz

HİLLÎ, Muhakkık

(المحقق الحلّي)

Ebü'l-Kāsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî (ö. 676/1277)

Şiî fıkhına dair Şerâʾiʿu'l-İslâm adlı eseriyle tanınan âlim.

602 (1205) yılında Hille'de doğdu. Gençlik yıllarında şiir ve edebiyata meylettiyse de babasının isteği üzerine daha sonra dinî ilimlere yöneldi. Babasından, ayrıca Muhammed b. Ca'fer b. Nemâ el-Hillî, Fahhâr b. Ma'd el-Mûsevî ve Muhammed b. Cehm el-Hillî gibi âlimlerden ders aldı. Onun zamanında Hille Şîa'nın en büyük ilim merkezlerinden biri haline geldi. Muhakkık'ın ilim meclislerine Nasîrüddîn-i Tûsî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (Allâme) gibi meşhur simaların yanı sıra İbn Dâvûd el-Hillî, Abdülkerîm b. Ahmed b. Tâvûs, Muhammed b. Ali b. Tâvûs, Hasan b. Ebû Tâlib el-Yûsufî, Mahfûz b. Vişâh el-Hillî, Muhammed b. Ali el-Kâşî, Cemâleddin Yûsuf b. Hâtim el-Âmülî ve Ali b. Yûsuf el-Hillî gibi âlimler devam etmiştir. Onun 400 civarında müctehid âlim yetiştirdiği söylenir.

Muhakkık el-Hillî, talebelerinden İbn Dâvûd'a göre 3 Rebîülâhir 676 (3 Eylül 1277) tarihinde, Şeyh Bahâî'ye göre ise aynı yılın 23 Cemâziyelâhirinde (21 Kasım 1277) vefat etti. Bazı kaynaklarda (Hansârî, II, 191; İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 230) 726 (1325) yılında öldüğüne dair verilen bilgi yanlış olup bunun İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin vefat tarihiyle karıştırılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Muhakkık'ın Hille'deki Meşhedü'ş-Şems'te bulunan türbesi halk tarafından ziyaret edilmektedir.

Şeyh Müfîd, Seyyid Murtazâ ve Şeyh Tûsî gibi ilk dönem Şiî fakihlerinin çizgisine son veren Hillî ortaya koyduğu görüşlerle Şiî fıkhında yeni bir çığır açmıştır. Ondan önceki İmâmiyye düşüncesinin ileri gelenlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin fıkhî mirası, kendi içindeki zenginlik ve genişliğine rağmen dağınık ve insicamdan uzaktı; Sünnî fıkhından alınmış olan unsurlar Şiî fıkhıyla bütünleşecek şekilde hazmedilememişti. Hillî bu

hukukî birikimi derli toplu bir şekle sokup İmâmiyye fıkhını sistematik bir hüviyete büründürmüş, Tûsî'nin eksik bıraktığı hususları tamamlamış, bu sebeple de "Muhakkık" lakabıyla anılmıştır. Şîa literatüründe "muhakkık" denilince sadece Hillî kastedilmekle birlikte Muhakkık-ı Sânî lakabıyla anılan Ali b. Hüseyin el-Kerekî'den (ö. 940/1533) ayrılması için bazan kendisine "Muhakkık-ı Evvel" de denilmektedir.

Hillî'nin şöhreti, daha önceki fıkhî anlayışa yeni bir şekil vermiş olmasının yanında ondan sonra gelen fakihlerin fıkıh metodolojisinde kendisini örnek almasından da kaynaklanmaktadır. Nitekim Hillî fıkıh kitaplarının bölümlerini yeniden düzenlemiş ve Şerâʾiʿu'l-İslâm adlı eserini "ibâdât", "ukūd", "îkāât" ve "ahkâm" olmak üzere dört ana bölüme ayırmıştır. Sünnî fıkhından da istifade ederek yapmış olduğu bu taksim kendisinden sonraki Şiî fakihleri tarafından da kabul görmüştür. Onun, ilk dönem Şiî düşüncesine karşı tenkitçi olduğu kadar sentezci bir karakter taşıyan bu yaklaşımı, daha sonra talebesi Allâme İbnü'l-Mutahhar el-Hillî tarafından devam ettirilmiştir. Şiî medreselerinde önceleri Tûsî'nin en-Nihâye'si okutulurken daha sonra Muhakkık'ın Şerâʾiʿu'l-İslâm'ı onun yerini almış ve ulemâ üzerinde büyük bir tesir icra etmiştir.

Yaşadığı dönemin siyasî şartları, Hillî'nin Şiî fıkıh ve düşüncesinde meydana getirmek istediği değişiklikleri daha da kolaylaştırmıştır. Moğollar'ın Sünnî İslâm'a karşı olan tepkisi Hillî'nin, İbnü'l-Mutahhar'ın ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin de desteğiyle giderek artmış ve bu dönemde Şiî düşüncesi Büveyhîler devrindekine benzer bir canlılık kazanmıştır. Bu uygun ortam sebebiyledir ki Büveyhîler döneminde Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi usûlî âlimler tarafından ortaya konan siyasî otoriteyle uzlaşma eğiliminin Muhakkık tarafından güçlendirilerek devam ettirildiği görülür. Onun ortaya koyduğu bu uzlaşmacı tavrın yanı sıra ulemânın otoriter yapısını güçlendirme çabası da oldukça belirgindir.

Muhakkık el-Hillî zekât ve humus gibi vergilerin toplanması, şer'î cezaların uygulanması, gaybet döneminde cuma namazının kılınıp kılınmayacağı, ictihadın câiz olup olmadığı ve kısmen de haber-i vâhidin dindeki konumunun ne olduğu gibi hususlarda selefleri olan Şiî ulemâdan farklı görüşler ortaya koymuştur. Ona göre, gaybet döneminde imamın temsilcisi (nâib-i âm) olup fetva verme şartlarını

taşıyan bir Şiî fakih, zekât ve humus gibi vergilerin toplanması yanında imam adına şer‘î cezaları (hudûd) yerine getirmekle de mükelleftir. Bu görevlerin tayinle iş başına getirilen kişiler tarafından değil, velâyet düşüncesine bağlı olarak ancak gāib imam tarafından görevlendirilen fakihler vasıtasıyla yerine getirileceği konusunda Hillî kendinden önceki Şiî âlimleriyle aynı kanaattedir; çünkü Şîa’ya göre velâyetin gāib imama dayanması şarttır. Humustan imama ayrılan payın gömülmesini veya imam dönünceye kadar bekletilmesini isteyen ulemâya karşılık Hillî, yönetme hakkına sahip olan fakihin bunu toplayıp dağıtma göreviyle de mükellef olduğunu belirtir. İmamın veya gaybet döneminde onun tarafından tayin edilen bir kişinin mevcut olmaması halinde cuma namazının kılınmasına cevaz veren ulemânın yanı sıra bunu reddedenlerin de varlığına işaret eden Muhakkık birinci görüşün daha tutarlı olduğunu ileri sürmüştür.

Şîa hukuk düşüncesinde ictihadın da ilk olarak açık bir şekilde Muhakkık el-Hillî tarafından benimsendiği dikkati çekmektedir. Ondan önceki Şiî ulemâsının bunu terim anlamıyla kabul ettiğine dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Ancak bu husus, Hillî’den önce aklî izahların yapılmadığı ve Şîa’da ictihadın mevcut olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Muhakkık el-Hillî, kıyası reddetmekle birlikte Şîa’nın “aklî istinbatta bulunma” mânasında ictihadı asırlardır uygulamakta olduğunu ileri sürmüş ve içinde kıyasın bulunmadığı ictihad şeklinin özellikle Şîa’nın malı olduğunu ifade etmiştir. Şîa’nın ictihad anlayışını ana çizgileriyle açıklayıp kendinden sonraki Şiî düşüncesinin önünü açan Hillî, Sünnî fıkıh kaynakları ve metotlarından da istifade ederek niyâbet müessesesini ana hatlarıyla ortaya koymuş ve müctehidin gaybet döneminde imamın genel temsilcisi olduğu düşüncesi, daha sonra talebesi Allâme İbnü’l-Mutahhar el-Hillî tarafından geliştirilip sistemleştirilmiştir. Bununla birlikte Muhakkık’ın bugünkü Şîa’nın anladığı mânadaki ictihadı benimsediğini söylemek de oldukça güçtür; çünkü Muhakkık, nassın zâhirine bağlı hususlarda ictihadın söz konusu olmadığını belirterek ancak nasların zâhirine dayanmayan meselelerde aklî istinbatta bulunmanın mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. İctihad, ondan sonra bununla sınırlı kalmayıp daha değişik anlamlar kazanmaya devam etmiş ve sonunda fakihin delil ikame etmek suretiyle istinbatta bulunduğu her şeyi içine almıştır.

Muhakkık el-Hillî’nin haber-i vâhid konusundaki görüşleri, onun genel

olarak İmâmî ahbârına bakışını yansıtması açısından önemlidir. Hillî, Şiî ulemâsından bir grubun âhâd haberi red hususunda ifrata düşüp ondan faydalanmayı aklen bile muhal görürken diğer bir grubun her türlü haberle amel ettiğini belirtir ve bu iki yolun da sünnetten sapma (bid'at) demek olduğunu söyler. Rivayet zincirindeki râvilerin adâleti ve güvenilirliği sabit olduğu müddetçe Hillî, haber-i vâhidle amelin câiz ve hatta bazı durumlarda gerekli olduğunu ileri sürmüştür. Bazı Ahbârîler ve özellikle Muhammed Emîn elEsterâbâdî, bu mutedil yaklaşımından hareket ederek onun Ahbârîliğe meylettiğini iddia etmişse de bu görüş objektif olmaktan uzaktır; çünkü Hillî Ahbârî olmak bir yana, Usûlî düşüncenin ileri gelenlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte onun Usûlî düşüncede mutedil çizgiyi temsil ettiğini söylemek daha doğru olur. Usûlî ulemâ arasında ahbâr görüşü Hillî'ye benzeyen birçok âlime rastlamak mümkündür.

Eserleri. 1. Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (Kalküta 1839; Tahran 1840, 1267, 1271, 1274, 1275, 1895; Tebriz 1275, 1278, 1284-1285, 1294, 1302, 1307; I-II (tek cilt halinde), nşr. Ahmed Muğniyye, Beyrut 1930, 1406/1986; I-IV (iki cilt halinde), nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali, Necef 1389/1969, Beyrut 1403/1983; Sâdık Şîrâzî'nin ta'likatı ile birlikte, Kum 1983). İmâmiyye'ye dair fıkıh metinlerinin en önemlilerinden biri kabul edilir. Şiî İslâm dünyasında başvuru kaynağı ve ders kitabı olan eser "ibâdât" (10 kitap), "ukūd" (15 kitap), "îkāât" (11 kitap) ve "ahkâm" (12 kitap) olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Mezhebin kaynakları arasında tertip bakımından en düzenlisi, üslûp açısından en akıcısı sayılan Şerâʾiʿu'l-İslâm'ın tertibi daha sonraki İmâmiyye ulemâsı tarafından esas alınmış, eser hakkında yüzün üzerinde şerh ve hâşiye yapılmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XIII, 47-50, 316-332). Bunlardan bazıları şunlardır: a) Şehîd-i Sânî, Mesâlikü'l-efhâm ilâ tenḳīḥi Şerâʾiʿi'l-İslâm (Tahran 1262, 1267-1268, 1272-1276, 1282, 1285, 1310-1312, 1314; Tebriz 1267, 1285). b) Şemseddin Seyyid Muhammed b. Ali el-Mûsevî el-Âmülî, Medârikü'l-aḥkâm (Tahran 1268, 1274, 1276, 1298, 1322). Muhammed Bâkır el-Bihbehânî bu şerhe bir hâşiye yazmıştır (Tahran 1268, 1274, 1298). c) Muhammed Hasan b. Muhammed Bâkır en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm (Tahran 1262, 1273, 1278, 1286-1287, 1301, 1305, 1311, 1312, 1323-1325, 1376; I-XLIII, Necef 1377-1399). d) Muhammed Hüseyin b. Hâşim el-Kâzımî en-Necefî, Hidâyetü'l-enâm (Necef 1330-1331). e) Ebü'l-Hasan Hasan b. Mehdî el-Huneyzî, Delâʾilü'l-aḥkâm (Necef 1977). Şerâʾiʿu'l-

İslâm'ı Mîr Muhammed Takī b. Abbas en-Nihâvendî ve Ebü'l-Kāsım b. Ahmed Yezdî Farsça'ya (I-IV, Tahran 1362-1364), A. Querry Fransızca'ya (I-II, Paris 1871), Kazembeg Rusça'ya (I-II, Saint Petersburg 1862-1867), Âbid Hüseyin Ensârî Urduca'ya (Leknev 1333) ve M. Sâdık Keşmirî Sanskritçe'ye (Leknev 1315-1317) çevirmiştir. Ayrıca miras hukukuyla ilgili bölüm, Ali Eşref Muhâcir tarafından İrs der Fıḳh-i İslâmî adıyla ve bazı notlar ilâvesiyle Farsça'ya tercüme edilmiştir (Tahran 1364). 2. en-Nâfiʿ fî muḫtaṣari'ş-Şerâʾiʿ (el-Muḫtaṣarü'n-nâfiʿ fî fıḳhi'l-İmâmiyye) (Leknev 1267, 1301; Kahire 1376/1956; Necef 1384/1964, 1386/1966; Tahran 1329). Müellifin kendi eseri üzerine yaptığı bu tek ciltlik muhtasarın otuzun üzerinde şerh, hâşiye ve ta'likatı yapılmış olup (a.g.e., IV, 57-60) belli başlıları şunlardır: a) el-Muʿteber fî şerḥi'l-Muḫtaṣar. Müellifin, ibadetler bölümüyle ticaret bölümünün bir kısmını kapsayan tamamlanmamış iki ciltlik şerhidir (H. Müderrisî Tabâtabâî, s. 101). b) Keşfü'r-rumûz (nşr. Ali Penâh el-İştihârdî - Hüseyin el-Ezdî, I-II, Kum 1408-1410). Hillî'nin talebesi Hasan b. Ebû Tâlib el-Yûsufî'ye aittir. c) el-Burhânü'l-ḳāṭıʿ (I-III, Tahran 1267, 1281-1282, 1290-1293). eş-Şerḥu'l-kebîr diye de bilinen eser Seyyid Ali b. Rızâ b. Bahrülulûm Mehdî et-Tabâtabâî'ye aittir. Aynı müellifin Riyâżü'l-mesâʾil (eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr) adlı bir başka şerhi daha vardır (I-II, Tahran 1268, 1272, 1275, 1282, 1288-1292, 1300, 1307-1308, 1316-1317). d) el-Envârü'r-Rıżâviyye (Tahran 1287, 1292). Muhammed Rızâ b. İsmâil Mûsevî eş-Şîrâzî tarafından hazırlanmıştır. e) Riyâżü'l-mesâʾil. Seyyid Mîr Ali b. Seyyid Muhammed Ali b. Ebü'l-Meâlî'ye ait olup eş-Şerḥu'l-kebîr diye de bilinir. Üzerine pek çok hâşiye ve ta'likat yapılan eser basılmıştır (H. Müderrisî Tabâtabâî, s. 103).

3. Nüketü'n-Nihâye (en-Nihâye ve nüketühâ) (Cevâmiʿu'l-fıḳh içinde, Tahran 1276; I-III, Kum 1412). Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin en-Nihâye'sinin şerhidir. 4. el-Mesâʾilü'l-ʿİzziyye (el-Mesâʾilü't-tisʿ). Eserde, Emîr İzzeddin Abdülazîz'in tahkikini istediği dokuz fıkıh meselesine dair açıklama yer almaktadır. 5. el-Mesâʾilü'l-ʿİzziyye. Bu risâlede de Emîn İzzeddin'in açıklanmasını istediği yedi fıkıh ve kelâm meselesi bulunmaktadır. 6. el-Mesâʾilü'l-Mıṣriyye. Tahâretle ilgili beş meseleyi ihtiva eden bir risâledir. 7. el-Mesâʾilü'l-Baġdâdiyye. Hillî'nin, talebesi Cemâleddin Yûsuf b. Hâtim eş-Şâmî el-Âmülî'nin sorduğu kırk iki fıkıh meselesine verdiği cevaplardan ibarettir. 8. el-Mesâʾilü'l-ḫamse ʿaşer.

Mevcut nüshası üzerinde isim bulunmayan esere fıkha dair on beş meseleyi ihtiva ettiği için bu ad verilmiştir. 9. el-Mesâˀilü'l-Kemâliyye. Kemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Sehl el-Âbî'nin fıkıh ve kelâma dair sorduğu on sorunun cevaplarıdır. 10. el-Mesâˀilü'ṭ-Ṭaberiyye. Sedîdüddin Mahmûd b. Zeynüddin Ali el-Hüvârî'nin sorduğu yirmi iki fetvadan oluşmakta ve el-Mesâˀilü'l-Ḫuvâriyyât, el-Mesâˀilü'l-Ḫuvâriyye adlarıyla da anılmaktadır. 11. Risâle fi't-teyâsür fi'l-ḳıble (Risâletü teyâsüri'l-ḳıble). Cemâleddin İbn Fehd tarafından el-Mühez̠z̠ebü'l-bâriˁde iktibas edilmiştir (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Ravżü'l-cinân'ı ve Şehîd-i Sânî'nin Münyetü'l-mürîd'i ile birlikte, Tahran 1307). 12. el-Maḳṣûd mine'l-cümel ve'l-ˁuḳūd. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin el-Cümel ve'l-ˁuḳūd adlı fetva koleksiyonunun bazı ilâvelerle birlikte yapılmış bir muhtasarıdır. Son dokuz risâle, Rızâ Üstâdî tarafından tahkik edilerek er-Resâˀilü't-tisˁ adıyla basılmıştır (Kum 1371 hş.). 13. el-Meˁâric fî uṣûli'l-fıḳh (Meˁâricü'l-uṣûl), (Tahran 1310-1319). 14. Muḫtaṣarü'l-Merâsimi Sellâr ed-Deylemî fi'l-fıḳh. 15. Risâle fî muḥâsebeti'n-nefs (Tahran 1318). 16. Muḫtaṣarü'l-Fihrist (Telḫîṣü'l-Fihrist). Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin biyografik eseri el-Fihrist'in muhtasarıdır. 17. el-Meslek fî uṣûli'd-dîn. 18. el-Mâtiˁiyye. Kelâm ve akaidle ilgili muhtasar bir eserdir. 19. Risâle fî ˁademi küfri men iˁteḳade bi-is̠bâti'l-maˁdûm (Hillî'nin eserlerinin bir listesi ve bunların yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 514-515; Suppl., I, 711-712; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, s. 88-106; Rızâ Üstâdî, I/2, s. 150-151).

BİBLİYOGRAFYA

Hillî, el-Muḫtaṣarü'n-nâfiˁ fî fıḳhi'l-İmâmiyye (nşr. Muhammed Takī el-Kummî), Beyrut 1405/1985, neşredenin takdimi, s. yâsin; a.mlf., er-Resâˀilü't-tisˁ (nşr. Rızâ el-Üstâdî), Kum 1371 hş., neşredenin mukaddimesi, s. 9-24; a.mlf., Şerâˀiˁu'l-İslâm fî mesâˀili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (nşr. Abdülhüseyin Muhammed Ali), Beyrut 1403/1983, neşredenin mukaddimesi, I, bâyâ; Şehîd-i Sânî, er-Ravżatü'l-behiyye fî şerḥi'l-Lümˁati'd-Dımaşḳıyye (nşr. M. Mehdî el-Âsafî), Beyrut, ts. (Dârü't-Taâruf), neşredenin takdimi, I, 60-61; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müˀminîn, Tahran 1365 hş., I, 570; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1922; Abdullah

Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, I, 103-107; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, II, 48-52; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü'l-baḥreyn (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 227-235; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, II, 182-191; Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1396 hş., s. 364 vd.; Browne, LHP, IV, 405-406; D. M. Donaldson, The Shi'ite Religion, London 1933, s. 295-296; Brockelmann, GAL, I, 514-515; Suppl., I, 711-712; Îżâḥu'l-meknûn, II, 42-43, 507, 695; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 254; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 117; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 137; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 169; Hânbâbâ, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 48, 100, 126, 158, 261-263, 294, 451, 501-502, 537-538, 726, 818, 820-821, 838-839, 863, 868, 881, 941-942, 952, 967, 988, 1001; Abdüssâhib İmrân ed-Düceylî, Aʿlâmü'l-ʿArab fi'l-ʿulûm ve'l-fünûn, Necef 1386/1966, II, 97-100; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 305-306; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IV, 89-93; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 186, 497-498; IV, 57-60, 108, 425; V, 193, 215-216, 234; VI, 106-108; VIII, 239-240; XIII, 47-50, 316-332; XIV, 57-60; XV, 262; XVI, 395; XVIII, 106, 168-169, 189; XX, 207-208, 213, 339, 367; XXI, 21-22, 180, 209; XXIV, 306-307, 426-427; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, III, 154-156; Ali el-Fâzıl el-Kāinî en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 142; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Muḳaddime-i ber Fıḳh-ı Şîʿa (trc. M. Âsaf Fikret), Meşhed 1989, s. 52-53, 88-106; M. Takī et-Tüsterî, Ḳāmûsü'r-ricâl, Kum 1410, II, 616; Rızâ Üstâdî, "Resâʾilü'l-Muḥaḳḳık el-Ḥillî", Âyîne-i Pijûheş, I/2, Kum 1369, s. 150-151; A. Hourani, "From Jabal 'Āmil to Persia", BSOAS, XLIX/1 (1986), s. 135; L. Massignon, "el-Ḥillî", DMİ, VIII, 57-58; Dihhudâ, "Ca'fer", Luġatnâme, X, 21.

Mazlum Uyar

HİLLÎ, Safiyyüddin

(صفي الدّين الحلّي)

Ebü'l-Mehâsin (Ebü'l-Fazl, Ebü'l-Berekât) Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî el-Hillî et-Tâî (ö. 749/1348)

Arap şairi, edip.

5 Rebîülâhir 677'de (26 Ağustos 1278) Hille şehrinde, Tay kabilesinin Sinbis koluna mensup zengin ve soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. İbn Serâyâ diye de anılır. İlk öğrenimini Hille'de yaptı. Kaynaklarda hocaları hakkında bilgi bulunmamaktaysa da kendisi el-Aġlâṭî adlı eserinde Cemâleddin el-Mürrî ve Ebû Mansûr adlı iki hocasını zikreder (M. İbrâhim Huvver, s. 51).

Hillî, dayılarının mensup olduğu Mehâsinoğulları ile Ebü'l-Fazloğulları arasında devam eden Hille'ye hâkim olma mücadelesi esnasında dayısı Safiyyüddin b. Mehâsin öldürülünce ona mersiyeler yazdı; ayrıca intikamının alınması için kabilesini savaşa teşvik eden şiirler kaleme aldı. Bu savaşlara kendisi de katılarak gösterdiği kahramanlıkları şiirlerinde dile getirirken rakiplerini de hicvetti. Ebü'l-Fazloğulları'nın yenilmesine rağmen Hille'de huzursuzluk ve çekişmelerin bitmemesi yüzünden Hillî buradan ayrılarak ticaret için gidip geldiği şehirlerden biri olan Mardin'e yerleşmeye karar verdi. Hillî Diyarbekir, Mardin ve çevresinin idaresini ellerinde bulunduran Artuklular'dan el-Melikü'l-Mansûr Necmeddin ile de irtibat kurarak 700 (1300) veya 701 (1301) yılında Mardin'e gitti ve Dîvânü'r-resâil kâtibi olarak Artuklular'ın hizmetine girdi. Aynı yıl el-Melikü'l-Mansûr'a methiye niteliğindeki Dürerü'n-nüḥûr (el-Artuḳıyyât) adlı divanını kaleme alarak kısa sürede hükümdarın dostluğunu kazandı. II. Necmeddin Gazi'nin vefatından sonra yerine geçen oğlu el-Melikü's-Sâlih ile de iyi ilişkiler kurarak ona kasideler yazdı. Bu ilişkiler sonunda Artuklu hânedanı yanında önemli bir yer edindi ve büyük maddî imkânlara kavuştu (Dîvân, s. 199-203 vd.).

Artuklu sarayına girdikten sonra da ticarete devam eden Hillî bu maksatla Şam, Halep, Hama, Bağdat, Musul gibi merkezlere seyahatler yaptı. Gittiği yerlerde çeşitli devlet ve ilim adamlarıyla görüşme fırsatı buldu. Meselâ Hama'da Eyyûbî hânedanından tarih ve coğrafya âlimi Emîr el-Melikü'l-Müeyyed Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil ve oğlu el-Melikü'l-Efdal Muhammed ile, Şam'da meşhur kâtip Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî ve şair İbn Nübâte el-Mısrî ile görüştü. Bu şehirlerde kaldığı süre içinde Artuklu melikleriyle de ilgisini sürdürerek onlar için kasideler yazmaya devam etti. 723 (1323) yılında hacca giden Hillî dönüşünde Mısır'a uğradı; burada kaldığı iki yıl zarfında el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ve veziri Alâeddin İbnü'l-Esîr el-Cezerî ile tanışarak onlara kasideler yazdı; ayrıca dil âlimi Ebû Hayyân el-Endelüsî, siyer âlimi ve şair İbn Seyyidünnâs gibi şahsiyetlerle

görüşme imkânı buldu. 726'da (1326) tekrar Mısır'a giden Hillî (M. İbrâhim Huvver, s. 31-32), buradan ayrıldıktan sonra da uzun süre Muhammed b. Kalavun'la haberleşmeye devam etmiştir. Hillî 749 (1348) yılında Bağdat'ta vefat etti (a.g.e., s. 21). Bazı kaynaklarda ise 750 (1349) veya 752'de (1351) vefat ettiği, vefat yerinin Mardin olduğu zikredilmektedir.

Özellikle gençlik yıllarına ait bazı şiirlerinden Hillî'nin Şiî olduğu anlaşılmaktadır; ancak bu mezhebe taassupla bağlandığı yolundaki iddialar doğru değildir. Nitekim bir şiirinde Hz. Ömer'in diğer üç halifeden daha üstün olduğunu söylemekte, bir başka şiirinde de onun adaletine ve samimi dindarlığına işaret etmektedir (Dîvân, s. 91, 345). Edebiyat tarihçilerince hem şair hem de nesir ustası olarak kabul edilen Hillî daha çok şairliğiyle tanınır. Mensur eserlerinde Kādî el-Fâzıl'ın (ö. 596/1200) üslûbunu taklit ederek seci, cinas, telmih, iktibas, teşbih ve istiareyi çok kullanır. Secili cümleleri çok kısa ve basit tutması, cinas ve kelime oyunlarına fazlaca yer vermesi, mensur eserlerini manzum parçalarla süslemesi ve risâlelerine mukaddimeyle başlaması nesrinde görülen başlıca özelliklerdir.

Yedi yaşında iken şiire başlayan Hillî daha çok Hz. Peygamber için yazdığı bedîiyyesiyle tanınmış ve bu türün öncüsü kabul edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'i ve önemli şairlerin şiirlerini ezberlemesi, Hillî'ye şekil ve muhteva bakımından şiirlerini zenginleştirme imkânı kazandırmıştır. Divanından ve

diğer eserlerinden kendisinin İslâm ilimlerini, İslâm tarihini, Hıristiyanlığı, Arap edebiyatını, hatta avcılık ve satranç gibi konuları iyi bilen, çok yönlü, zengin kültüre sahip bir şair ve edip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan çalışmaları aynı zamanda önemli birer tarihî ve edebî kaynak niteliğindedir. Lafız, mâna, konu ve üslûpta eskilerden hayli etkilenmiş olmasına rağmen İbn Nübâte el-Mısrî'den sonra döneminin en büyük şairi sayılır. Özellikle halk şiirinde birtakım yenilikler yapmış ve "muzammen" denilen yeni bir müveşşah türü icat etmiştir. Bağdat'ta Hillî ile görüşen Fîrûzâbâdî onun büyük bir âlim, güçlü bir şair ve nesir ustası olduğunu söyler (Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, VI, 42). Şiiri sade olup garip kelimelere az rastlanmakla beraber bazı beyitlerinde şekil ve muhteva kusurları görülmektedir. Hemen hemen her konuda şiir yazmakla birlikte daha çok tasvir, medih ve hamâse üzerinde durmuştur.

Eserleri. 1. Dîvân (Ṣafvetü'ş-şuʿarâʾ ve ḫulâṣatü'l-büleġāʾ). Kahire'de Muhammed b. Kalavun'un isteği üzerine ilk defa bizzat Hillî tarafından on iki bab olarak düzenlenen divandaki beyit sayısı 10.000'in üzerindedir. Şair divanına Dürerü'n-nüḥûr adlı eserini de ilâve etmiş, el-Kâfiyetü'l-bedîʿiyye'si ve üç mensur risâlesi sonradan eklenmiştir. Ancak divanının şiirlerinin tamamını değil, onlardan yaptığı seçmeleri ihtiva ettiğini kendisi belirtmektedir (Dîvân, mukaddime, s. 12). İbn Şâkir el-Kütübî'ye göre bu divan üç cilt idi (Fevâtü'l-Vefeyât, II, 350). Mevcut baskılarında ise müstensih ve nâşirler tarafından başka şiirlerin de ilâve edildiği görülmektedir. Zira içerisinde şairin, divanı derlediği tarih olarak kabul edilen 726'dan (1326) sonra yazdığı şiirler de bulunmaktadır (Mahmûd Rızk Selîm, s. 38-39). Kahire (1283), Dımaşk (1297, 1300) ve Beyrut'ta (1310) çeşitli baskıları yapılan divan Muhammed Cevâd el-Kütübî el-Kâzımî tarafından neşredilmiş (Necef 1375/1956), son olarak da Kerem el-Bustânî'nin tashihleri ve Hillî'nin hayatına dair kısa bir mukaddimeyle birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1382/1962). Hillî'nin bütün şiirlerini ihtiva eden bir divanın derlenip ilmî bir neşrinin yapılması gerekmektedir. M. İbrâhim Huvver divanı tahkik ettiğini söylemekteyse de (Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî, s. 74) eserin yayımlanıp yayımlanmadığı bilinmemektedir. 2. Dürerü'n-nüḥûr fî medâʾiḥi (imtidâḥi)'l-Meliki'l-Manṣûr (el-Ḳaṣâʾidü'l-Artuḳıyye, el-Artuḳıyyât). Hillî'nin, Artuklu Hükümdarı II. el-Melikü'l-Mansûr Necmeddin Gazi için yazdığı yirmi dokuz kasideyi ihtiva eden eserdeki manzumeler, sırasıyla Arap alfabesindeki yirmi dokuz harfe göre

kafiyelenmiştir; ayrıca her kaside yirmi dokuz beyitten oluşmaktadır. Her beytin ilk harfiyle kafiye harfi (revî) aynı olduğu için esere el-Maḥbûkât adı da verilmiştir. Daha sonra bizzat şairin divana ilâve ettiği kasideler onunla birlikte basıldığı gibi ayrı olarak da yayımlanmıştır (Kahire 1283). Hasan Ahmed et-Tûhî tarafından da neşredilen (Mecmûʿu müzdevicât içinde, Kahire 1299) eserin adını Brockelmann Dürerü'l-buḥûr şeklinde kaydetmektedir (GAL, II, 205). Eserden bazı seçmeler G. H. Bernstein tarafından Latince ve Almanca tercümeleriyle birlikte yayımlanmıştır (Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung, XIII, Jena-Leipzig 1816, s. 188-192; diğer bazı seçmeler için bk.

Göttingische gelehrte Anzeigen, 1816, s. 1515-1520; Allgemeine Literatur-Zeitung, Halle, Leipzig 1817, s. 601-606, 609-614). 3. Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye fî ʿulûmi'l-belâġa ve meḥâsini'l-bedîʿ (en-Netâʾicü'l-ilâhiyye fî şerḥi'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye). Hillî'nin, Bûsîrî'ye nazîre olarak Hz. Peygamber'i çeşitli bedî' sanatları ile övmek üzere kaleme alıp el-Kâfiyetü'l-bedîʿiyye fi'l-medâʾiḥi'n-nebeviyye adını verdiği 145 beyitlik kasidesine bizzat kendisinin yazdığı şerhtir. Mukaddimesinden anlaşıldığına göre Hillî'nin bu şerhi yazmaktaki amacı, Kur'an'ın i'câzının ve Resûlullah'ın peygamberliğinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak, Resûl-i Ekrem'i övmek ve bedî' ilmi konusunda daha önceki âlimlerin yaptıkları çalışmaları tamamlamaktır. Kasidesini şerhederken beyitlerde kullandığı 140 edebî sanatı tek tek ele alan Hillî, âyetlerden ve eski şiirlerden verdiği örneklerle eserini açıklayarak ona ayrı bir muhteva zenginliği kazandırmaya çalışmıştır. Hillî şerhin sonunda, kendisinden önce belâgat ve bedî' ilimlerine dair yazılmış olan yetmiş eseri müellif adlarıyla birlikte kaydetmektedir. Bu kaynaklardan kırkı İbn Ebü'l-İsba'ın Taḥrîrü't-taḥbîr'inin mukaddimesinde geçmektedir (bk. bibl.); otuzu ise bizzat müellif tarafından tesbit edilmiştir. el-Bedîʿiyye, Abdülganî en-Nablusî tarafından el-Cevherü's-senî fî şerḥi Bedîʿiyyeti'ṣ-Ṣafî adıyla şerhedilmiştir. İlk baskısı Kahire'de yapılan şerhin (1316) son ilmî neşri Nesîb Neşâvî tarafından gerçekleştirilmiştir (Dımaşk 1403/1983). Belâgat âlimleriyle şiir ve edebiyat tenkitçilerinin ilgisini çeken el-Bedîʿiyye ve şerhi daha sonra birçok şairi etkilemiş ve aynı tarzda çeşitli şiirlerin yazılmasına vesile olmuştur (Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, VI, 39). 4. el-ʿÂṭılü'l-ḥâlî ve'l-mur(aḫ)ḫaṣü'l-ġâlî. Müveşşahtan sonra ortaya çıkan ve müveşşah gibi besteyle okunan, halk şiiri çeşitleri arasında sayılabilecek olan zecel,

mevâliyyâ, kâne ve kân, kūmâ türlerine dair ansiklopedik kitapların en önemlisi olarak kabul edilir. Hillî bu eserinde adı geçen dört şiir çeşidinin doğuşundan, vezinlerinden ve önemli şairlerinden bahsetmekte, şiirlerinden örnekler vermektedir. Ayrıca eserde ele alınan şiir türlerinde edep kurallarına pek riayet edilmediği ve daha çok müstehcenle mizah arası şiirler tercih edildiği için ona bu adı verdiğini belirtmektedir (el-ʿÂṭıl'ın mukaddimesinden naklen M. İbrâhim Huvver, s. 56-58). G. H. Bernstein tarafından şerh ve açıklamalarla birlikte Latince'ye ve Almanca'ya çevrilerek yayımlanan eser (Lipsiae 1816) Cevdet er-Rikâbî (Dımaşk 1949), W. Hoenerbach (Almanca mukaddime ve değerlendirme yazısı ile birlikte, Wiesbaden 1956) ve Hüseyin Nassâr (Kahire 1981; Bağdat 1990) tarafından da neşredilmiştir. Eser hakkında E. Wagner'in bir değerlendirmesi yayımlanmıştır (bk. bibl.) 5. el-Aġlâṭî. Alfabetik olarak düzenlenmiş bir sözlük olup "sîn" harfiyle başlayan eksik bir nüshası mevcuttur (Madrid, Escurial Library, nr. 123). Hillî bu kitabında halkın, şairlerin ve dilcilerin sözlerinde gördüğü bazı yanlışları Kur'an'a, hadise ve eski şiire dayanarak düzeltmeye çalışmıştır (M. İbrâhim Huvver, s. 64-67). 6. ed-Dürrü'n-nefîs fî ecnâsi't-tecnîs. Cinas ve çeşitlerine dair bir risâle olup beş varaklık eksik bir nüshası mevcuttur (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmî', nr. 73). 7. eṣ-Ṣayd bi'l-bunduḳ (el-Ḫidmetü'l-celîle). Tüfekle avlanmaya dair olan ve divanda da yer alan sekiz kasideden ibaret eserin yirmi varaklık bir nüshası bilinmektedir (Bibliothèque Nationale, nr. 842). 8. el-Meṯâliṯ ve'l-meṯânî fi'l-meʿâlî ve'l-meʿânî. Hillî'nin el-Melikü'l-Efdal Muhammed'in arzusu üzerine kendi şiirlerinden seçtiği, her biri iki veya üç beyitlik kıtalardan ibaret yirmi bablık eserin iki nüshası bulunmaktadır (Bibliothèque Nationale, nr. 1553; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 3361). Tâhir el-Hımsî, bu eserde olup divanda yer almayan şiirleri Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye nüshasına dayanarak neşretmiştir (bk. bibl.). 9. Dîvânü ṣafveti'ş-şuʿarâʾ ve ḫulâṣati'l-büleġāʾ. Adından, çeşitli şairlerin şiirlerinden yapılmış seçmelerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır (C. Zeydân, III, 140). 10. el-Mîzân fî ʿilmi'l-edvâr ve'l-evzân. Mûsikiye ve mûsiki aletlerine dair kırk üç varaklık bir eser olup Kahire'de bir nüshası mevcuttur (Ma'hedü'l-mahtûtât Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye, Mûsiki, nr. 45). 11. Maʿrifetü'l-buḥûri's-sitte ʿaşer (Shiloah, s. 308). Brockelmann'ın ʿİddetü ebḥuri'ş-şiʿr adıyla kaydettiği eser (GAL, II, 160) on altı aruz vezniyle ilgili bir çalışmadır. 12. Fâʾide fi(tevellüdi)'l-enġām (baʿżıhâ ʿan baʿż) ve tertîbihâ ʿale'l-bürûc. Mûsiki makamlarıyla burçlar arasındaki ilgiden söz etmektedir

(a.g.e., II, 159; Suppl., II, 199; Shiloah, s. 307-308; EI² [İng.], VIII, 804). 13. Kitâb fi’l-evzâni’l-müstaḥdeṡe ke’d-dûbeyt (Brockelmann, GAL Suppl., II, 200). 14. Resâʾil. Hillî’nin mektup veya makāme şeklindeki yazılarından ibaret olup nesirdeki ustalığını ve dili kullanmadaki gücünü bu yazılarda göstermiştir. Divanla birlikte basılan eserde şu risâleler yer almaktadır: a) Risâletü’d-dâr ʿan (fî) muḥâverâti’l-fâr. Mardin’deki Artuklu Emîri el-Melikü’s-Sâlih’e yazdığı bir mektuptur. Hillî, burada el-Melikü’s-Sâlih’i ve cömertliğini övdükten sonra Kelîle ve Dimne’de olduğu gibi bazı hayvanları (fareler ve deve yavrusu) konuşturarak kendisine olan borcunu ödeme hususundaki ihmali yüzünden el-Melikü’s-Sâlih’in bir nâibini ona şikâyet etmekte, bu vesileyle kendi hayatını da anlatmaktadır (M. İbrâhim Huvver, s. 70). b) er-Risâletü’l-mühmele. Müellifin, Memlüklü hânedanından Muhammed b. Kalavun’a veziri Kerîmüddin’i şikâyet etmek ve Mısır’dan ayrılmak için onun iznini istemek üzere 723’te (1323) yazdığı, içinde noktalı harflerin kullanılmadığı bir risâledir. c) er-Risâletü’t-tevʾemiyye. Hillî bu risâlesini, Hille’den Mardin’e gittiğinde kendini tanıtıp himayeye lâyık olduğunu anlatmak amacıyla 700 (1300-1301) yılında el-Melikü’l-Mansûr Necmeddin Gazi’ye yazmıştır. Nesir-nazım karışımı olan bu risâlesini Hillî, Harîrî’nin el-Maḳāmât’ındaki bir şiirinden etkilenerek yazılışları aynı olup birbirinden noktalarla ayrılan kelimelerden (tev’em) meydana getirmiştir. d) Ḥallü’l-manẓûm. Müellif, oğlu için kaleme aldığı bu risâlesinde, İmruülkays’ın Muʿallaḳa’sının ilk yedi beytini nesre çevirdikten sonra aynı vezin ve kafiye ile, kısmen de aynı kelimelere yer vererek yeniden nazmetmiştir (a.g.e., s. 72-73). Hillî’nin ayrıca, Erzen Emîri el-Melikü’l-Kāhir’in Mardin Artuklu Emîri el-Melikü’s-Sâlih Şemseddin’e kardeşinin ölümü sebebiyle gönderdiği tâziyeye cevaben yazdığı bir mektubu vardır (EI2 [İng.], VIII, 804).

M. İbrâhim Huvver, Hillî’nin el-Aġlâṭî adlı eserinde, Cevherî’nin eṣ-Ṣıḥâḥ’ını tenkit için yazdığı Nüfûẕü’s-sehm fîmâ vaḳaʿa li’l-Cevherî mine’l-vehm adlı bir kitabından söz ettiğini, ancak böyle bir esere henüz rastlanmadığını belirttikten sonra Selâhaddin es-Safedî’nin aynı adı taşıyan bir eserinin bulunduğunu ifade ederek (Câmiatü’d-düveli’l-Arabiyye, Ma‘hedü’l-mahtûtât, İlmü’l-luga, nr. 288) Safedî’nin kitabın adıyla birlikte muhtevasını da Hillî’den almış olabileceğini söylemektedir (Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî, s. 53).

Hillî'nin hayatı, eserleri ve şiirleri hakkında Cevâd Ahmed Alveş Şiʿru Ṣafiyyiddîn el-Ḥillî (Bağdat 1379/1959), Yâsîn el-Eyyûbî Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî (Beyrut 1971), Mahmûd Rızk Selîm Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî

(Kahire 1980), Friedrich Rückert Ṣafī al-Dīn al-Ḥıllī ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Sarāyā (Wiesbaden 1988), Muhammed İbrâhim Huvver Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî: hayâtühû ve âs̱âruhû ve şiʿruh (Beyrut 1410/1990) ve Mîhâîl Edîb Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî: ḥayâtühû, âs̱âruhû, dirâsetü üslûbih (Halep 1994, 1995) adlı eserleri kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Safiyyüddin el-Hillî, Dîvân, Beyrut 1382/1962; a.mlf., Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, neşredenin mukaddimesi, s. 5-30; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-taḥbîr fî ʿilmi'l-bedîʿ (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383/1963, neşredenin mukaddimesi, s. 83-96; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 335-350; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine (nşr. M. Seyyid Câdelhak), Kahire 1966, II, 479-481; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, X, 238-239; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasîṭ fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire 1335/1916, s. 312-314; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 139-140; Brockelmann, GAL, II, 159, 160, 205-206; Suppl., II, 199-200; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Tahran 1366, VI, 42-55; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 247; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 141; Ronart, CEAC, s. 215; Mârûn Abbûd, Edebü'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 357-358; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, III, 772-777; V, 355-359; Yâsîn el-Eyyûbî, Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî, Beyrut 1971; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 307-308; Mahmûd Rızk Selîm, Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî, Kahire 1980; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 172-175, 227-229; Cevdet er-Rikābî, el-Edebü'l-ʿArabî, Dımaşk 1403/1983, s. 220-247; Ali Necîb Atvî, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1985, s. 207-211; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî [baskı yeri ve tarihi yok], s. 405-406; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1409/1989, s. 275-341; M. İbrâhim Huvver, Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî: ḥayâtühû ve âs̱âruhû ve şiʿruh,

Beyrut 1410/1990; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 425-426; M. Kürd Ali, "Risâletân li-Ṣafiyyiddîn el-Ḥillî", MMİADm., IV (1924), s. 210-220; Ahmed el-İskenderî, "Ṣafiyyüddîn el-Ḥillî", a.e., XII/3-4 (1932), s. 243-251; XII/ 5-6, s. 292-298; R. B. Serjeant, "Ṣafiyyaddīn Ḥillī", BSOAS, XXI (1958), s. 406-407; E. Wagner, "Die Vulgärarabischen Gedichte des Ṣafī ad-Dīn Ḥillī in Seinem Kitāb al-ʿĀṭil", Isl., XXXVI/1-2 (1961), s. 78-98; İbrâhim es-Sâmerrâî, "Luġatü'z-zecel fî Kitâbi'l-ʿÂṭıli'l-ḥâlî ve'l-muraḫḫaṣi'l-ġālî li-Ṣafiyyiddîn el-Ḥillî", el-Menâhil, XXI, Rabat 1981, s. 287-295; a.mlf., "Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye fî ʿilmi'l-belâġa li'l-Ḥillî", ʿÂlemü'l-kütüb, VII/1, Riyad 1986, s. 71-78; Ahmed Matlûb, "Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye", MMİIr., XXXVIII/1 (1407/1987), s. 306-314; Tâhir el-Hımsî, "Min Dîvâni'l-Meşâliş ve'l-meşânî fi'l-meʿâlî ve'l-meʿânî", MMMA (Kahire), XXXVIII/1-2 (1414-15/1994), s. 109-127; Cl. Huart, "Hillî", İA, V/1, s. 487; W. P. Heinrichs, "Ṣafī al-Dīn", EI² (İng.), VIII, 801-805.

Mustafa Kılıçlı

HİLM

(bk. HİLİM).

HİLYE

(حلية)

Bilhassa Hz. Peygamber'in fizikî özellikleri, bunları anlatan edebî eserler ve aynı konuda hüsn-i hatla yazılmış levhalar için kullanılan terim.

Sözlükte "süs, ziynet, kolye" gibi mânalara gelen hilye mecazen "yaratılış, sûret ve güzel vasıflar" demektir. Kelime Osmanlı kültüründe Resûl-i Ekrem'in vasıflarını, bu vasıflardan bahseden kitap ve levhaları ifade etmek için kullanılmıştır.

Hz. Peygamber'in hilyesi hakkındaki rivayetler hadis kitaplarında "Ṣıfâtü'n-nebî" ve "Feżâ᾿il" gibi başlıklar altında verilmiştir. Bu rivayetleri hadis kaynakları yanında çeşitli eserlerden derleyip bir arada değerlendiren ve "şemâil" adıyla bir ilim haline getiren Tirmizî, Kādî İyâz gibi müellifler ise hilye konusunu şemâil kitaplarının Resûlullah'ın vücut yapısıyla ilgili özelliklerinin anlatıldığı "Ḫalḳu Resûlillâh" adlı ilk bölümünde incelemişlerdir. "Hasâisü'n-nebî" türü eserler içinde de hilye hakkında bilgi bulunmaktadır (bk. HASÂİSÜ'n-NEBÎ; ŞEMÂİL).

Sahâbîler, Resûl-i Ekrem'in vasıflarını kendi ilim ve idrakleri nisbetinde tesbit etmeye çalışmış, bu durum hilye konusunda değişik rivayetlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Söz konusu rivayetlerde Resûl-i Ekrem'i lâyıkıyla tavsif edebilmek için devrin Arapça'sında pek sık rastlanmayan kelimelerin kullanıldığı dikkati çekmektedir. Bu sebeple ilgili rivayetlerin anlaşılmasını sağlamak amacıyla bunların şerhedilmesi yoluna gidilmiş ve bu ihtiyaç aynı zamanda tercümeyi de gerekli kılmıştır. Tirmizî'nin şemâil ve hilye türü eserlere kaynaklık eden eş-Şemâ᾿ilü'n-nebeviyye ve'l-ḫaṣâ᾿iṣü'l-Muṣṭafaviyye'sinin pek çok şerhi bulunmaktadır. Bunlar arasında en yaygın olanı Ali el-Kārî'nin Cemʿu'l-vesâ᾿il fî şerḥi'ş-Şemâ᾿il'idir. Hoca Sâdeddin Efendi'ye nisbet edilen, 988'de (1580) kaleme alınmış Risâletü'ş-şemâiliyye (Hilye-i Celiyye ve Şemâil-i Aliyye) adlı eser, sadece hilye hadislerinin tercümesini veren en eski mensur hilye örneği kabul edilebilir. Diğer bazı Türkçe eserler de "şemâil" adını taşımakla birlikte

sadece hilye hadislerinin tercüme ve şerhinden ibarettir. Bu husus şemâil kelimesinin hilye anlamında da kullanıldığını gösterir.

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Şemâilü'n-nübüvveti'l-Ahmediyyeti'l-Muhammediyye adlı Arapça-Türkçe karışık mensur eseri bu konudaki ilk örneklerden biridir. Kitabın birinci bölümünde Hz. Peygamber'in hilyesi ve şemâiliyle ilgili rivayetler kaydedilmekte, ardından Türkçe mensur mevlidi andıran bir kısımdan sonra eser Resûl-i Ekrem'in ahlâkına dair Arapça bir metinle sona ermektedir. Tek nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde mevcut olan (Hüdâyî, nr. 275) bu eserin yanında Hüdâyî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (Fâtih, nr. 5385) "Hilye-i Resûlullah" başlığını taşıyan yirmi beş beyitlik bir hilyesi daha bulunmaktadır (vr. 3b-4a).

Hâkānî Mehmed Bey'in 1007'de (1598-99) Hilye adlı manzum eserini kaleme almasından sonra hilye türü eserlerin yaygınlaştığı görülür. Hâfız Osman da (ö. 1110/1698) hilyeye dair rivayetlerin metinlerini hat ve tezhip sanatının estetik ölçüleri içinde levha olarak düzenlemiştir. Böylece Hz. Peygamber'in fizikî özelliklerini anlatan eserlerle hattat ve müzehhiplerin ortaya koyduğu levhalar "hilye-i şerif, hilye-i saâdet, hilye-i Resûlullah, hilyetü'n-nebî" gibi adlarla anılmıştır.

Hilyenin müstakil bir tür olarak gelişmesinin en önemli sebepleri, Hz. Peygamber'i rüyada gören bir müslümanın onu gerçekten görmüş sayılacağına dair hadisle (Aclûnî, II, 250), peygamber sevgisini her şeyin üstünde tutan Türkler'in bu sevgiyi diğer milletlerde görülmeyen bir şevkle edebiyata aktarmaları konusundaki gayretleridir denebilir. Hz. Ali'den rivayet edilen, "Hilyemi gören beni görmüş gibidir. Beni gören insan bana muhabbetle bağlanırsa Allah ona cehennemi haram kılar; o kişi kabir azabından emin olur, mahşer günü çıplak olarak haşredilmez" meâlindeki hadis de bu rağbetin sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Herhangi bir dinî dayanağı tesbit edilememekle birlikte içinde hilye bulunan evin felâkete uğramayacağı ve üzerinde hilye taşıyan kişinin her türlü musibetten korunacağına inanılması da bu hususta teşvik edici bir rol oynamıştır. Hilyelerin giriş kısmında "havâss-ı hilye" başlığı altında buna benzer bilgilerle hilyeye büyük saygı gösteren Hârûnürreşîd'in nâil olduğu şeyleri anlatan "hikâye-i Hârûnürreşîd" başlıklı

bir manzumeye yer verilmesi de âdet olmuştur.

Hilye yazan müellifler bazan Nahîfî'nin eserinde olduğu gibi (aş. bk.). rivayetleri tahrîc etmek suretiyle sıhhatlerine de işaret etmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'den bahseden birçok eserde onun hilyesiyle ilgili bilgilere de rastlanmaktadır. İslâmî Türk edebiyatındaki bu çeşitlilik diğer müslüman milletlerin edebiyatlarında mevcut değildir. Nitekim Fars edebiyatında çok nâdir görülen hilye, Arap edebiyatında mensur olarak ve şemâilin içinde bir bölüm halinde yer almaktadır.

Hilyelerde genellikle Resûl-i Ekrem'in her vasfı ayrı ayrı ele alınarak önce bunu ifade eden ibarenin Arapça aslı verilmiş, ardından on beşyirmi beyit halinde tercüme ve şerhi yapılmıştır. Bazı müellifler ise hilye hadislerindeki kelimelerin gramer özelliklerine dair çalışmalar yapmışlardır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içinde bulunan eser (Lâleli, nr. 1715, vr. 61b-119b), Hâkānî'nin hilyesindeki Arapça konu başlıklarının doğru okunması için telif edilmiştir. Hilyelerde esas olarak Hz. Peygamber'in fizikî özellikleri anlatılmakla birlikte bazı eserlerde ruhî portresiyle ilgili hususlara da yer verilmiştir. Bu tarzın en tanınmış örneği Nahîfî'nin Hilyetü'l-envâr'ıdır. Zamanla diğer peygamberler, Hulefâ-yi Râşidîn ve aşere-i mübeşşere ile din ve tarikat büyükleri için de bu tür eserler kaleme alınmıştır.

Hz. Peygamber Hakkında Yazılan Hilyeler (Hilye-i Nebevî, Hilye-i Şerîfe). 1. Risâle-i Hilyetü'r-Resûl. Şerîfî mahlasını kullanan ve "Sebeb-i Tahrîr" kısmında yer alan bir beyitten anlaşıldığına göre seyyid olan müellif, muhtemelen Zeyniyye meşâyihinden Eğridirli Seyyid Burhaneddin Efendi'nin oğlu Şerîfî'dir. Yazılış tarihi tesbit edilemeyen eser, "Dahi eyle duâ şeh Bâyezîd'e / O şehdir Âl-i Osman'da güzîde" beytiyle, "Der Medh-i Şehzâde-i Cihândâr" başlıklı methiyenin gösterdiği üzere Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Bayezid'e (ö. 969/1562) sunulmuş olmalıdır. "Mefâîlün mefâîlün feûlün" vezniyle yazılan ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasına göre (Murad Buhârî, nr. 330) 253 beyit olan eserde tevhid, münâcât ve diğer bazı şiirlerden sonra hilye kısmı başlamaktadır. Risâle, Şehzade Bayezid'e hitaben dua mahiyetinde bir hâtime ve "güneş" redifli bir kasideyle sona ermektedir. 2. Hilye-i Hâkānî. Hâkānî Mehmed Bey'in 1007'de (1598-99) kaleme aldığı bu eser ilki

İstanbul'da 1264'te (1848) olmak üzere çeşitli zamanlarda basılmıştır (bk. HÂKĀNÎ MEHMED BEY). 3. Tercüme-i Hilyetü'n-nebî Aleyhisselâm. Zülüflü saray baltacılarından Bosnalı Mustafa 1064'te (1654) yazdığı bu eserini IV. Mehmed'e takdim etmiştir. Bir münâcâtın ardından Sultan Mehmed için yazılmış bir methiye ve na't ile başlayan eserde bir mukaddimeden sonra, metnin Ömer b. Abdülazîz'in hazinesinde bulunup ondan Sultan Gavri'ye intikal eden kûfî hattıyla yazılmış hilyeden alındığı belirtilmekte ve Resûl-i Ekrem'e ait her özelliğin Arapça'sı verilerek birer beyitle açıklanmaktadır. Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunan eser (nr. 2872, 4906) padişahı öven on iki beyitlik bir tarih manzumesiyle sona ermektedir. 4. Hilyetü'l-envâr. Süleyman Nahîfî tarafından 1100 (1689) yılında Hâkānî'nin eserine nazire olarak kaleme alınmış olup ondan sonra türün en başarılı örneği sayılır. 2871 beyitten meydana gelen eser aruzun "müfteilün müfteilün fâilün" vezniyle yazılmıştır. Eserde konuyla ilgili hemen bütün rivayetleri toplayan Nahîfî, ayrıca Hicretnâme adlı eseri içinde de Ümmü Ma'bed rivayetine dayanarak 154 beyitlik bir hilye kaleme almıştır (metni için bk. Çelebioğlu, sy. 2 [1987], s. 77-82). Müellifin, Ravzatü's-safâ fî sîreti'l-Mustafâ adlı siyerinin içinde (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 252/5) manzummensur kısa bir hilyesi daha vardır (vr. 169a). Hilyetü'l-envâr üzerinde Zekeriya Usluer (Süleyman Nahîfî Hayatı Eserleri ve Hilyetü'l-envârı, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994) ve Oya Yasav (Hilyetü'l-envâr, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995) yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. 5. Hilye. Seyyid Mehmed Efendi'ye ait olan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshası (Yazma Bağışlar, nr. 813) Nazîre-i Hilye-i Hâkānî adıyla kaydedilmiştir. 1159'da (1746) tamamlandığı anlaşılan 294 beyitlik mesnevi "feilâtün feilâtün feilün" vezniyle yazılmıştır. Eserde besmeleyle ilgili bir bölümün ardından Resûl-i Ekrem'e ait birkaç vasfın bir arada zikredildiği Arapça ibarelerin her biri sekiz-on beyit halinde açıklanmıştır. 6. Hilye. Mi'râciyye sahibi Ârif Süleyman'ın Hâkānî'ye nazîre olarak "feilâtün feilâtün feilün" vezniyle 1171'de (1758) kaleme aldığı yaklaşık 460 beyitlik bir mesnevidir (bk. ÂRİF SÜLEYMAN). 7. Şerh-i Hilye-i Nebeviyye. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin (ö. 1202/1788) Nâfia-i Şâfia adıyla da anılan bu eser çehâryâr ile Hasaneyn hilyelerini de içine almaktadır. İbnülemin Mahmud Kemal, eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 756) nüshası bulunduğunu haber vermekteyse de (Tuhfe, neşredenin girişi, s. 34) bu esere ulaşılamamıştır. Bursalı Mehmed Tâhir

eseri Hilye-i Nebeviyye ve Hulefâ-i Erbaa adıyla kaydetmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 168). 8. Hilye. Karahisarısâhib (Afyon) Mollazâde Medresesi müderrislerinden Mevlevî Mehmed Necib Efendi'nin kaleme aldığı yaklaşık 700 beyitlik bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3784). 1259 (1843) yılında tamamlanan eser, Ümmü Ma'bed rivayeti dışında muhteva itibariyle Hâkānî'nin eserinin planını takip etmektedir. 9. Mîlâd-ı Muhammediyye-i Hâkāniyye Hilye-i Fethiyye-i Sultâniyye. Rusçuklu Fethi Ali tarafından Sultan Abdülmecid'in isteğiyle 1259'da (1843) kaleme alınmış olup İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshasına göre (TY, nr. 7368) 164 beyittir. On iki bölümden meydana gelen eserin ilk dokuz bölümü Hz. Peygamber'in doğumuna ve mevlid merasimine ayrılmıştır. Onuncu bölümde bir hilye levhası bulunmaktadır. 105 beyit ihtiva eden on birinci bölüm doğrudan hilyeye ayrılmış olup burada konuyla ilgili her Arapça ibarenin Türkçe meâli, varsa diğer rivayetleri kaydedildikten sonra üç-on beyitlik manzumeler yer almaktadır. 10. Nazmü'n-nûr fî Silki's-sürûr. Hızrî mahlasını kullanan Tırhalalı Murad oğlu Ali tarafından kaleme alınan yetmiş beyitlik bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5427). Mensur-manzum giriş kısımları ile başlayan eserde Resûl-i Ekrem'in on beş vasfı ele alınmaktadır. "Fâilâtün fâilâtün fâilün" veznindeki otuz altı beyitlik bu esas bölümün ardından eser "Havâss-ı Hilye" başlıklı mensur bir kısımla sona ermektedir. 11. Hilye-i Fahr-i Âlem (İstanbul 1944). Cumhuriyet hükümetinin ilk Şer'iyye ve Evkaf vekili olan Mustafa Fehmi Gerçeker tarafından kaleme alınmış olup türünün son manzum örneğidir. "Mef'ûlü mefâilün feûlün" vezniyle yazılmış olan eser, 16 ve 18. bölümler dışında başlıksız otuz bir kısım ve 1197 beyitten meydana gelmektedir. Tevhid ve na't mahiyetindeki bir şiirle başlayan eserde sebeb-i te'lîf ve Hâkānî'yi metheden manzumelerin ardından Hz. Peygamber'in hilyesi hakkında bilgi verildikten sonra şemâiline dair altmış sekiz, benzediği peygamberlerle ilgili olarak da seksen sekiz beyitlik bir kısım yer almaktadır. Eserin sonunda şükür mahiyetinde

bir kısımla bitiş tarihini (10 Ocak 1942) veren iki beyit bulunmaktadır.

Bunların dışında birçok mensur hilye tercüme ve şerhi kaleme alınmıştır. Abdülmecid Sivâsî'nin Şerh-i Hilye-i Resûl'ü (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3935), Sâdî Çelebi'nin Tercüme-i Hilye-i Şerif'i (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 28), Ahmed b. Receb el-Kostantînî'nin 1117'de (1705) telif

ettiği Nüzhetü'l-ahyâr fî şerhi hilyeti'l-muhtâr'ı (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 453), Şâmî mahlaslı Kadı Paşazâde Ahmed b. Mahmûd'un Şerhu hilyeti'ş-şerîfe'si (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2791), Debreli Vildan Fâik'in 1311'de (1893) kaleme aldığı Risâle fî şerhi'l-hilyeti'n-nebeviyye'si (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 35) bunların başlıcaları olarak zikredilebilir.

Çeşitli râvilerin rivayetlerine dayandığı için bazı farklılıklar gösteren hilye metinleri Ahmed Cevdet Paşa tarafından tek bir metin halinde toplanarak tercüme edilmiştir. Devrin ilim ve edebiyat dünyasında yankı uyandıran, iki defa levha halinde basılan bu tercüme Ahmed Cevdet Paşa'nın Tezâkir adlı eserinin içinde yer almaktadır (IV, 244-245).

Diğer Peygamberler Hakkında Yazılan Hilyeler (Hilye-i Enbiyâ). 1. Hilyetü'l-enbiyâ ve Hilye-i Çehâryâr-i Güzîn (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 390). Bekāyî mahlasını kullanan Dursunzâde Abdülbâki Efendi (ö. 1015/1606) tarafından yazılan eser üç bölümden meydana gelmektedir. Eserde önce Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar yirmi sekiz peygamber hakkında kısa bilgi verilmiş, ardından on altı peygamberin (Hz. Âdem, İdrîs, Nûh, İbrâhim, İsmâil, İshak, Lût, Yûsuf, Eyyûb, Mûsâ, Hârûn, Dâvûd, Süleyman, Yahyâ, Îsâ ve Hz. Muhammed) hilyeleri anlatılmıştır. İkinci bölümde Hulefâ-yi Râşidîn'in hilyelerine temas edildikten sonra Hz. Hasan ve Hüseyin konu edilmiş, üçüncü bölümde her peygamberin hangi mesleğin pîri olduğu belirtilmiştir. 2. Hilyetü'l-enbiyâ. Mir'âtü's-safâ fî ahvâli'l-enbiyâ müellifi Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye (ö. 1068/1658) ait olduğu belirtilen eserin (Şeyhî, III, 254) nüshası tesbit edilememiştir. 3. Hilye-i Enbiyâ (İstanbul 1293, 1312). Neşâtî mahlaslı Ahmed Dede'nin (ö. 1085/1674) bu eseri on beş peygamberin (Hz. Âdem, İdrîs, Nûh, İbrâhim, İsmâil, İshak, Lût, Yûsuf, Eyyûb, Mûsâ, Dâvûd, Süleyman, Yahyâ, Îsâ ve Hz. Muhammed) hilyesi hakkında kaleme alınmış 187 beyitlik bir mesnevi olup çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr, 1715/15; Esad Efendi, nr. 3407/7; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4413/2, 3810/1; Âşir Efendi, nr. 331/1). H. İbrahim Şener eserin Tire (Necip Paşa Ktp., TY, nr. 136-137) nüshasını yayımlamıştır (bk. bibl.). 4. Hilye-i Peygamberân. Nûri mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan, ancak tezkirelerde yer alan Nûri mahlaslı on dört şairden hangisine ait olduğu

bilinmeyen eser “mefâîlün mefâîlün feûlün” vezninde 236 beyit ihtiva etmektedir. Bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan eserin (Lâleli, nr. 1715/5) sebeb-i te’lîf kısmında Hâkānî ve Cevrî İbrâhim Çelebi’nin hilyelerini okuduğunu, aynı konuda eser yazamayacağı için bu konuya yöneldiğini söyleyen şair, Hz. Peygamber’in hilyesinden sonra on üç peygamberin (Hz. Âdem, İdrîs, Nûh, İbrâhim, İsmâil, Lût, Yûsuf, Eyyûb, Mûsâ, Dâvûd, Süleyman, Yahyâ ve Hz. Îsâ) hilyelerini anlatmıştır. 5. Hilye-i Peygamberân. Tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlı olan (Emanet Hazinesi, nr. 1181) bu manzummensur hilyenin müellifi belli değildir. Her sayfada bir peygamberin hilyesi yer alacak şekilde levha halinde düzenlenen eserde Hz. Âdem, Nûh, İbrâhim, İsmâil, İshak, Lût, Ya‘kūb, Yûsuf, Hârûn, Mûsâ, Dâvûd ve Îsâ’nın hilyesi mevcuttur.

Dört Halife (Çehâryâr) ve Aşere-i Mübeşşere Hilyeleri. 1. Gülistân-ı Şemâil. Şeyhülislâm Esad Mehmed Efendi’nin (ö. 1034/1625) dört halifenin hilyesi hakkında kaleme aldığı eser, Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı (Damad İbrâhim Paşa, nr. 3819) nüshasına göre “mefâîlün mefâîlün feûlün” vezninde yaklaşık 1200 beyitten meydana gelmektedir. Eserde, her halifenin hilyesine ait Arapça ibarelerin altında bunları şerheden manzumeler ve bu halifelere dair Hz. Peygamber’in övücü sözlerinden oluşan “Fezâil” adlı bir bölüm yer almaktadır. 2. Hilye-i Çehâryâr-ı Güzîn. İbrâhim Cevrî’ye (ö. 1065/1654) ait 145 beyitlik bir mesnevidir. Hz. Âdem’in yaratılışı hakkında bir girişten sonra yer alan na‘tın ardından başlayan eserde her halifenin hilyesi Arapça yazılmış, daha sonra bu bilgiler şerhedilerek nazma çekilmiştir. Pek çok nüshası bulunan eser iki defa risâle şeklinde (İstanbul 1293, Neşâtî’nin Hilye-i Enbiyâ’sı ile birlikte İstanbul 1317), bir defa da Mektep mecmuasında (İstanbul 30 Kânunuevvel 1309, nr. 1, s. 37-39, 13 Kânunusâni 1309, nr. 2, s. 74-77 “İhyâ-yı Âsâr” başlığı altında) neşredilmiştir (bk. CEVRÎ İBRÂHİM ÇELEBİ). 3. Hilye-i Aşere-i Mübeşşere. Tezkire müellifi Edirneli Güftî’ye (ö. 1088/1677) ait olup “fâilâtün fâilâtün fâilün” vezniyle yazılan 294 beyitlik bu mesnevinin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Lâleli, nr. 1715). Bursalı Mehmed Tâhir’in Eimme-i İsnâaşer Hazretlerinin Evsâfı Hakkında Manzume şeklinde kaydettiği eseri (Osmanlı Müellifleri, II, 391) Safâî Düvâzdeh İmâm adıyla anmaktadır (Tezkire, vr. 237b; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549). Hz. Hasan ve

Hüseyin'le birlikte hilyesi nazmedilenlerin sayısı on ikiye ulaştığından esere bu ad verilmiş olmalıdır. Hz. Peygamber'in hilyesine dair bir manzumeyle başlayan mesnevide Hasaneyn hakkında bir kısım yer almakta, Tirmizî ile İbn Mâce'den nakledilen ve aşere-i mübeşşerenin isimlerini belirten hadisin metninden sonra hilyeler anlatılmaktadır. 4. Hilye-i Aşere-i Mübeşşere (TSMK, Revan Köşkü, nr. 2002). Çok na't yazdığı için Na'tî mahlasıyla tanınan sır kâtibi Mustafa Efendi'nin 1114'te (1702) kaleme aldığı 200 beyitlik bir mesnevidir. Eserde çehâryâr dışındaki altı sahâbenin hilyesi yer almaktadır. 5. Hilye-i Çehâryâr. Cûdî mahlaslı iki şairden hangisine ait olduğu tesbit edilemeyen eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Emanet Hazinesi, nr. 1803).

Din ve Tarikat Büyükleri Hakkındaki Hilyeler (Hilye-i Evliyâ/Ulemâ). Şairlerin bağlı oldukları tarikat büyükleri ve mezhep imamlarıyla önde gelen âlimler hakkında kaleme aldıkları kasidelerden meydana gelen bu eserlerde konu hilyeden şemâile doğru genişlemekte, bu kişilerin methiyesine de yer verilmektedir. Herhalde sayıları çok olan bu tür hilyelerden tesbit edilebilenler şunlardır: 1. Hilyetü'l-evliyâ ve ravzatü'l-asfiyâ. Osmanlı Müellifleri'nde (II, 50) Ahmed Vecdi Efendi'ye (ö. 1082/1671) nisbet edilen bu manzum eserin nüshasına henüz rastlanmamıştır. 2. Hilye-i Hâce Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshası (Düğümlü Baba, nr. 354) bu adla kaydedilmiş olan yetmiş altı beyitlik eser Nakşî meşâyihinden Neccârzâde Rızâ Efendi'ye (ö. 1159/1746) aittir. 3. Hilye-i Mevlânâ. Mevlevî şairlerinin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için kaleme aldıkları hilyeleri bu başlık altında toplamak mümkündür. Nakşî Mustafa Dede'nin (ö. 1853) elli üç beyitlik (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2163), Bursalı Rızâ Dede'nin (ö. 1905) kırk beş beyitlik (Mevlânâ Müzesi

Ktp., nr. 2454, bu hilyenin aynı yerde bir de ta'lik hattıyla levha olarak yazılmış örneği vardır; nr. 319), Tâhirülmevlevî'nin (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2163) seksen dört beyitlik hilyeleri bunların en tanınmışlarıdır. 4. Hilye-i Haseneyni'l-ahseneyn (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 355). Uşşâkī meşâyihinden Abdullah Salâhî Efendi tarafından 1153'te (1740) kaleme alınan yaklaşık 413 beyitlik bir eserdir. 5. Hilye-i Eimme-i Erbaa. Safhî mahlaslı şairlerden hangisine ait olduğu belirlenemeyen bu hilyenin (TDEA, IV, 238) nüshası tesbit edilememiştir. 6. Hilye-i Hazreti Ebü'l-

Hasan İmâm Ali eş-Şâzelî. Rızâ adlı bir şair tarafından kaleme alınan eserin nüshasına henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Neşâtî, Hilye-i Enbiyâ (haz. H. İbrahim Şener, DÜİFD, I [1983] içinde), s. 285-301; İbrâhim Cevrî, Divan (nşr. Hüseyin Ayan), Erzurum 1981, s. 15, 283; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 237b; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâ˒, II, 250; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 254; Müstakimzâde, Tuhfe, neşredenin girişi, s. 34; Cevdet, Tezâkir, IV, 244-245; Osmanlı Müellifleri, I, 105, 168; II, 50, 391; Şemseddin Kutlu, Türk Edebiyatında Hilyeler (mezuniyet tezi, 1940, İÜ Ed. Fak.); Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 334, 345, 349-350, 502; II, 317, 322, 358-359; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 458; Hasan Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1984, s. 112; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 446-447; Ali Yardım, Peygamberimizin Şemâili, İstanbul 1997, s. 45-55, 63-69; a.mlf., "Hilye-i Saadet Peygamber Efendimizin Yaradılış Güzellikleri", KAM, VII/4 (1978), s. 12-25; a.mlf., "Şemâil Nev'inin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâbü'ş-Şemâil'i", DÜİFD, I (1983), s. 349-409; Âmil Çelebioğlu, "Süleyman Nahîfî'nin Hicretü'n-Nebî Adlı Mesnevisi", TAD, sy. 2 (1987), s. 53-87; Pakalın, I, 842; Veli Aras, "Hilye ve Hilyeler", TDEA, IV, 235-238; Mustafa Uzun, "Ârif Süleyman", DİA, III, 369-370; a.mlf., "Hâkānî Mehmed Bey", a.e., XV, 167-168; Hüseyin Ayan, "Cevrî İbrâhim Çelebi", a.e., VII, 460; Kâşif Yılmaz, "Güftî", a.e., XIV, 219; M. Uğur Derman, "Hâfız Osman", a.e., XV, 99.

Mustafa Uzun

HAT.

İslâm inancı putlardan olduğu kadar putlaştırılabilecek kimselerin tasvirlerinden de şiddetle kaçındığından birkaç asılsız minyatür dışında hiç kimse Resûlullah'ın resmini çizmeye lüzum görmediği gibi buna cesaret de

edememiştir. Hıristiyan âleminde Hz. Îsâ için uygulandığı şekilde hayalî bir resim çizmektense görenlerin doğru tariflerinden faydalanarak İslâm peygamberini hilyesinden tanıyıp anlatma yolu tercih edilmiştir.

Hz. Peygamber'in hilyesi hakkında bilgi sahibi olmanın sağlayacağı faydalara dair teşvik edici rivayetler sebebiyle müslümanlar arasında önce, bir hürmet nişânesi olarak göğüs cebinde taşınmak üzere nesih hatla yazıldığı görülen bu metinlerin daha sonra, kaynaklarda açıkça yer almamakla beraber ilk defa hattat Hâfız Osman (ö. 1110/1698) tarafından levha şeklinde yazılmış olduğu kabul edilmektedir. Eski hattatlardan gelen bu konudaki sözlü rivayetler, bilinen kalıplaşmış hilye şeklinin benzeri hiçbir levha çalışmasına Hâfız Osman'dan önce rastlanmayışı, onun hem bu şekli gittikçe geliştirmeye yönelik denemeleri, hem de farklı hilye metinlerini araştırıp bulma ve bunları yazmaktaki gayretine dair kesin bilgiler bu kanaatin doğruluk payını arttırmaktadır. Hilye levhalarının en yaygın şekline göre bölümleri şunlardır: 1. Başmakam. Buraya besmele veya eûzü besmele, bazan da besmelenin içinde geçtiği âyet (en-Neml 27/30) yazılır. 2. Göbek. Hilye metninin büyük bir bölümünün yerleştirildiği bu kısım "gövde" olarak da adlandırılır. En yaygın şekli dairevî olmakla birlikte oval, hatta dörtgen şeklinde de (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 486, Sükûtî İbrâhim Efendi'nin hilyesi) tertip edilmiş örnekleri vardır. 3. Hilâl. Göbek kısmının daire şeklinde tertiplenmesi halinde, uçları baş makama doğru bakan ve genişliği aşırı olmayan bir hilâlle göbeğin çevrelenmesi sık rastlanan bir uygulamadır. Bu tezyinî motiflerle süslü yahut sadece sıvama altınla kaplanan kısmın mutlaka her hilyede bulunması şart olmadığından sadece göbek kısmının etrafı tezhiplenmiş levhalar da vardır. Resûl-i Ekrem bu âlemi nuruyla aydınlattığı için güneş ve aya benzetildiğinden hilyenin göbek kısmında güneş, bunu çepeçevre saran bölümde ise hilâl şekli oluşturulmuştur. Hilyelerde tezyinat bakımından en zengin yer göbek kısmıyla hilâlin etrafında kalan umumiyetle kare şekline tamamlanmış sahadır. 4. 5. 6. 7. Hulefâ-yi Râşidîn isimleri. Göbeğin köşelerinde yer alan bu yuvarlak yahut beyzî dört makama sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali'den meydana gelen ilk dört halifenin isimleri yerleştirilir. Ancak bazı kompozisyonlarda Resûlullah'ın Ahmed, Mahmûd, Hâmid, Hamîd şeklindeki dört isminin bunların yerine yazıldığı görülür. Dört halifeye diğer altı ismin eklenmesiyle cennetle müjdelenmiş on sahâbenin (aşere-i mübeşşere) adlarının yazılmış olduğu hilyeler de

mevcuttur. Göbekteki güneş ve ay motifinden sonra bu on isimle, “Ashabımın her biri yıldız gibidir; hangisine uysanız doğru yolu bulursunuz” meâlindeki hadise telmihte bulunulduğu kabul edilmektedir. 8. Âyet. Buraya doğrudan doğruya Hz. Peygamber’le ilgili bir âyet yerleştirilir. En çok görüleni, “Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik” (el-Enbiyâ 21/107) meâlindeki âyettir. Bu kısma, “Hiç şüphesiz sen büyük bir ahlâk üzerindesin” (el-Kalem 68/4) ve, “Muhammed’in Allah resulü olduğuna Allah’ın şehâdeti yeter” (el-Fetih 48/28-29) meâlindeki âyetlerden biri konulduğu gibi kelime-i tevhîdin yazıldığı da vâkidir. 9. Etek. Hilye metninin devamı ve duanın yer aldığı kısımdır. Eğer metnin tamamı göbeğe sığdırılmışsa levhada bu bölüm olmayabilir. Bu bölümün en sonuna hilyeyi yazan hattat imzasını ve levhayı yazdığı tarihi ilâve eder. 10. 11. Koltuk. Tezyinî motiflerin yer aldığı etek kısmının iki tarafında kalan boşluklardır. Bazı örneklerde hattatın künyesinin buralara taştığı görülür.

Hâfız Osman’dan başlayarak günümüze kadar gelen seyri içinde hilyede görülen şekil ve metin farklılıkları şöyle sıralanabilir:

Anlaşıldığı kadarıyla Hâfız Osman, hilye için bu kalıbı geliştirmeden önce katlanarak göğüs cebinde taşınabilecek boyda ve yalnız nesih hattıyla Türkçe meâlli hilyeler yazmıştır. 22 × 14 cm. ebadında, üç asırdan fazla bir zaman önce dört sütun üzerine tertiplenmiş olan, Arapça bilmeyenlere hitap etme amacına yönelik bu hilyede aslî metin düz satır halinde, Türkçe tercüme ise çok daha ince nesih hattıyla düz satırı üçgene tamamlayacak verev satırlarla yazılmıştır. Bu ilk örnekten sonra Hâfız Osman’ın yüzyıllarca devam edecek olan hilye tertibine geçerken Hz. Ali rivayetinin sadece Arapça metnini yazmaya başladığı görülmektedir. Bu rivayetin hilyelerde yer alan metninin tercümesi şöyledir:

“Hz. Ali Resûl-i Ekrem’i şöyle tavsif ederdi: Peygamber efendimiz ne çok uzun ne de çok kısa idi; o kavminin orta boylusu idi. Saçları ne kıvırcık ne de dümdüzdü; hafifçe dalgalı idi. Yüzü hafif değirmi ve dolgunca idi. Yüzünün rengi pembebeyaz, gözleri siyah, kirpikleri sık ve uzun, kemiklerinin eklem yerleriyle omuz başları irice idi. Vücudu kılsız olup sadece göğsünden göbeğine doğru inen ince bir tüy şeridi vardı. El ve ayak parmakları kalınca idi. Yürürken meyilli ve engebeli bir yerde yürürcesine ayaklarını sürtmeden sertçe kaldırır ve adımlarını uzunca atardı. Bir

kimseye baktığı zaman yalnızca başını çevirerek değil bütün vücudu ile o tarafa yönelirdi. Sırtında iki kürek kemiği arasında peygamberler zincirinin son halkası olduğunu gösteren nübüvvet mührü vardı. İnsanların en cömerdi, en doğru sözlüsü, en yumuşak huylusu ve en arkadaş canlısı idi. Kendisini ilk defa görenler onun mehâbeti karşısında sarsılırlar, fakat dostluk kurup sohbetinde bulunanlar onu çok severlerdi. Efendimizi övmek isteyen kimse, ‘Ben ondan önce ve sonra eşini benzerini görmedim’ derdi. Allah’ın salât ve selâmı onun üzerine olsun!”.

Bu metnin yer aldığı hilyeler, bazan cebe sığabilmesi için üçe katlanabilir boyda ve katlanma yerleri deri yahut bez şerit yapıştırılarak takviye edilmiş murakka‘ tarzında yazıldığı gibi ahşap üzerine yapıştırılmış daha büyük boyda levha olarak da hazırlanmıştır. Ancak ahşap üzerine yapıştırılan hilyeler zamanla ağaç kurtları tarafından delik deşik edilmiş, ayrıca o devirlerde üzerine cam konulamadığı için yağ kandillerinin isiyle kararmıştır. Hâfız Osman bu tertibe geçtikten sonra bazan asıl metni kısaltarak göbek kısmına sığdırmış, eteğe ise, “Kāmetin ey bûstân-ı lâmekân pîrâyesi / Nûrdan bir servdir düşmez zemîne sâyesi” beytini yazmıştır (Onun 1089 [1678] tarihli böyle bir hilyesi Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı’ndadır). Hâfız Osman’ın aynı özellikte ve cep için üçe katlanacak bir murakka‘ şeklinde yazdığı Ümmü Ma‘bed hilyesi de (metni için bk. İbn Sa‘d, I, 230-231; tercümesi için bk. Yardım, s. 48) bilinmektedir (Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. 398).

Hâfız Osman hilyelerinde besmele ve âyet için sülüs, metin kısmı için nesih, imza için de nesih veya rikā‘ (icâzet) hatlarını kullanmış, besmele için muhakkak hattını tercih ettiği de olmuştur. Bu şekilde daha sonraki hattat nesillerine intikal eden hilye yazıcılığı sanatkârların ibdâ kabiliyetine göre farklılık göstermiştir. Meselâ Yedikuleli Abdullah (Sabancı Koleksiyonu), Mustafa Râkım (TİEM, nr. 2732), Abdülkadir Şükrü (ö. 1221/1806, Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı), Esmâ İbret Hanım (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 423; TİEM, nr. 2763) bazı şekil özellikleri taşıyan hilyeler bırakmışlardır. XIX. yüzyılda büyük ebatlı kâğıt imali arttığından hilyeler çok daha büyük boyda yazılmaya başlanmıştır.

Bu hilyeler artık ahşap yerine hususi mukavvalara yapıştırıldığı için zamanımıza sağlam olarak ulaşmıştır.

Büyük ebatlı hilye yazımını, her boyda 200 civarında hilye yazmış bulunan Kazasker Mustafa İzzet Efendi (ö. 1293/1876) başlatmış, böylece sülüsmuhakkak ve nesih yazıları da bu hilyelerde "celî" vasfını kazanmıştır. Yine çok sayıda hilye yazanlardan Hasan Rızâ Efendi, büyük ebatlı hilyelerinin etek kısmı altına celî sülüsle, "Sen olmasaydın, sen olmasaydın, ben bu âlemleri yaratmazdım" meâlindeki kutsî hadis kabul edilen metni (لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك) ilâve ederek hilye boyunu 2 metrenin üstüne çıkarmıştır (İÜ Ktp., AY, nr. 4282 ve Bâlâ Camii). Büyük boy hilye yazanlardan Mehmed Fehmi Efendi, metin kısmında sülüs hattını kullanmasının yanı sıra hilyelerinde gubârî hattına da yer vererek bunlarla çiçek motifleri resmetmiştir (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 1312). Kalıplaşmış hilye şekli, tanınmış hattatlarca Hz. Peygamber'in on mûcizesiyle (aşere-i mu'cizât) veba (tâun) duası için de kullanılmıştır. Vakıflar Hat Müzesi'nde Mehmed Şefik Bey'in 1280 (1863), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 42.811) Mehmed Fehmi Efendi'nin 1304 (1887) tarihli aşere-i mu'cizât levhaları ile Türkpetrol Vakfı'nda Filibeli (Bakkal) Ârif Efendi'nin 1317 (1899) tarihli veba duasını ihtiva eden levhası bu tipin seçkin örneklerindendir.

Ahşaba yapıştırılan eski hilyelerin üst kısımları tepelikli olarak oyulup kesilmiş, buralara taç şeklinde tezhibin yanı sıra Medîne-i Münevvere ve özellikle Ravza-i Mutahhara, bazan da Kâbe minyatürü birlikte resmedilmiştir. Bazı hilyelerde bu minyatürün besmele civarına yerleştirildiği görülür.

Hilye yazımının hat sanatının köklü gelenekleri arasında yer alan icâzetnâmelerle de alâkası vardır. Nitekim Sultan II. Mahmud, Filibeli Ârif Efendi, Kâmil Akdik ve Rifâî Aziz Efendi birer hilye yazarak sülüs-nesih hattından icâzetnâme almaya hak kazanmışlardır (bunların ilk üçü TSMK, Güzel Yazılar, nr. 325, 335, 1353'te, dördüncüsü Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı'ndadır).

Alışılagelmiş tarzda hilye yazmakla tanınmış hat sanatkârları arasında sayılabilecek birçok isim bulunmakla beraber zikredilenlerden başka Mustafa Kütahî (ö. 1201/1787'den sonra), İsmâil Zühdü Efendi, Çömez Mustafa Vâsıf, Abdullah Zühdü, Mehmed Şefik Bey, Mehmed Şevki Efendi

ve Hamit Aytaç ilk akla gelenlerdir. Bunun yanında hat bakımından sanat değeri taşımayan hilyelerin de sayısı az değildir.

Hat sanatı devamlı gelişerek zamanımıza kadar ulaşmış ve hattatlar hilye levhalarının güzel örneklerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu arada bilinen tarzda yazılanların dışına çıkarak hilyeye bir yenilik getirmek isteyenler de olmuştur. Meselâ Tahsin Efendi'nin (ö. 1912), dört halife isimlerinin yazıldığı dairelerin içine onların her birinin ayrıca hilyelerini (hilye-i cihâryâr) yazdığı bir levhası Türkpetrol Vakfı'ndadır. Bunun gibi daha pek çok farklılık gösteren hilye levhaları mevcuttur.

XIX ve XX. yüzyılların iki meşhur hattatı hilyede o devre kadar yazılmamış metinleri denemiştir. Yahyâ Hilmi Efendi (ö. 1907) Ebû Hüreyre'nin yine Hz. Ali kaynaklı, fakat daha farklı ve uzun metnini levha olarak yazmıştır (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 1244; Derman, Sabancı Koleksiyonu, s. 139). Ancak bu metin bir hayli uzun olduğu için göbek ve etek içindeki nesih hattıyla yazılan kısım alışılagelmiş hilyelerden daha geniş yer kaplamıştır. Reîsülhattâtîn Kâmil Akdik de Hz. Hasan'ın, Resûl-i Ekrem'in üvey oğlu Hind b. Ebû Hâle'den gelen rivayetini (metni için bk. eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye, s. 49-52; tercümesi için bk. Yardım, s. 66-67) levha şeklinde iki defa yazmış, birini müzehhip Bahaeddin Tokatlıoğlu, diğerini mimar Refik Gökkan tezhiplemiştir (Derman, İlgi, sy. 28 [1979], s. 32).

Tamamı kûfî hattıyla yazılmış çok nâdir hilyelere bir örnek Derviş İbrâhim Kādirî'ye aittir (TİEM, nr. 2695, 142 × 63 cm.). Son devir hattatlarından Hacı Nuri Korman, metin kısmında nesih yerine sülüs hattı kullanarak birkaç hilye yazmıştır. Ta'lik hilyenin ilk denemesine Hâfız Osman devrinden hemen sonra rastlanmakla birlikte sanat vasfı kazanmış ta'lik hilye Yesârî Mehmed Esad Efendi ile başlar. Şimdiye kadar görülen tek hilyesinde (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 479) hurde (ince) ta'likle yazılmış aslî metin göbeğe sığdırılmış, etek kısmına ise, "Ey mihr-i cihan-tâb-ı sipihr-i ezelî / V'ey mâh-ı münîr-i felek-i lemyezelî / Pervâne gibi şem'ine cem' oldu senin / Bû Bekr ü Ömer Hazreti Osmân ü Alî" rubâîsi yerleştirilmiştir. Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi de bir hayli ta'lik hilye yazmış, aşere-i mübeşşereye yer verdiği göbeği beyzî hilyelerin etek kısmına, "Deh yâr-i bihiştî end meydan / Bû Bekr ü Ömer Alî vü Osman / Sa'dest ü Saîd ü Bû Ubeyde / Talha'st ü Zübeyr ü Abd-i rahman" kıtasını yerleştirmiştir.

Yesârîzâde’nin iki hilyesi, devrinin iki meşhur müzehhibi tarafından zerendûd tarzıyla işlenen ilk örnek olmuştur (Divan Edebiyatı Müzesi, Ahmed Hezargradî tezhibi, nr. 486, 49 × 86 cm.; TİEM, Hüsnü tezhibi, nr. 2718, 92 × 58 cm.). Ta‘likle hilye yazmakta meşhur son hattat olan Mehmet Hulûsi Yazgan (ö. 1940), dairevî veya beyzî göbekler kullandığı gibi etek kısmı bulunmayan hilyeler de yazmıştır. Hulûsi Efendi, “Vemâ erselnâke ...” âyeti yerine Ulu Ârif Çelebi’ye ait, “Mustafâ mâ câe illâ rahmeten li’l-âlemîn” mısraını kullanmış, etek kısmında da bazan Hassân b. Sâbit’in Hz. Peygamber hakkındaki “Ve ahsenü minke ...” kıtasına (metni ve tercümesi için bk. Yardım, s. 49-50) yer vermiştir.

Hüsn-i hat öğretiminde mürekkebat meşkinin sona ermesine yakın, Hz. Ali rivayetine dayanan hilye metninin sülüs-nesih meşki için kullanıldığı görülmektedir (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 188, Mehmed Şevki Efendi’nin murakkaası). Sedefle işlenen sülüs-nesih hattıyla bir hilyede de büyük başarı sağlanmıştır. Fatih Camii müezzini Arap tarafından 1897’de sülüs-nesih hattıyla yazılan 135 × 74 cm. ebadındaki hilye, Muzıka-i Hümâyun çavuşlarından Said Ali tarafından abanoz üstüne sedefle işlenip II. Abdülhamid’e sunulmuştur (İstanbul Vakıflar Hat Sanatı Müzesi).

Hilye levhaları, yazı sanatı bakımından en güzel örneklerinin verildiği XIX. yüzyıldan sonra ekseriya yazıyla bütünleşmeyen, mübalağalı ve çirkin bir tarzda Batı desenleriyle tezyin edilmeye başlanmıştır. Ancak 1940’lardan itibaren klasik tezhibin ilhamıyla hazırlanan veya eski tezhipleri örtülerek yenilenen hilyeler klasik bir anlayışla yeniden ortaya çıkmıştır. Bu konuda ilk akla gelecek müzehhipler Muhsin Demironat, Rikkat Kunt ve Mihriban Sözer’dir (Keredin). Hilye-i nebevî levhalarının yazılması ve bezenmesi sadece Osmanlı Türkleri’ne has olup diğer İslâm ülkelerinde bu tarz bir uygulamaya rastlanmaz. Hilyenin evlerde muhafazası geçmiş zaman İstanbul’unun dinî folklorunda göze çarpan bir özelliktir. Ahmed Cevdet Paşa’nın tercüme ettiği metinden faydalanılarak tertip edilen Türkçe hilye, XIX. yüzyılın sonlarında Filibeli Ârif Efendi’ye yazdırılıp Osmâniye Matbaası’nda farklı iki ebatta bastırılmıştır (1304/1887).

Hat sanatında hilye sınıfının bir şubesi sayılabilecek olan Hilye-i Hâkānî kitâbetinin de yeri mühimdir. Ta‘lik yazı öğreniminde mürekkebat safhasına geçildiğinde talebeye Molla Câmî’nin “Besmele Kasidesi” veya Hilye-i

Hâkānî'den seçme beyitler meşkedilir. Hâkānî Mehmed Bey'in bu eseri murakka‘ ve levha şeklinde

de yazılmıştır. Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'nin kaleminden çıkan yirmi dört kıtalık murakka‘ (örnek için bk. Kalem Güzeli, III, 375-398) Mehmed Nazif Bey, Ömer Vasfi Efendi ve Aziz Efendi tarafından taklit edilmiştir. Levha şeklindeki bir Hilye-i Hâkānî de Arnavutköy Tevfikiye Camii'nde Arapzâde-Sâdullah Efendi'nin (ö. 1259/1843) ta‘lik hattıyla mevcuttur. Eskiden konak duvarlarına kuşak şeklinde sırayla asılmak için, koyu renge boyanmış ince ahşap levhalar üstüne varak altınla Yesârî Mehmed Esad Efendi'nin müstakil satırlar halindeki celî ta‘lik kalıplarından silkelenerek hazırlanmış olan Hilye-i Hâkānî de görülmüştür.

Başta Topkapı Sarayı, Türk-İslâm Eserleri ve İstanbul Vakıflar Hat Sanatı müzeleri olmak üzere muhtelif müzelerde, Süleymaniye, İstanbul Üniversitesi gibi bazı kütüphanelerde, cami ve mescidlerle hususi koleksiyonlarda hilye örnekleri yer almaktadır. Vaktiyle Tülbentçi Muhittin Benli'nin evinde bulunan hat eserleri arasında mevcut 160 civarında seçkin hilyeden oluşan koleksiyon 1950'li yıllarda Eskişehirli Süleyman Çakır tarafından satın alınmış, daha sonra Sahaf Hacı Muzaffer Ozak'a intikal eden bu koleksiyon topluca alacak kimse bulunmadığından zaman içinde parça parça satılarak dağılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, eş-Şemâʾilü'n-nebeviyye (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1417/1996, s. 49-52; İbn Sa‘d, Ṭabaḳāt, I, 230-231; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 606; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 486; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, lv. 18, 19, 42, 47, 49; a.mlf., İslâm Mirasında Hat Sanatı, İstanbul 1992, s. 40-41, 200, 209, 215, 221, 231; a.mlf., Sabancı Koleksiyonu: Hat Sanatı, İstanbul 1995, s. 58-61, 86-87, 108-109, 114-115, 130-131, 138-139; a.mlf., "Kazasker Mustafa İzzet Efendi ve Yazdığı Hilye-i Saadet", Hayat Mecmuası, sy. 47, İstanbul 1970, s. 23-26; a.mlf., "Türk Yazı Sanatında İcâzetnâmeler ve Taklid Yazılar",

VII. TTK Kongresi (1973), s. 716-728; a.mlf., “Yazı Sanatımızda Hilye-i Saâdet”, İlgi, sy. 28, İstanbul 1979, s. 32-39; Mahmud Bedrettin Yazır, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli (haz. Uğur Derman), Ankara 1989, III, 375-398; Ayşe Üstün, Hilye-i Saâdet Levhalarının Tezhip Açısından İncelenmesi (lisans tezi, 1990, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Yardım, Peygamberimiz’in Şemâili, İstanbul 1997, s. 45-69; İsmet Hulûsî İmset, “En Meşhur Türk Hattatlarını Şehzâdebaşı’nda Bir Evde Buldum”, Yedigün, sy. 742, İstanbul 1947.

M. Uğur Derman

HİLYE-i HÂKĀNÎ

(حليهء خاقاني)

Hâkānî Mehmed Bey’in (ö. 1015/1606) Hz. Peygamber’in fizikî özelliklerini anlattığı, türünün ilk ve en önemli örneği kabul edilen mesnevisi

(bk. HÂKĀNÎ MEHMED BEY).

HİLYETÜ’l-EVLİYÂ

(حلية الأولياء)

Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin (ö. 430/1038) zâhid ve sûfîlere dair eseri.

Eserin tam adı Ḥilyetü’l-evliyâʾ ve ṭabaḳātü’l-aṣfiyâʾdır. Müellif zâhid, âbid ve sûfîlerin hayat hikâyelerini anlatan ve dinî hayatla ilgili vecizelerini aktaran eserini, onları savunmak ve haklarında ileri sürülen suçlamalarla ilişkileri bulunmadığını göstermek için kaleme aldığını belirtir (I, 3, 4). Bu zümrenin arasına bazı ibâhiyeci ve hulûlcü fâsık ve kâfirlerin sızdığı, zâhir ulemâsının bunları tenkit etmesi doğru olmakla birlikte fazilet sahibi zâhid ve sûfîleri tenkitlerinin kapsamına almasının yanlış olduğuna dikkat çeker.

Sülemî, Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’sine II. (VIII.) yüzyılda yaşayan İbrâhim b. Edhem ve Fudayl b. İyâz gibi sûfîleri anlatarak başladığı halde Ebû Nuaym eserine ashap, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiînin âbid ve zâhidleriyle başlamış, ardından II-IV. (VIII-X.) yüzyıllarda yaşayan zâhid ve sûfîleri tanıtmış, böylece tasavvufî hayatın aşere-i mübeşşere, ehl-i Suffe ve diğer sahâbîlerle başladığını, daha sonraki dönemlerde gelişerek devam ettiğini göstermek istemiştir. Kuşeyrî er-Risâle’de, Hücvîrî Keşfü’l-maḥcûb’da, Attâr Teẕkiretü’l-evliyâʾda, Câmî Nefeḥâtü’l-üns’te Sülemî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye’sini örnek alırken Şa‘rânî eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ’sında, Münâvî el-Kevâkibü’d-dürriyye’sinde Ebû Nuaym’ın usulünü benimseyerek eserlerine ashaptan başlamışlardır.

Ebû Nuaym Ḥilyetü’l-evliyâʾda kronolojik bir sıra takip etmiş, ancak bazan daha faziletli olduğuna inandığı kişileri daha önce anlatmıştır. Eserin başında velîler ve tasavvuf hakkında bilgi verilmiş, Hulefâ-yi Râşidîn, aşere-i mübeşşere anlatıldıktan sonra zühd ve ibadetleriyle tanınan sahâbelere geçilmiştir. Ardından Suffe ve ehl-i Suffe ile yirmi sekiz kadar kadın sahâbî tanıtılmıştır. Tâbiîn devrinde yaşayan zâhidler bazan şöhretlerine, bazan da bulundukları bölgelere göre sıralanmıştır.

Eserde zâhid ve sûfîlerin doğum ve ölüm tarihleri belirtilmediği gibi

yaşadıkları yerler üzerinde de durulmamıştır. Baştan sona kadar nakil ve rivayetlerle dolu olan eserde müellife ait herhangi bir açıklama, değerlendirme ve yoruma rastlanmaz. Ebû Nuaym'ın zâhid ve sûfîleri anlatmaya başlarken kullandığı secili ifadeler yapmacık, külfetli ve zevksiz olduğu gibi bunların bazan anlatılan kişiyle de ilgisi yoktur. Müellif zâhid ve sûfîlerle ilgili menkıbeleri, sözleri ve rivayetleri senedleriyle birlikte vermiş, daha sonra onların rivayet ettikleri veya onlardan rivayet edilen hadisleri yine senedleriyle kaydetmiştir. Özellikle zühd ve ahlâka dair

rivayet edilen hadislerin bir kısmına başka kaynaklarda rastlanmadığından eser hadis ilmi açısından da önemli kabul edilir.

Ebû Nuaym, Ḥilyetü'l-evliyâʾdaki bilgilerin çoğunu hocalarından ve çağdaşı âlimlerden derlemiş, bir kısmını da başta Buhârî ve Müslim'in eserleri olmak üzere hadis mecmualarından aktarmıştır. Ayrıca Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin Ṭabaḳātü'n-nüssâk'i ile Sülemî'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'sinden de (Ḥilye, II, 25) geniş ölçüde faydalanmıştır. Tâbiîn zâhidlerini Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'ye dayanarak anlatan Ebû Nuaym, İranlı ve Horasanlı sûfîleri anlatırken Sülemî'ye dayanmış, onun Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'sindeki bilgilerin hemen hemen tamamını eserine aktarmıştır. Ḥilyetü'l-evliyâʾnın X. cildi ile Sülemî'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'si karşılaştırıldığında bu durum açıkça görülür. Ebû Nuaym'ın faydalandığı, ancak çok defa adlarını zikretmediği kaynakların bir bölümü günümüze ulaşmadığından Ḥilyetü'l-evliyâʾdaki bazı bilgileri başka kaynaklarda bulmak mümkün değildir.

Eserde zâhid ve sûfîlerin menkıbe ve vecizelerinin yanı sıra birçok dinî şiir ve münâcâta da yer verilmiştir. İhtiva ettiği zengin malzeme sebebiyle Ebû Tâhir es-Silefî, "Ḥilye gibi bir eser henüz yazılmadı" demiş, Ḥilyetü'l-evliyâʾnın Nîşâbur'a getirildiği zaman 400 dinara alıcı bulduğu söylenmiştir (Zehebî, XVII, 458-459). Müellifin bazı mevzû hadisleri mevzû olduklarını belirtmeden senedleriyle birlikte eserine alması başlıca tenkit konusu olmuştur. Zâhidlerin menkıbelerine dair yazılan eserlerin en iyilerinden birinin Ḥilyetü'l-evliyâʾ olduğunu söyleyen İbn Teymiyye, bu eserde ve bu alanda yazılan diğer eserlerde zayıf ve mevzû hadislerin bulunduğuna dikkat çeker (Mecmûʿu fetâvâ, XVIII, 71-73). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de daha önce aynı hususa işaret etmiş ve Ebû Nuaym'ın

eserine yanlış bilgiler kaydettiğini belirterek ilk dört halifeyi ve büyük sahâbeleri mutasavvıflar arasında göstermesini eleştirmiştir (Telbîsü İblîs, s. 185). İbnü'l-Cevzî, eserde adları zikredilen bazı kimselerin durumları hakkında bilgi verilmeyip sadece başkalarından yaptıkları rivayetlerin söz konusu edildiğini, Mücâhid, İkrime ve Kâ'b el-Ahbâr gibi kişiler anlatılırken eserin konusuyla ilgisi bulunmayan tefsire dair parçalar aktarılıp Tevrat'tan nakiller yapıldığını, bir şahısla ilgili bilgilerin ayrı ayrı yerlerde verildiğini, bazan da bir şahsın iki yerde anlatıldığını söyler. Zühd ve ahlâka dair olmayan hadisler hakkında geniş bilgi verilmesi de eserin amacına aykırı görülmüştür. Eserde anlatılan kişilerin konuyla ilgisi bulunmayan sözlerine de yer verilmiş, sahâbe olmayan âbid ve zâhid kadınlardan ise hiç bahsedilmemiştir. Tasavvufî bir sonuç çıkarabilmek için bazı hadislere garip mânalar yüklenmiş, şathiye türü sözler nakledilmiştir (Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, I, 20-32). Ebû Nuaym mezhep taassubundan kendini kurtaramadığı, İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel hakkında geniş bilgi verdiği, hatta Mürcie, Kaderiyye ve Hâriciyye mezheplerine mensup bazı şahısları bile eserine aldığı halde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer'e yer vermediği için de tenkit edilmiştir (İzmirli İsmail Hakkı, s. 86).

İbnü'l-Cevzî, ağır bir dille tenkit ettiği eseri Ṣıfatü'ṣ-ṣafve adıyla özetlemiş (Haydarâbâd 1339; Haleb 1389/1969, bazı kaynaklarda Ṣafvetü'ṣ-ṣafve [Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 689]) ancak esere bazı kişi ve bölümlerle, özellikle de evliya olarak kabul edilen 200 kadar kadın zâhidi ilâve etmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin bu eserini Abdülvehhâb eş-Şa'rânî Ṣafvetü'ṣ-ṣafve (Kahire, ts.; Mekke 1387) adıyla kısaltmıştır. İbrâhim er-Rakkī tarafından yapılan Eḥâsinü'l-meḥâsin adlı muhtasar ise (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 9, 10; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 445; Suppl., I, 617) henüz yayımlanmamıştır. Kitapla ilgili diğer çalışmalar şunlardır: Ali el-Harrât, en-Nedîm ve'l-ḫalve (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 417); Muhammed b. Hasan el-Vâsıtî el-Hüseynî, Mecmaʿu'l-aḫbâr fî menâḳıbi'l-aḫyâr (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 762; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 844/7); Nûreddin el-Heysemî, Taḳrîbü'l-buġye fî tertîbi eḥâdîs̱i'l-Ḥilye (Kahire, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 1/97); Abdülazîz b. Muhammed es-Sıddîk el-Gumârî, el-Buġye fî tertîbi eḥâdîs̱i'l-Ḥilye (Kahire, ts.); Muhammed b. Câbir, Naẓmü ricâli Ḥilyeti'l-evliyâʾ (Brockelmann, GAL, I, 445; Suppl., I, 617). Ebû Hâcer Zağlûl, Fehârisü Ḥilyeti'l-evliyâʾ adlı eserinde (Beyrut 1986) Ḥilyetü'l-evliyâʾdaki hadisleri,

sözleri, özel isimleri, yer ve bölge adlarını ve şiirleri belli bir sistem içinde vermektedir. Birçok yazma nüshası bulunan Ḥilyetü'l-evliyâʾ iki defa basılmıştır (I-X, Kahire 1351-1357/1932-1938; I-XII [nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ], Beyrut 1418/1997).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Nuaym, Ḥilyetü'l-evliyâʾ, I-X, Kahire 1351-1357/1932-1938; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, I, 20-31; a.mlf., Telbîsü İblîs, s. 185; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XVIII, 71-73; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 8-45, 458-459; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 689; İzmirli İsmail Hakkı, Mustasvife Sözleri mi? Tasavvufun Zaferleri mi: Hakk'ın Zaferleri mi, İstanbul 1341, s. 77-78, 86, 108; Brockelmann, GAL, I, 445; Suppl., I, 616-617; H. Ritter, "Philologika III. Muhammedanische Höresiographen. IV. Die Stambuler Handschriften der Ḥiljat al-Aulijā des Abū Nu'aim", Isl., sy. 18 (1929), s. 55, 59; F. Krenkow, "The Hilyat al-Auliya Biogrophies of Early Sufis", IC, VI (1932), s. 427-430; R. F. Khoury, "Importance et authenticité des textes de Ḥilyat al-Awliyā' wa-Ṭabaquāt al-Aṣfiyā' d'Abū Nu'aym al-Iṣbahānī", St.I, XLVI (1977), s. 73-113; Abdülkerîm Zühûr Adî, "Ebû Nuʿaym el-İṣbahânî ve Kitâbü Ḥilyeti'l-evliyâʾ ve tabaḳāti'l-aṣfiyâʾ", MMLADm., LIX/4 (1984), s. 709; Muhammed es-Sabbağ, "Ebû Nuʿaym el-İṣbahânî ve Kitâbü Ḥilyeti'l-evliyâʾ ve tabaḳāti'l-aṣfiyâʾ", a.e., LX/1 (1985), s. 3-32; LX/2 (1985), s. 207-226; a.mlf., "Ebû Nuʿaym ḥayâtühü ve kitâbühü'l-Ḥilye", Eḍvâʾü'ş-şerîʿa, VII/7, Riyad 1396, s. 263-368.

Osman Türer

HİLYETÜ'l-İNSÂN ve HALBETÜ'l-LİSÂN

(حلية الإنسان وحلبة اللسان)

Cemâleddin İbn Mühennâ (ö. 682/1283) tarafından hazırlanan, Farsça, Türkçe ve Moğolca kelimelerin Arapça karşılıklarıyla yer aldığı lugat

(bk. İBN MÜHENNÂ).

HİMÂ

(الحمى)

Özel mülkiyet altında olmayan bir arazinin hayvan otlatmak üzere kamu yararına tahsisi ve tahsis edilen arazi anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte “korumak, menetmek, yasaklamak” anlamında masdar olan himâ (himâye, hamy) genellikle ism-i mef‘ul (mahmî) mânasında kullanılır ki “himaye altında olan, korunmuş nesne, koru” demektir. Bu anlamda mubâh kavramının zıddını ifade eder.

Himâ kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakla birlikte hadislerde hem sözlük hem terim anlamında geçmektedir. Bazı hadislerde geçen “Allah’ın himâsı” tabirinde himâ kelimesi sözlük anlamında kullanılmış olup “Allah’ın yasakları, haramları” demektir (Buhârî, “Îmân”, 39, “Büyûʿ”, 2; Müslim, “Müsâḳāt”, 107).

Hz. Peygamber’in, “Himâ ancak Allah ve Resûlü içindir” sözünde ise (Buhârî, “Cihâd”, 146; “Müsâḳāt”, 11; Ebû Dâvûd, “Ḫarâc”, 39) himâ terim anlamında kullanılmıştır.

Klasik eserlerde himâ hukukî bir müessese olarak çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Mâverdî ve Ebû Ya‘lâ’ya göre himâ, “Mevât arazinin, hayvanların otlak yeri olarak sürekli mubah kalmasını sağlamak için ihya yoluyla mülk edinilmesini yasaklamaktır” (Mâverdî, s. 233; Ebû Ya‘lâ, s. 222). İslâm hukukçularının çoğunluğu birtakım lafız farklılıklarıyla birlikte genel olarak bu tanımı benimsemiştir. Ancak bazı eserlerde himâ tanımına “kamunun ihtiyacı sebebiyle”, bazı eserlerde de “belirli hayvanlar için” kaydının eklendiği görülmektedir. Bütün tariflerin birleştiği ortak nokta göz önüne alınarak himâyı şu şekilde tarif etmek mümkündür: “Himâ, mubah bir araziyi kamu yararını gözeterek belirli hayvanların otlaması için tahsis edip koruma altına almaktır”. Bu tanımlarda himânın, hukukî bir tasarrufu ifade edecek şekilde masdar mânası ön plana çıkarılmıştır. Bununla birlikte himâ terimi koruma altına alınan araziyi belirtmek üzere “koru, koruluk”

anlamında da yaygın şekilde kullanılmaktadır.

Menşei ve Tarihî Gelişimi. Batılı bazı araştırmacılar, himânın Roma hukukunda müşterek arazi (res nullius) kapsamında değerlendirilen “agri deserti” kurumundan geçtiğini ileri sürmekteyse de (Bellefonds, X/10 [1959], s. 112) bu konudaki rivayetler, mahiyeti farklı da olsa himânın İslâm öncesi Arap toplumunda tanındığını, fakat asıl şekil ve muhtevasını Hz. Peygamber’in sözleri ve fiilleriyle sonraki halifelerin uygulamalarından aldığını göstermektedir. Rivayete göre İslâmiyet’in doğuşundan önce bedevîlerin hâkim sınıfları verimli topraklar üzerinde yüksekçe bir yere köpeklerini bağlarlar ve köpeklerin sesinin ulaştığı yerlerin kendilerine ait olduğunu ilân ederek başka kimselerin bu yerlerden faydalanmasına izin vermezlerdi. Kaynaklarda Küleyb b. Rebîa’nın yaptığı himâlar buna örnek gösterilerek onun bu yüzden öldürüldüğü kaydedilmiştir (Mâverdî, s. 234). “Himâ ancak Allah ve Resulü içindir” hadisi de bu haksız toprak rejimini ortadan kaldırmaya ve bu tür toprakların kamu yararına mahsus yerlerden olduğunu bildirmeye yöneliktir. Nitekim Ebû Ubeyd bu hadisle yasaklanan himâyı, “bütün insanlar için ortak kılınan su, ot ve ateşin özel koru haline getirilerek insanların bunlardan faydalanmasına engel olunması” şeklinde açıklamaktadır (el-Emvâl, s. 386). İmam Şâfiî ise bu hadisin, Resûlullah’tan başka hiç kimsenin koruluk tahsis etme yetkisi bulunmadığı veya bir kimsenin Câhiliye döneminde nüfuzlu kişilerin yaptığı gibi kendi şahsı için değil ancak Hz. Peygamber’in yaptığı gibi kamu menfaatine koruluk tahsis edebileceği şeklinde iki yorumu bulunduğunu, kendisinin ikinci yorumu benimsediğini belirtir (el-Üm, III, 270 vd.). Buna göre insanın kendisi için himâ tahsis etmesi yasaklanmış olup himânın ancak kamu menfaati için yapılması câizdir. Aksi görüşler bulunmakla birlikte İslâm hukukçularının genel kanaati de bu doğrultudadır. Hukuk tarihi boyunca uygulama genel olarak bu görüş istikametinde gelişmiştir.

Bazı kaynaklarda, bizzat Hz. Peygamber’in Medine’de Nakī (bazı rivayetlerde Bakī) denilen yeri ensar ve muhacirlerin cihad atları için himâ olarak tahsis ettiği, yüksek bir tepeye çıkıp eliyle işaret ederek, “Bu benim himâmdır” (Kamu menfaati için şurası korumam altındadır) dediği bildirilmektedir (Ebû Dâvûd, “Harâc”, 39; Şâfiî, III, 270; Mâverdî, s. 233). Diğer bir rivayette Resûl-i Ekrem’in Kurre b. Abdullah oğullarına hayvanlarını otlatmak için himâ verdiği belirtilmektedir (İbn Sa‘d, I, 267).

Hz. Ebû Bekir Rebeze denilen yeri zekât hayvanları için himâ yapmış ve kölesi Ebû Selâme'yi başına koymuştur. Hz. Ömer de Şeref adı verilen yeri himâ olarak tahsis edip Hüney'i korucu tayin etmiş ve kendisine şu tâlimatı vermiştir: "Ey Hüney! İnsanlara zulüm ve haksızlık etmekten uzak dur. Mazlumun bedduasından kork, zira mazlumun bedduası kabul olunur. Az sayıdaki deve ve koyun sürülerini koruluğa sok. Ancak Osman b. Affân ile Abdurrahman b. Avf'ın sürülerini bırakma. Çünkü bu ikisinin sürüleri helâk olursa onlar Medine'ye hurmalıklarına ve ekili arazilerine dönerler. Halbuki şu malı az olan fakirin hayvanları zarar görürse 'ey müminlerin emîri' diye feryat ederek kapıma dayanır. 0 kimseye su ve ot vermek benim için altın ve gümüş vermekten daha kolaydır. Allah'a yemin ederim ki oralar şüphesiz onların memleketidir. Câhiliye devrinde onu korumak için üzerinde savaşmışlar, sonra da üzerinde müslüman olmuşlardır. Eğer Allah yolunda cihad için tuttuğum şu hayvanlar olmasaydı insanlara karşı memleketlerinin bir karış toprağını bile koru haline getirmezdim" (Buhârî, "Cihâd", 180; Ebû Yûsuf, s. 104-105; Ebû Ubeyd, s. 376-377; Mâverdî, s. 233).

Sonraki devirlerde himâ müessesesi daha da gelişerek varlığını sürdürmüştür. Son dönemlerde yapılan araştırmalar önceleri devlete, köy ve kasabalara ait himâların mevcut olduğunu ve bunların askerlerle şerif ve seyyid denilen görevliler tarafından korunduğunu, bu konudaki düzenlemelerin İslâmî esaslara, mahallî örf ve âdetlere göre yapıldığını ortaya koymaktadır. Fakat sonraları kabile himâları kaldırılıp devlet himâları haline getirilmiş ve bunlar özellikle Emevîler zamanında çok gelişmiştir. Bu dönemde Irak yöresinde her köyün civarında halka ait ortak himâlar mevcut olmuş, buralar o köy ve şehrin müşterek mülkü kabul edilmiştir (Lokkegaard, s. 29-30; Ali Abdülkadir, V/1-2 [1959], s. 5-6).

Bilhassa Osmanlı dönemi uygulamasında himâ kavramının kapsam olarak oldukça genişletildiği görülmektedir. Arazi Kanunnâmesi'ni şerheden Hâlis Eşref hukukî bir terim olarak himâyı, "Rakabesi beytülmâle ait olan araziden kimseye temlik ve i'tâ olunmaksızın umumun istifade ve menfaati için terk ve tahsis kılınan kurâ ve mera ve tarîk-i âm ve pazar yeri gibi mahallere ıtlak olunur" şeklinde tanımlamaktadır. Himâyı iki kısma ayıran Hâlis Eşref birinci kısmın koru, mera, yaylak ve kışlak gibi belli köy ve kasabalar ahalisinin menfaatine uygun şekilde terk ve tahsis kılınan

mahaller olduğunu ve buna şimdiki halde “metrûk arazi” ismi verildiğini; ikinci kısmın ise tarîk-i âm, pazar yeri, meydanlar, sokaklar gibi kamunun yararlanma ve kullanımı için terkedilen mahallerden ibaret olduğunu ve buna “irfâk” dendiğini belirtmektedir (Külliyyât-ı Şerh-i Kānûn-ı Arâzî, s. 23-24). Buna göre himâ kavramı neredeyse kamu mallarının tamamını içine alacak şekilde kullanılmaktadır. Bu kullanımda dikkat çeken bir nokta da “irfâk” ve “metrûk” kavramlarının himânın birer çeşidi olarak ele alınmasıdır. Hatta buna göre “harîm” kavramının içine giren mallar da himâ çerçevesinde değerlendirilmiştir. Himânın “korunmuş, himaye altına alınmış” şeklindeki kelime anlamından hareketle özel korumaya tâbi olan kamu mallarının hepsini ifade edecek şekilde kullanılmasının yerinde olduğu söylenebilir. Halbuki Arazi Kanunnâmesi’nde düzenlenen ve konuyu ele alan hukukçuların çoğu tarafından da benimsenen görüş, himâ ve irfâk kavramlarını metrûk kapsamında iki alt kavram olarak değerlendirme yönündedir. Bunlardan birincisi “arâzî-i mahmiyye” adıyla bir kısım halkın yararlanmasına açık kamu mallarını,

diğeri ise “arâzî-i mürfaka” adıyla bütün insanların yararlanmalarına açık kamu mallarını ifade etmektedir. Bu son görüş, eserlerinde “himâ ve irfâk” şeklinde bir başlık koyarak bunları birbirinden bağımsız iki ayrı kavram olarak inceleyen Mâverdî ve Ebû Ya‘lâ’nın bölümlemesine de uygun düşmektedir.

Şartları. İslâm hukukçuları bir yerin himâ olarak tahsis edilmesi için şu şartları ileri sürerler: 1. Himâ olarak ayrılacak yerin genel ya da özel herhangi bir hakka konu teşkil etmeyen mubah araziden olması gerekir. 2. Tahsis işlemi yetkili kamu görevlileri tarafından yapılmalıdır. Hz. Peygamber’den sonra kamu yararına himâ tahsis etme yetkisinin kime ait olduğu doktrinde görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Bazı hukukçular bu yetkinin sadece devlet başkanlarına ait olduğunu ileri sürerken bazıları bunu vali, kaymakam gibi devlet başkanının nâibi durumundaki kamu görevlilerine de teşmil etmektedir. 3. İnsanların mubah alanlarını gereksiz yere daraltarak onları sıkıntıya sokmamak için ihtiyaç kadar ve yeterli miktarda himâ tahsis edilmesi gerekir. Bu sebeple İslâm hukukçuları, mevât arazinin tamamını veya çoğunu himâ tahsis etmenin câiz olmadığını belirtmişlerdir. 4. Himâ tahsisi doğrudan ya da dolaylı olarak kamu yararına yapılmalıdır. Özel kişiler veya münhasıran zenginler için himâ tahsisi câiz

değildir. Klasik kaynaklarda kamu yararı düşünülerek cihad atları, zekât ve cizye olarak beytülmâl için alıkonan hayvanlar, Allah yolunda kullanılan yük develeri, yitik ve sahipsiz hayvanlar, hayvanlarını otlatmak üzere uzaklara gidemeyecek kadar güçsüzlerle geçimini ancak hayvanlarını otlatarak sağlayabilecek fakir kimselerin hayvanları, hatta bütün vatandaşların hayvanları için himâ tahsis edildiği belirtilmektedir.

Himâlardan Faydalanma. Himâ niteliği kesinlik kazanan bir yerden hangi amaçla tahsis edilmişse o çerçevede faydalanılabilir. Buna göre bir yer bütün vatandaşlar için ayrılmışsa oradan gayri müslimler de yararlanabilir. Ancak bu yer münhasıran fakirlere tahsis edilmişse zengin vatandaşlar oradan faydalanamaz. Sadece zekât hayvanları veya cihad atlarının otlaması için ayrılan himâlara başkaları ortak olamaz.

Devlet yetkililerinin himâlardan yararlanan kimselerden bir ücret ve ivaz talep etmesi câiz görülmemiştir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in insanların su, ot ve ateşte ortak olduğunu bildiren hadisi gösterilmektedir (İbn Mâce, "Ruhûn", 16; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 62). Osmanlı Devleti'nde arâzî-i mahmiyye kapsamındaki yaylak ve kışlaklardan bazı vergiler alındığı sabit olmakla birlikte bunlar tamamen örfî vergi olarak kabul edilmiştir. Bazı müellifler bu durumu, meraların aksine yaylak ve kışlakların aslî ve zaruri ihtiyaçlardan olmadığı gerekçesine bağlamaktadır. Diğer taraftan kaynaklarda, himâları korumak ve kollamak için devletin görevliler tayin etmesi gerektiği ve himâ arazisine haksız olarak tecavüz edenlerin ta'zir cezası ile cezalandırılacağı belirtilmektedir.

Himânın Hukuki Niteliği. Himâ olarak tahsis edilen arazi, tabii vasfı ve üzerinde mülkiyet hakkının kurulmamış olması açısından mevât arazi diye adlandırılmaktaysa da İslâm hukukçuları, bu yerin himâ olarak ayrıldıktan sonra üzerinde yararlanma hakkının sübûtu sebebiyle mevât arazi hükmünden çıktığını ve artık imar edilmiş arazi statüsüne girdiğini belirtmektedirler.

Bazı araştırmacılar, himânın Resûl-i Ekrem zamanında tıpkı iktâ gibi şahsî mülk şeklinde anlaşıldığını ileri sürerse de (Lokkegaard, s. 29-32; İnalcık, sy. 1 [1959], s. 30-31) bu doğru değildir. Aksine gerek Hz. Peygamber'in gerekse Hulefâ-yi Râşidîn'in sözleri ve uygulamaları, himâda kamu

menfaatinin amaçlandığını açıkça ortaya koymaktadır. Resûl-i Ekrem'in "Himâ ancak Allah ve Resulü içindir" sözü bir taraftan şahsî himâları ortadan kaldırırken diğer taraftan himânın kamuya ait yönünü açıklamaktadır. Nitekim İslâmî literatürde bir şeyin Allah ve Resulü'ne izâfe edilmesi, onun kamuya ait olduğu yönünde kuvvetli bir karîne teşkil etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Bakī'yi Allah yolunda cihadda kullanılan savaş atları için himâ yapmasında kamu yararı amacı açık olduğu gibi sonraki halifelerin himâ uygulamalarında da bu amaç gözetilmiştir. Hz. Ömer'in himâ görevlisine söylediği sözler de (yk. bk.) bunu teyit etmektedir. Nitekim İmam Şâfiî, himânın her çeşidinin kamuya ait yönünün bulunduğunu açıklamaktadır. Ona göre cihad hayvanları için tahsis edilen himâlar müslüman topluluğunun tamamı içindir. Zekât hayvanları için ayrılan himâlar zekâta hak sahibi olan fakir müslüman topluluğuna aittir. Geçimini ancak hayvanlarını orada otlatarak sağlayabilecek güçsüz müslümanların hayvanları için himâ tahsis edilmesi de devletin sosyal adalet politikasının bir parçasını teşkil eder. Kısacası İslâm'ın ilk dönemlerinde himâ hiçbir zaman belli bir grubun, belli bir kabilenin ya da kişinin lehine değil genel olarak toplum yararına tesis edilmiştir.

Çağdaş İslâm hukukçularından bazıları, kamuya ait özelliğinden dolayı himâyı kendi içinde bir ayırıma tâbi tutmaksızın mutlak anlamda kamu malları içinde saymaktadır. Kamu malları tabiri geniş anlamda kullanıldığı takdirde himânın bu mallar içerisinde değerlendirilmesi yerinde bir açıklamadır. Fakat geniş anlamda kamu malları kavramı içinde birden çok mal çeşidi yer almaktadır. Bu noktada, özellikle himâ konusu arazilerin devletin özel (hazine) malları ile dar ve teknik anlamda kamu malları arasında hangi kategoride yer aldığının tesbit edilmesi önem taşımaktadır.

Himâ konusu toprakların kime ait olduğuna dair erken dönem uygulamalarında tam bir açıklık görülmemekteyse de lehine himâ tahsis edilen kişi ya da kurumların niteliğinden yola çıkarak bu konuda bazı sonuçlar elde etmek mümkündür. Yukarıdaki tasniften hareketle lehine himâ tahsis edilen kişileri başlıca üç gruba ayırmak mümkündür. Birincisi, himânın cihad atları ve sadaka (zekât) develeri için ayrılmasıdır. Bu himâlar devletindir ve kamunun bunlardan faydalanması devletin gerçekleştirdiği kamu hizmetleri dolayısıyladır. Günümüzdeki askerî koruganlara benzeyen bu himâlar devletin hazine mallarından sayılabilir. İkincisi himâ tahsisinin

bütün vatandaşlar için yapılmasıdır ki halkın buralardan faydalanması hem genel hem de doğrudan doğruyadır. Bu nitelikteki himâlar tıpkı yollar, meydanlar, parklar gibi dar anlamda kamu mallarının bütün unsurlarını taşımaktadır. Üçüncüsü ise himânın fakirler, zayıf ve güçsüz kimseler gibi sınırlı bir kesim için ayrılmasıdır. Bu tür himâlardan yararlanmada her ne kadar kategorik bir sınırlama mevcutsa da aynı vasıftaki kişilerin genel ve eşit bir şekilde yararlanması söz konusu olduğu için bunların da kamu mallarından sayılması gerekmektedir. Nitekim bu nitelikteki mallar genel park yerlerine göre çocuk parklarına benzetilebilir. Gerçekten de bu parkların sadece çocuklara tahsis edilmiş olması onların kamu malı niteliğine tesir etmemektedir.

Himâ Niteliğinin Kaldırılması. Klasik kaynaklarda, bir yerin himâ olarak tahsis edildikten sonra ikinci bir işlemle bu niteliğinin kaldırılıp kaldırılamayacağı tartışma konusu edilmiştir. Bununla ilgili görüşler himâ tahsisinde bulunan otoritenin

durumuna göre farklılık göstermektedir. 1. Hz. Peygamber'in himâları. Resûl-i Ekrem tarafından tahsis edilen himâlara halen ihtiyaç duyuluyorsa bunların himâ niteliklerinin kaldırılamayacağı hususunda bütün İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir. Bunlara ihtiyaç kalmaması durumunda ise iki görüş söz konusudur. Bir görüşe göre buralardan himâ niteliğinin kaldırılması, nassa dayalı bir hükmün ictihadla nakzedilmesi anlamına geldiğinden bu câiz değildir. İkinci görüşe göre ise himâ tahsisine gerekçe olan sebebin ortadan kalkması dolayısıyla himâ niteliği de kaldırılabilir. 2. Hz. Peygamber'den sonraki yöneticilerin yaptığı himâlar. İslâm hukukçuları, Resûl-i Ekrem'den başka yöneticiler tarafından tahsis edilen himâların ihtiyaç ve kamu yararının gerektirmesi durumunda bizzat tahsisi yapan kişi tarafından değiştirilebileceğini ve eski haline getirilebileceğini kabul ederler. Fakat bu işlemin himâ tahsisinde bulunan yetkiliden başka bir kişi tarafından yapılması durumunda hükmün ne olacağı hususu bazı görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Çoğunluğu oluşturan hukukçular bunun da câiz olması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre bir yöneticinin himâ tahsisinde bulunması kendi dönemi için geçerli bir ictihad olup kendisinden sonrakileri bağlamaz. Bazı Şâfiîler ise bir ictihadın başka bir ictihad tarafından nakzedilmesi mânasına geldiğinden bu işlemin câiz olmadığını söylemişlerdir.

Himânın İhya Edilmesi. Himâ olarak tahsis edilen yerlerin ihya edilip edilemeyeceği konusundaki görüşler de ihyanın yetkili mercilerin iznine dayanıp dayanmamasına göre farklılık göstermektedir. İhyanın yetkili kişilerin izniyle gerçekleştirilmesi durumunda kamu mallarının hukukî bir tasarrufla kaldırılması söz konusu olduğu için yukarıda açıklanan hükümler geçerli olmaktadır. Zira himâ nitelikli yerlerin ihyasına izin verilmesi zımnen himâ tahsisinin kaldırılması anlamına gelmektedir. İzinsiz gerçekleştirilen ihyalara gelince, ihya edilen yerler Hz. Peygamber'in tahsis ettiği himâlardan ise yapılan işlem geçersiz sayılmıştır. Eğer bu yerler diğer yetkililerin himâları ise bu takdirde ihya hükmüne ilişkin iki ayrı görüş söz konusudur. Bir görüşe göre yapılan ihya geçerli olup ihya edilen himâ özel mülkiyet konusu olur. Zira yetkili kişilerin himâ tahsis etmesi bir ictihaddır; halbuki mevât arazinin ihyası nasla sabit bir hükümdür. Nassa dayalı bir hükmün ictihad ürünü bir hükme göre önceliği bulunmaktadır. İkinci görüş ise yapılan işlemin geçersiz olduğu yönündedir. Bu görüş taraftarları, himâ kararının yetkili kişiler tarafından usulüne uygun şekilde yürürlüğe konmuş bir hüküm olduğunu, dolayısıyla buna karşı gelmenin meşrû sayılamayacağını ileri sürmektedirler.

Modern hukuk sistemlerinde İslâm hukukundaki himâ müessesesini tam olarak karşılayan bir kavram yoktur. Çağdaş İslâm hukukçularından bir kısmı himânın kamulaştırma niteliğinde bir işlem olduğunu ileri sürmekteyse de bunun doğru olmadığı açıktır. Çünkü teknik bir terim olarak kamulaştırma özel kişilere ait mallar için söz konusu olan bir tasarruftur. Halbuki klasik kaynaklardaki tanımlamalara göre himâ kavramı, esas itibariyle sahipsiz arazilerin belli bir cihete tahsisi anlamında kullanılmıştır. Yani himâ devletin hüküm ve tasarrufu altındaki mubah bir malın devlet tarafından kamu malı haline getirilmesidir. Uygulamanın da baştan beri genellikle bu yönde geliştiği görülmekte, kaynaklarda özel kişilere ait toprakların sahiplerinin elinden alınarak himâ yapıldığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte İslâm hukukundaki himânın bugün bir idare hukuku müessesesi olan "tahsis" işlemine çok benzediği ve hukuk tarihi içinde de buna benzer bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Nitekim bugün idare hukukunda tahsis, "bir malı umumun faydalanmasına veya herhangi bir kamu hizmetine arzetmek, bağlamak" demektir. Bundan dolayı özellikle Osmanlı döneminde devlet tarafından bir veya birden çok

köy ve kasabanın umum ahalisine terk ve tahsis edilen mera, yaylak, kışlak, harman yeri, baltalık gibi kamu malları için yapılan tahsis işlemi genel olarak himâ çerçevesinde değerlendirilmiş ve bu mallara arâzî-i mahmiyye adı verilmiştir. Buna göre, klasik literatürde sadece mubah arazilerin belli cihete tahsisi şeklinde kavramlaşan himâ müessesesi, bugün için daha da geliştirilmek suretiyle idarenin kamu yararına yapacağı bütün tahsisleri ifade edecek bir muhtevaya kavuşturulabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥimâ" md.; Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, "ḥmm" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Daʿvetü'l-maẓlûm", 1; Müsned, IV, 38, 71, 73; Buhârî, "Îmân", 39, "Cihâd", 146, 180, "Büyûʿ", 2, "Müsâḳāt", 11; Müslim, "Müsâḳāt", 107; İbn Mâce, "Ruhûn", 16; Ebû Dâvûd, "Ḫarâc", 39, "Büyûʿ", 62; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 267; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 104-105; Şâfiî, el-Üm, Ill, 267-273; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 376-377, 386-391; Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Sâlim Şehâde - Rızâ Muhammed), Rabat 1988, s. 54; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 233-237; Ebû Ya'lâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 222-226; Bâcî, el-Münteḳā, Beyrut, ts., V, 328; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 448, 558-559; İbn Kudâme, el Muġnî, V, 580-582; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez), Beyrut 1412/1992, IV, 357-360; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, Kahire 1409/1988, V, 54-55; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts., XlI, 213; a.mlf., el-Binâye, Beyrut 1411/1990, XI, 332; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl li-şerḥi Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut 1398/1978, VI, 4-10; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, IV, 201-202; Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, VII, 69-70; Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü'l-mülûk ve miftâḥu'r-ritâc (nşr. Ahmed Ubeyd el-Kubeysî), Bağdad 1973, I, 696-699; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 246-348; Arazi Kanunnâmesi, İstanbul 1274/1858, md. 5; Hâlis Eşref, Külliyyât-ı Şerh-i Kānûn-ı Arâzî, İstanbul 1306, s. 23-24, 109; Âtıf Bey, Arazi Kanunnâme-i Hümâyunu Şerhi, İstanbul 1319, s. 42-43, 324; Ebül'ulâ Mardin, Ahkâm-ı Arâzî, İstanbul 1338-39, s. 192-193; a.mlf., Toprak Hukuku Dersleri, İstanbul 1947, s. 74; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, IV, 929; a.mlf., Şerh-i Cedîd li-kānûni'l-arâzî, İstanbul 1311, s. 360; F.

Lokkegaard, Islamic Taxation, Copenhagen 1950; Bülent Köprülü, Toprak Hukuku Dersleri, İstanbul 1958, I, 72; Mustafa es-Sıbâî, İştirâḳıyyetü'l-İslâm, Dımaşk 1960, s. 160-163; Şâkir Berki, Toprak Hukuku, Ankara 1967, s. 88; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1974, ll, 251, 372-375; Afzalurrahman, Economic Doctrines of Islam, Lahore 1975, II, 164; M. el-Kutub Tabliyye, Niẓâmü'l-idâre fi'l-İslâm, Kahire 1978, s. 371-372; Halil Cin, Türk Hukukunda Mer'a, Yaylak ve Kışlaklar, Ankara 1980, s. 22, 37; Fethî ed-Dirînî, el-Ḥaḳ ve medâ sulṭâni'd-devle fî taḳyîdih, Beyrut 1404/1984, s. 152; Ziaul Haque, Landlord and Peasant in Early Islam, Delhi 1985, s. 246-247; Karaman, İslâm Hukuku, II, 84-85; Abdullah Muhtâr Yûnus, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve devruhâ fi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, İskenderiye 1407/1987, s. 187-189, 207; Abdullah b. Abdülazîz el-Muslih, Ḳuyûdü'l-milkiyyeti'l-ḫâṣṣa, Beyrut 1408/1988, s. 461-463; M. Fârûk en-Nebhân, el-İtticâhü'l-cemâʿî fi't-teşrîʿi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, Beyrut 1408/1988, s. 241-246; Refîk Yûnus el-Mısrî, Uṣûlü'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, Dımaşk 1409/1989, s. 44-45; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 106; Hacı Mehmet Günay, İslâm Hukukunda Kamu Malları (doktora tezi, 1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 90-97, 111-112, 118-119; Halil İnalcık, "İslâm Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 1, İstanbul 1959, s. 30-31; Y. Linant de Bellefonds, "Un problème de sociologie juridique. Les terres 'communes' en pays d'Islām", St.I, X/10 (1959), s. 111-136; Ali Abdülkadir, "Land Property and Land Tenure in Islām", IQ, V/1-2 (1959), s. 5-6, 411; Vehbe Zühaylî, "Tanẓîmu ḥaḳḳi'l-milkiyyeti'l-ferdiyye fi'l-İslâm", el-Vaʿyü'l-İslâmî, sy. 20, Küveyt 1386/1966, s. 33; M. Şevkī Fencerî, "el-İslâm ve'l-milkiyyetü'l-müzdeviceti'l-ḫâṣṣa ve'l-ʿâmme", ed-Dâre, VII/3, Riyad 1402/1982, s. 112; J. Chelhod, "Ḥimā", EI² (İng.), III, 393; "İrfâḳ", Mv.F, III, 135-136; "Ḥimâ", a.e., XVIII, 116-121.

Hacı Mehmet Günay

HİMAYE

(الحماية)

Câhiliye devrinde ve İslâm’ın ilk dönemlerinde Araplar arasında yaygın olan bir müessese.

Sözlükte “korumak, zarar verecek şeylere engel olmak” anlamına gelen himaye kelimesi terim olarak kişi, aile, aşiret ve kabilelerin herhangi bir saldırıya karşı birbirlerini korumasını ifade eder. Araplar çevresindekileri himaye eden kimseye “hâmi’l-humeyyâ” derlerdi. Himaye yerine zaman zaman civâr (komşuluk) ve hafâre (ahid, söz verme, antlaşma, para karşılığında koruma) kelimeleri de kullanılmıştır. Tehaffür ise bir kimseden himaye edilmesini istemektir. Himaye eden kişiye de hafîr (hafîrü’l-kavm) denilir. İslâm ülkesine girmek veya İslâm ordusuna teslim olmak isteyen yabancı bir kimseye verilen can ve mal güvenliğini ifade eden eman ve ahid kelimeleri de buna yakın anlamlarda kullanılmıştır (bk. AHİDNÂME; EMAN). Belli bir süreyle sınırlı olan bu himayeden başka gayri müslimler cizye ödeyerek vatandaş sıfatıyla İslâm toplumunda yaşayabilir, gayri müslim bir bölge veya ülke halkı da bu statüden faydalanarak İslâm devletinin himayesine girebilirdi. Bu uygulama zimmet kelimesiyle ifade edilir, bu statüden faydalanan kimselere zimmî denirdi (bk. ZİMMÎ).

Merkezî bir otoritenin bulunmadığı Câhiliye dönemi Arabistan’ında kabileler arasında karşılıklı bir güvensizlik vardı. Özellikle ticarî ilişkilerde ve panayırlarda malların ve kervancıların korunması büyük önem taşıyordu. Araplar’ın hayatı bir bakıma bu ticarî ilişkilerin sürmesine bağlı olduğundan himaye müessesesine çok önem verilmiştir. Çeşitli şehirlerde kurulan panayırlara katılmak isteyen tâcirler, yolları üzerindeki kabilelerin reis veya eş-rafından birinin himayesine girip “hakku’l-mürûr” denilen belli bir ücret ödedikten sonra o kabilelerin topraklarından geçebilirlerdi (Cevâd Ali, V, 629). Himaye isteyen kişiyle hâminin şeref ve asalet açısından birbirine denk olmasına dikkat edilirdi. Bir kabile reisinin kervanını, topraklarından geçeceği veya gideceği kabilenin reisi yahut eşrafından biri korurdu. Böyle bir ticaret kervanını korumakla sağlanacak menfaat rekabete

sebep olabilmekteydi. Meselâ 585 yılında Hîre Hükümdarı Nu‘mân b. Münzir’in Ukâz panayırına gönderdiği kervanın himayesi konusunda çıkan ihtilâf ve arkasından gelişen olaylar “yevmü’n-Nahle” ile sonuçlanmıştır (Saîd el-Efgānî, s. 165-167). Mekkeli tâcirler, güney ve kuzey ticaret yolları üzerindeki kabilelerle kervanların himayesi konusunda antlaşmalar yapmışlardı. Kervanların dışında münferit yabancı kişilerin geçişinde de güvenlik için eman şarttı (Cevâd Ali, V, 628-630).

Araplar kabilenin gücünü, şerefini ve nüfuzunu göstermesi bakımından kendilerine sığınanları himaye etmekle övünürlerdi. Böyle bir misafirin korunması ailenin şerefini gösterirdi. Câhiliye şiirinde bunun en eski örneklerini görmek mümkündür. Amr b. Külsûm muallakasında, sıkıntıya düşenleri himaye eden birçok kabile reisini savaşlarda yendiklerini söyleyerek kabilesinin büyüklüğünü anlatmak ister. Aynı şair atalarından Zelbürre’nin vârisi olduklarını, onun şerefiyle himaye edildiklerini, ırz ve namusu korumada kendilerinden daha güçlü, ahdine daha sadık kimsenin bulunmadığını belirterek övünür.

Câhiliye döneminde bazan bir veya birkaç kabilenin ileri gelenleri toplanıp mazlumu himaye konusunda zalimlere karşı antlaşma yaparlardı. Meselâ Mekke’de zulme mâruz kalan kimselerin haklarının alınmasına kadar zalimlerle mücadele konusunda yemin edilmişti. Bi‘setten önce Hz. Muhammed’in de içinde bulunduğu Hilfü’l-fudûl bunun en güzel örneğidir (bk. HİLFÜ’l-FUDÛL). Hz. Peygamber’in, amcası Ebû Tâlib’in vefatına kadar onun himayesinde bulunması ve hicretten önceki Tâif yolculuğundan dönüşünde Mekke’ye girebilmek için akrabası Mut‘im b. Adî’nin himayesine sığınması (İbn Hişâm, II, 381) bu geleneğin bi‘setten sonraki ilk örnekleridir. Aynı şekilde Habeşistan’a göç etmek isteyen Hz. Ebû Bekir, İbnü’d-Düğunne tarafından müşriklere karşı himaye edilmiştir. Gördüğü zulüm sebebiyle Mekke’den ayrılan Hz. Ebû Bekir, yolda karşılaştığı İbnü’d-Düğunne Mekke’ye girince Kureyş’in ileri gelenlerine Ebû Bekir’in faziletlerini anlatıp onu emanına aldığını söyledi; onlar da bazı şartlarla buna razı oldular. Bu himaye, Hz. Ebû Bekir’in evinin yanına özel bir mescid yaparak açıkta namaz kılıp Kur’an okumasına kadar sürdü. Eşlerinin ve çocuklarının bundan etkilendiğini gören müşrikler İbnü’d-Düğunne’ye başvurarak Ebû Bekir’in şartlara uymadığını belirttiler ve verdiği himayeyi geri almasını istediler. Bunu duyan Hz. Ebû Bekir ona

himayesini iade ettiğini ve bundan böyle Allah’ın himayesine sığındığını bildirdi (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 45).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḫfr”, “ḥbl” md.leri; Kāmus Tercümesi, I, 51, 844; Buhârî, “Îmân”, 39, “Zekât”, 9, “Feżâʾilü’l-Medîne”, 1, “Cizye”, 9, 10; “Ferâʾiż”, 21, “Büyûʿ”, 2, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 45, “İʿtiṣâm”, 5, “Ṣalât”, 4, “Edeb”, 94; Müslim, “Müsâfirîn”, 82; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 381; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 128-129; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 41-42; Kirmânî, el-Kevâkibü’d-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, Beyrut 1401/1981, VII, 184; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, I, 233; XII, 237; Tecrid Tercemesi, V, 146-148; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Eyyâmü’l-ʿArab fi’l-Câhiliyye, Kahire 1361/1942, s. 326; Saîd el-Efgānî, Esvâḳu’l-ʿArab, Dımaşk 1379/1960, s. 165-169; Muhammed Hamîdullah, İslâm’da Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 85-86, 90-100, 180, 210-211; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 628-630; Bilmen, Kamus2, IV, 68-69; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Ülke Kavramı, İstanbul 1984, s. 186-193; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 110-164; Ahmet Önkal, “Civâr”, DİA, VIII, 34-35.

Nebi Bozkurt

HİML

(bk. YÜK).

HİMMET

(الهمّة)

Velîlerde var olduğu kabul edilen olağan üstü irade gücü.

Sözlükte “meyil, arzu, istek, azim” mânasına gelen himmet kelimesi (çoğulu himem), “Kendini veya başkasını kemale erdirmek için kalbin bütün ruhanî güçleriyle Cenâb-ı Hakk’a yönelmesidir” şeklinde tarif edilmiştir (et-Taʿrîfât, “himmet” md.).

İlk sûfîler himmetin önemine dikkat çeker ve buna değer verilmesini isterlerdi. Ebû Bekir et-Tamestânî her şeyin esasının himmet olduğunu söylerdi (Herevî, Ṭabaḳāt, s. 515; Sülemî, s. 388). Huldî, velâyet makamına ulaşmanın mücâhede ile değil himmetle mümkün olduğu kanaatindedir (Attâr, s. 755). Himmeti irade ve niyet olarak anlayan Hakîm et-Tirmizî’ye göre himmeti din olanın bütün işleri ibadet, himmeti dünya olanın her ameli dünya olur. Ebû Bekir eş-Şiblî’ye göre himmet iradenin güçlü bir şeklidir.

Ebû Ali ed-Dekkāk’a göre irade kulun ibadet etmesini, himmet ise müşahede mertebesine ulaşmasını sağlar (a.g.e., s. 663, 665). Hakkın kuluna himmeti ölçüsünde ihsanda bulunduğuna, sülûk ehlinin himmetleri ölçüsünde yüce derecelere ulaştıklarına inanan sûfîler etrafındakilere daima büyük himmete sahip olmalarını, yani gözlerini yükseklere çevirmelerini, alelâde şeylere tenezzül etmemelerini öğütlemişlerdir. Herevî himmeti, gönlü fâni dünyanın verdiği sıkıntıdan korumak ve bâki olan âhireti arzulamaya yöneltmek; amel etmek, ancak amelle avunmayıp daha üstün şeyler istemek; amellerin neticesi olan değerli hallerle yetinmeyip daha yükseklere göz dikmek şeklinde üçe ayırmıştır (Menâzil, s. 22). Himmet üzerinde değişik yorumlar yapan sûfî müellifler genellikle Herevî’nin bu tasnifine bağlı kalmışlardır.

Tasavvufta himmet genel olarak velînin teveccühü, tasarrufu ve olağan üstü işleri başarma gücü şeklinde anlaşılmıştır. Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre himmetin üç şekli vardır. Kalbin temenni ettiği şeye bütünüyle yönelmesi

uyanış tarzındaki himmettir. Bu bir şeyi gönülden dileme, yürekten arzulama anlamına gelir. Müridin bir şeyi bütün samimiyetiyle dilemesi “irade himmeti” veya “cem‘ himmeti” adını alır. Bu anlamdaki himmetin etkisi altına alamayacağı hiçbir şey yoktur. Bu türlü himmete sahip olan bazı müridler şeyhlerini bile etkiler. İbnü’l-Arabî, insanın bütün iradesini belli bir nokta üzerinde yoğunlaştırması demek olan böyle bir himmetle Afrika’da Gurâbiyye adı verilen bir zümrenin diledikleri kişileri öldürdüklerini ileri sürer. Ona göre nefis cem‘iyyet halinde olduğu zaman maddeye tesir eder. İbnü’l-Arabî, saf bir ilhamla arzuların bir noktada toplanmasına “hakikat himmeti” adını verir. Yegâne istekleri Hak olan büyük şeyhlerin himmeti böyledir (el-Fütûḥât, II, 693-694). Velîler, himmet denilen mânevî ve sırrî bir güçle misal âlemindeki mümkün varlıkları gerçek varlıklar haline getirebilirler; çünkü himmet kâmil insandaki ilâhî kudrettir (Fuṣûṣ, s. 140, 202). Bu kudretle meydana gelen bu tür varlıklara “mahlûk-ı ârif” denir. İbnü’l-Arabî, ârifin mârifeti yükseldikçe himmetle tasarrufunun eksildiğini söyler. Çünkü vücûd-ı mutlakın ahadiyyetini müşahede eden ârif onun vücudundan başka bir şey göremez. Ârifin bu müşahedesi onun Hak’tan gayriye teveccüh etmesine engel olur.

Abdülkerîm el-Cîlî’ye göre yeryüzündeki en değerli şey himmet olduğundan Hakk’a ancak onunla varılır. Himmet müridlerin mi‘racı, ârifleri Hakk’a götüren buraktır. Bununla beraber sadece Hak’la ilgili olan himmet ne kadar yüce olursa olsun bir yerde perde sayılır (el-İnsânü’l-kâmil, II, 28-30).

Nesneleri, kişileri, ruhları etkileyen ve yönlendiren, ilâhî rahmet ve yardımın gelmesine vesile olan himmet şeyh-mürid ilişkisi bakımından büyük önem taşır. Hacı Bektâş-ı Velî’nin Yûnus Emre’ye buğday yerine himmet vermeyi teklif etmesini, bunu kabul etmeyen Yûnus’un sonradan pişman olmasını anlatan menkıbe himmetin tarikatlarda ne kadar önemli olduğunu gösterir (Köprülü, s. 260). Halvete giren mürid bu mânevî yolculuğunda karşılaştığı zorlukları aşmak ve her belâyı defetmek için şeyhinin himmetini ister. Çünkü himmet onun kılavuzu ve en etkili silâhıdır (Necmeddîn-i Dâye, s. 285).

“Dert, üzüntü, kaygı, tasa” anlamına gelen hemm kelimesi de (çoğulu hümûm) himmet anlamında kullanılmıştır. Serrâc hemmi “soyut sır” olarak

tarif eder. Bu ise her çeşit meşguliyetten uzaklaşan sâlikin Hakk'a teveccühü olup hiçbir düşünce ve hayal bu teveccühe engel olamaz (el-Lümaʿ, s. 425). Cüneyd-i Bağdâdî, "Hem ile bir an Allah'a yönelmen senin için her şeyden hayırlıdır" demiştir. Tasavvufta büyük önem taşıyan bir hadiste, "Kaygılarını (hümûm) tek bir kaygı ve âhiret tasası haline getiren kişiyi Allah dünya kaygılarından kurtarır" denilmiştir (İbn Mâce, "Muḳaddime", 23, "Zühd", 12). Sâlikin bir tek tasası ve yönelişi olması esastır. Ebû Ali ed-Dekkāk, sâlikin zâhirini ibadetle meşgul eden şeye hem, bâtınını murakabe eden şeye de himmet adını verir. İbn Kayyim'e göre iradenin başlangıcı hem, sonu himmettir (Medâricü's-sâlikîn, III, 3), yani himmet iradenin en güçlü ve mükemmel şeklidir.

Kişinin bayağı şeylere tenezzül etmemesine, gözünün en iyide ve en yüksekte olmasına "yüce himmet" (ulüvv-i himmet, himmeti bülend) denir. Ulüvv-i himmet ilerlemeyi ve yükselmeyi sağlar, insana iyi nitelikler kazandırır, onu zilletten kurtarır. Mutasavvıflara göre insan keremi bol Allah'tan mânevî ve yüce değerler isterken aza kanaat etmemelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "hmm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "hmm" md.; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, "himmet" md.; et-Taʿrîfât, "himmet" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1538; İbn Mâce, "Muḳaddime", 23, "Zühd", 12; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 425; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 388, 466; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 515; a.mlf., Menâzil, s. 22; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, s. 663, 665, 755; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 332; a.mlf., Meşrebü'l-ervâḥ, s. 140; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 693-694; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 140, 202; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1366, s. 285; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 3-6; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü'l-kâmil, İstanbul 1310, II, 28-30; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 121-122; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1976, s. 260; M. Asin Placios, İbn ʿArabî: ḥayâtühû ve meẕhebüh (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965, s. 196; H. Corbin, Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ʿArabī, Princeton 1969, s. 222

vd.; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 161; Ahmed Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1989-90, II, 122; III, 58, 59.

Mehmet Demirci

HİMMET EFENDİ

(ö. 1095/1684)

Bayramiyye-Şemsiyye tarikatının Himmetiyye kolunun kurucusu, mutasavvıf, şair.

Bolu'nun Dökmeci mahallesinde doğdu. Doğum yılı Ayvansarâyî'ye göre 1000'dir (1592). Hacı Ali Merdan adlı bir zatın oğludur. 1018 (1609) yılında tahsil için İstanbul'a gitti. Seyyid Yûnus Efendi'nin yanında mülâzım oldu. Medrese tahsilinden sonra 40 akçe ile müderris tayin edildi. Bu yıllarda aslen Halvetî olmakla birlikte Hamzavî kutbu İdrîs-i Muhtefî'ye de mensup olan Bezcizâde Mehmed Muhyiddin Efendi'nin (ö. 1020/1611) halifesi Şeyh Hüseyin Hüsâmeddin Efendi'ye intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldıktan sonra müderrislikten ayrılarak Bolu'ya döndü. Burada, tarikat silsilesi Akşemseddin'in halifelerinden Hamza Şâmî'ye ulaşan Bayramî-Şemsî şeyhi Bolulu Hacı Ahmed Efendi'ye biat etti. İcâzet alıp İstanbul'a gittiğinde defterdar İbrâhim Efendi'nin Şehremini Yenibahçe'de kendisi için inşa ettirdiği tekkede Bayramî şeyhi sıfatıyla irşad faaliyetine başladı.

Hüseyin Vassâf'ın anlattığına göre Himmet Efendi, İstanbul'da başında Bayramî tacıyla ilk mürşidi Hüsâmeddin Efendi ile karşılaşınca gönlü kırılmasın diye hemen elindeki havluyu dörtgen şeklinde

katlayıp tacın üstüne örtmüş, duruma vâkıf olan Hüsâmedin Efendi de, "Oğlum Himmet, tarîk-i Bayramî'de bu senin ictihadın olsun" diyerek onun gönlünü almıştır. Hüseyin Vassâf, Himmet Efendi'nin bu olaydan sonra Bayramiyye'nin Himmetiyye kolunun kurucusu sayıldığını ve Himmetiyye tacındaki dört terkinin havluyu dörtgen şeklinde katlayarak tacın üzerine koymasına işaret olduğunu söyler.

Himmet Efendi tekkesinde irşad faaliyetini sürdürürken 1051 (1641) yılında Kasımpaşa Camii vâizliğine tayin edildi. Yirmi sekiz yıl bu camide vâizlik yaptıktan sonra 1079'da (1669) bu görevi oğlu Şeyh Abdullah Efendi'ye

devretti. 1090 (1679) yılında Abdullah Efendi Fatih civarındaki Halil Paşa Camii vâizliğine tayin edilince Kasımpaşa Camii'ndeki görev tekrar Himmet Efendi'ye verildi. Aynı yılın sonlarında kendi isteğiyle Üsküdar'daki Dâvud Paşa Camii vâizliğine nakledildi. Tekkede irşad faaliyetinin yanı sıra vâizlik görevini yaklaşık kırk beş yıl boyunca sürdüren Himmet Efendi 16 Safer 1095'te (3 Şubat 1684) vefat etti. Üsküdar Divitçiler'de Bezcizâde Muhyiddin Efendi'nin türbesine defnedilmiş olan ilk mürşidi Hüsâmeddin Efendi'nin yanında toprağa verildi. Buraya daha sonra inşa edilmiş olan tekke Bezcizâde Muhyiddin Efendi Tekkesi, Salı Tekkesi, Himmetzâde Tekkesi, Himmet Efendi Tekkesi adlarıyla da anılmış ve Himmetiyye tarikatının önemli merkezlerinden biri olmuştur. Himmet Efendi'nin vefatına oğlu Şeyh Abdullah Efendi, "Dedi biri ye'sile nâle-i cângâh edip / Fevtine târîhtir hâtime-i evliyâ"; mensuplarından şair Sıdkı Emetullah Hanım, "Dedim târîh-i fevtin Sıdkī mevlâdan olup mülhem / Bugün Himmet Efendi adni kıldı kendiye me'vâ" beyitlerini tarih düşürmüşlerdir.

Himmet Efendi'nin vefatından sonra yerine oğlu Abdullah Efendi geçmiş ve tekkenin meşihatı, tekke ve zâviyelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar Himmetzâdeler adıyla tanınan bu ailenin tasarrufunda kalmıştır (bk. HİMMET EFENDİ TEKKESİ).

İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî (ö. 920/1514) tarafından İstanbul'a getirilen Bayramiyye tarikatı Himmet Efendi'den itibaren İstanbul'da Himmetiyye kolu vasıtasıyla temsil edilmiştir. Kaynaklarda Bayramî Tekkesi olarak gösterilen tekkeler (bk. BAYRAMİYYE) aslında Himmetiyye koluna mensuptur (Himmetiyye'nin âdâb ve erkânı için bk. Bayramoğlu, II, 213-216).

Şiirlerinde Himmet, Derviş Himmet, Himmetî mahlaslarını kullanan ve tekke şiirinin dikkati çeken isimlerinden biri olan Himmet Efendi Yûnus Emre'nin etkisinde kalarak aruz ve hece vezniyle şiirler kaleme almış, bazı manzumeleri aralarında Hâfız Post'un da bulunduğu bestekârlar tarafından bestelenmiştir. "Vakt-i seherde / Açılır perde / Düştügüm yerde / Derman sendedir" ve, "Bâd-ı sabâya sorsunlar / Cânan illeri kandedir *Bilenler haber versinler* Cânan illeri kandedir" mısralarıyla başlayan iki ilâhisi başta olmak üzere çeşitli ilâhileri tekkelerde okunagelmiştir.

Eserleri. 1. Divançe. Hüseyin Vassâf, Himmet Efendi'nin mürettep bir divanı bulunduğunu, ancak bunun bir yangında yok olduğunu, daha sonra dervişlerin hâfızasındaki şiirlerin derlenerek bir divançe oluşturulduğunu söyler. Böyle bir olaydan söz etmeyen Abdülbaki Gölpınarlı ise divanının "ze" (ز) harfinden sonrasını Himmetzâdeler'den Şeyh Abdullah Nâsıh Bey'in kaybettiğini ifade eder (Melâmilik ve Melâmiler, s. 128). Millet Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (Ali Emîrî Efendi, nr. 509/1, vr. 1-23) Himmet Efendi'nin manzum Tarîkatnâme'siyle yetmiş ilâhisi yer almaktadır. Aynı mecmuaya (vr. 23-26) oğlu Şeyh Abdullah Efendi'nin bazı şiirleri de kaydedilmiştir. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndeki mecmuada ise (Hâşim Paşa, nr. 15/6, vr. 36-49) bir müseddes ve yetmiş altı ilâhi bulunmaktadır. Mehmet Ali Ayni'nin Himmet Efendi'nin şiirlerinin yayımlandığını söylemesi doğru değildir. 2. Tarîkatnâme. Tarikat âdâb ve erkânına dair bu eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmuanın içindedir (TY, nr. 6383, vr. 1-90). Himmet Efendi'nin biyografisinin ve bestelenmiş şiirlerinin yer aldığı bu mecmuada sayfa kenarlarına bu şiirlerin bestekârları ve makamlarının adları da kaydedilmiştir. Himmet Efendi'nin tarikat ve halvet konularını, Bayramiyye ve Halvetiyye tarikatlarının silsilelerinin sikke-i dervîşân, ahvâl-i hilâfet, makālât-ı meşâyih, fukaha gibi başlıkları ihtiva eden ve Tarîkatnâme adını taşıyan mesnevi tarzında bir eseri daha vardır. Bu eserin bir nüshası Divançe ile birlikte Millet Kütüphanesi'ndeki mecmuada yer almaktadır (Ali Emîrî Efendi, nr. 509/1). Eserin bazı bölümleri Fuat Bayramoğlu tarafından yayımlanmıştır (Hacı Bayram-ı Veli, II, 275-276).

Bursalı Mehmed Tâhir, Himmet Efendi'nin Zübdetü'd-deḳāʾiḳ adlı Farsça bir eseri olduğunu, bu eserin Dağıstânî Hâfız Mehmed Efendi tarafından Gāyetü'd-dekāik adıyla Türkçe'ye tercüme edildiğini ve 1292'de (1875) kenarında orijinal metniyle birlikte Mısır'da, daha sonra yalnız tercümesinin İstanbul'da basıldığını söylemektedir. Ancak bu eser Himmet Efendi'ye değil Azîz Nesefî'ye aittir. Yine Bursalı Mehmed Tâhir, Himmet Efendi'nin Manzûme-i Mi'râciyye adında bir eseri daha olduğunu söylerse de Türk edebiyatında mi'râciyyeler üzerinde yapılan bir çalışmada (Akar, s. 203) Himmet Efendi'ye ait böyle bir eserin tesbit edilemediği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh, s. 212, 359; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 412b-413a; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 578-579; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 426-427; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 628, s. 471; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 173a; Osmanlı Müellifleri, I, 189; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 341-345; Mehmet Ali Ayni, Hacı Bayrâm-ı Velî, İstanbul 1343, s. 127; Abdülbaki [Gölpınarlı], Melâmilik ve Melâmiler, İstanbul 1931, s. 128; a.mlf., "Himmet", TA, XIX, 248; TYDK, II, 464-466; Fuat Bayramoğlu, Hacı Bayram-ı Veli, Ankara 1983, I, 80, 82; II, 213-216, 223, 275-277, belge 146a; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi'racnâmeler, Ankara 1987, s. 203.

Nurettin Albayrak

HİMMET EFENDİ TEKKESİ

İstanbul’da Bayramiyye’nin Himmetiyye kolunun âsitânesi olan XVII. yüzyıla ait tekke.

Himmetzâde Tekkesi olarak da anılan bu yapı Fatih ilçesinde Şehremini’den Yenibahçe’ye inen yamaçta, Ördek Kasap mahallesinde Himmetzâde Dergâhı sokağında yer almaktaydı. Bayramiyye-Himmetiyye pîri Bolulu Şeyh Himmet Efendi (ö. 1095/1684) tarafından, IV. Mehmed devri defterdarlarından İbrâhim Efendi’nin mescidinin içinde XVII. yüzyıl ortalarında faaliyete geçirilmiş, vakfiyesi Himmet Efendi’nin torunlarından, tekkenin üçüncü postnişini Himmetzâde Şeyh Abdüssamed Efendi tarafından 1135 (1723) yılında düzenlenmiştir.

Himmet Efendi’nin neslinden Himmetzâdeler olarak tanınan kalabalık ve nüfuzlu bir şeyh ailesi gelmiş, gerek Himmet Efendi Tekkesi’nin gerekse İstanbul’daki Bayramî tekkelerinden birçoğunun meşihatı bu ailenin denetimine geçmiştir. Himmet Efendi’nin vefatından sonra tekkesinin postuna sırasıyla

Himmetzâde Derviş Abdi diye de bilinen oğlu Şeyh Abdullah Efendi (ö. 1122/1710), Abdullah Efendi’nin oğlu Şeyh Abdüssamed Efendi (ö. 1150/1737), Abdüssamed Efendi’nin oğlu Şeyh Mehmed Nûreddin Efendi (ö. 1180/1766-67), M. Nûreddin Efendi’nin oğulları Mehmed Mecdeddin Efendi ile (ö. 1215/1800) Şeyh Bahâeddin Efendi (ö. 1220/1805), M. Mecdeddin Efendi’nin oğlu Şeyh Mehmed Muhyiddin Efendi (ö. 1259/1843), M. Muhyiddin Efendi’nin oğlu Şeyh Kerâmeddin Efendi (ö. 1273/1857), Bahâeddin Efendi’nin oğlu Şeyh Abdülhay Efendi (ö. 1274/1858), M. Muhyiddin Efendi’nin oğlu M. Mecdeddin Efendi (ö. 1289/1872), Abdülhay Efendi’nin oğlu Şeyh Abdüşşekûr Mahfî Efendi (ö. 1303/1886) ve bu zatın küçük kardeşi Mehmed Hüsâmeddin Efendi (ö. 1916) geçmiştir.

Himmet Efendi Tekkesi’nin İstanbul’un sanat hayatında ve özellikle tasavvuf mûsikisinde önemli bir yeri vardır. Şair olan Şeyh Himmet

Efendi’nin tasavvufî mahiyetteki şiirleri Hâfız Post, Sütçüzâde Hâfız Abdüllatif Efendi, Ali Şîruganî, Hacı Ârif Bey gibi bestekârlar tarafından bestelenmiş ve Bayramî tekkelerinin yanı sıra İstanbul’da diğer devranî tarikatlara bağlı tekkelerin âyinlerinde yüzyıllar boyunca okunmuştur. Himmet Efendi’nin oğlu ve tekkenin ikinci postnişini olan Şeyh Abdullah Efendi de şair, ayrıca bestekâr ve hattattır. Yetiştirdiği mûsikişinasların en ünlüsü, kendi tekkesinin zâkirbaşısı olan bestekâr Şîve Ahmed Çelebi’dir. Tekkenin son şeyhlerinden Hüsâmeddin Efendi de devrinin ileri gelen zâkirbaşıları arasında yer alır.

Tekkede perşembe günleri âyin icra edildiği, 1303 (1886) yılında yedi erkekle beş kadının burada ikamet ettiği ve XX. yüzyıl başlarında Maliye Nezâreti’nden yılda 2160 kuruş taâmiye bedeli, ayrıca her gün 1 okka et ve kurban bayramlarında üç adet koyun istihkakı olduğu kaydedilmektedir.

Bütünüyle tarihe karışmış ve arsası İstanbul Üniversitesi Çapa Tıp Fakültesi’nin arazisine katılmış olan Himmet Efendi Tekkesi’nin mimari özellikleri tesbit edilememiştir. Ancak tekkenin çekirdeğini oluşturan mescid-tevhidhânenin kâgir duvarlı ve kırma çatılı olduğu tahmin edilebilir. Himmet Efendi Tekkesi’nin postnişinleri, Üsküdar’da günümüzde ortadan kalkmış ve arsası Zeynep Kâmil Hastahanesi’nin arazisine katılmış bulunan, aynı tarikata bağlı Bezcizâde Mehmed Muhyiddin Efendi Tekkesi’nin hazîresine gömülmüş, bu tekkenin 1940’larda yıktırılması sırasında söz konusu kabirler yine Üsküdar’da yer alan Selimiye Tekkesi’nin bahçesine nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 15; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 218; Âsitâne Tekkeleri, s. 16; Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyesi Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cedvelidir, İstanbul 1301, s. 53; Mecmûa-i cevâmi‘, I, 42-43; 1328 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyyât Mecmuası, İstanbul 1329, s. 22; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s.

5-6; Ergun, Antoloji, I, 126-127; II, 490, ayrıca bk. tür.yer.; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 71; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 127, 280; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 125; Atillâ Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 587; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", TT, XI/61 (1989), s. 36; Ekrem Işın - Ömer Tuğrul İnançer, "Bayramîlik", DBİst.A, II, 106-107; "Himmetzâde Tekkesi", a.e., VIII, 199.

M. Baha Tanman

HİMMETİYYE

(همّتيّه)

Bayramiyye-Şemsiyye tarikatının Bolulu Himmet Efendi’ye (ö. 1095/1684) nisbet edilen bir kolu

(bk. HİMMET EFENDİ).

HİMMETZÂDE

(bk. ABDİ, Himmetzâde).

HİMYÂNÜ’z-ZÂD

(هميان الزاد)

İbâzî âlimi Ettafeyyiş’in (ö. 1914) Kur’an tefsiri.

Tam adı Himyânü’z-zâd ilâ dâri’l-meˁâd’dır. Mukaddimede hiç kimseyi taklit etmediğini belirten, kendi mezhebine aykırı birçok görüş ve rivayete de yer veren müellifin birçok tefsirden, özellikle de Zemahşerî ve Beyzâvî’nin eserlerinden faydalandığı ve son asırdaki önemli mezhebî tefsirlerden biri kabul edilen eserini yazdığı anlaşılmaktadır.

Müellif her sûrenin başında âyet sayısını, Mekkî yahut Medenî olduğunu belirtir ve sûrenin faziletine dair rivayetleri kaydeder. Genellikle burada Beyzâvî’de olduğu gibi mevzû hadislere yer verildiği görülmektedir. Eserde âyetlerin lugat, nahiv ve belâgat yönünden geniş açıklaması yapılır. Fıkıh konularını ihtiva eden âyetlerin tefsirinde fakihler arasındaki ihtilâflara ve kıraatle ilgili bilgilere geniş yer verilir. Müellifin kelâm meselelerinde çok defa İbâzıyye’ye yakın düşüncelere sahip olan Mu‘tezile’nin tesirinde kaldığı, bu arada İsrâiliyât’ın etkisinden de kurtulamadığı görülmektedir. Özellikle Hz. Peygamber’in gazvelerine dair geniş bilgi verilen eserde ele alınan âyetlerin pek çoğu İbâzıyye mezhebinin doğruluğuna delil olarak kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’i mensup olduğu mezhebin prensipleri çerçevesinde yorumlama gayreti içinde olan Ettafeyyiş, Mu‘tezile’den İbâzıyye’ye geçen ve Allah’ın görülmesinin kesinlikle mümkün olmadığını ileri süren görüşten hareket ederek (el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153) Ehl-i sünnet’in Allah’ın görülmesiyle ilgili düşüncesini reddetmektedir (II, 42; V, 173). Müminlerin gaybe inanma, namaz kılma ve kendilerine rızık olarak verilen şeylerden harcama özelliklerinin anlatıldığı Bakara sûresinin iki ve üçüncü âyetlerinin tefsirinde imanın tasdik, ikrar ve amelden meydana geldiği ileri sürülerek Ehl-i sünnet’in ameli imanın bir rüknü saymayan görüşü reddedilir (I, 200). İman eden ve iyi işler yapanların içinden ırmaklar akan cennetlerde kalacaklarını müjdeleyen âyetin (el-Bakara 2/25) tefsirinde de

amelin imanın vazgeçilmez bir cüzü olduğu savunulur (I, 260-261).

Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalacakları yönündeki İbâzıyye görüşüne sıkı sıkıya bağlı olan Ettafeyyiş, kötülük (seyyie) yapan ve suçları kendilerini kuşatan kimselerin cehennemlik olduklarını ve orada ebedî kalacaklarını belirten âyeti (el-Bakara 2/81) açıklarken seyyienin büyük günah olduğunu, bu tür suçları işleyen kişinin bu âyetin delâletiyle ebediyen cehennemde kalacağını belirtir (II, 140). İman ettikten sonra büyük günah işleyenlerin günahları kadar azap gördükten sonra cennete girecekleri şeklindeki Ehl-i sünnet görüşüne karşı çıkarak bu şekilde düşünenleri, kendilerine ancak belirli günlerde ateş isabet ettikten sonra kurtulacaklarını iddia eden yahudilere benzetir (II, 228).

Gönüllerde gizlenen veya açıklanan şeylerden dolayı Allah'ın insanları hesaba çekeceğini, bunlardan dilediğini affedip dilediğine azap edeceğini belirten âyetin tefsirinde (el-Bakara 2/284) tövbe etmeden ölen kimselerin affedilmeyeceği üzerinde ısrarla durulmakta ve Eş'arîler'in, büyük günah işleyenlerin tövbe etmeden

de Allah tarafından affedilmesinin câiz olduğu yolundaki görüşü reddedilmektedir (III, 443). Yine bütün müşriklerin cennete, bütün müminlerin de cehenneme gitmelerinin câiz olduğu şeklindeki Eş'arî düşüncesi de reddedilirken (IV, 240) tövbe eden âsi müminin tövbesinin kabul edilmeyeceği tarzındaki bir görüşün de doğru olmadığı belirtilmektedir (XII, 72). Şefaatin sadece müminler için olduğu, büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölenlerin bundan faydalanamayacağı kaydedilerek şefaatle ilgili âyetler (meselâ bk. el-Bakara 2/48) bu açıdan değerlendirilir (II, 17).

Kulların fiilleri konusunda Ehl-i sünnet'e yaklaşan İbâzî görüşüne uyularak insanların bütün fiillerinin Allah'ın iradesiyle ortaya çıktığı, kulun kendi fiillerini yaratamayacağı belirtilir. Müşriklerin putlara tapmasını Allah'ın dilemesine bağlayan âyetin (el-En'âm 6/107) tefsirinde, eğer Allah dilememiş olsaydı putperestlerin şirk koşamayacakları ifade edilerek işlenen kötülüğün âsinin iradesiyle birlikte Allah'ın irade ve meşîeti sonucu ortaya çıktığı ve asla cebir bulunmadığı söylenir (VI, 68). Her şeyi Allah'ın yarattığını ifade eden âyetin (ez-Zümer 39/62) tefsirinde de dünya ve

âhirette bulunan her şey gibi iman, küfür, hayır ve şerrin de Allah tarafından yaratılmış olduğu kaydedilir (XII, 77).

Müteşâbih âyetlerin mânası ve keyfiyeti Allah'a havale edilse bile zâhirî mâna ile yetinilmeyip bunların te'vil edilmesi gerektiğini ileri süren müellif, ilâhiyat meselelerini ilgilendiren nasların te'vilinin Allah'ın tavsifinin câiz olduğu şekilde yapılması gerektiğini özellikle vurgular (II, 157).

Ettafeyyiş, Şîa'nın Hz. Ali'nin imâmeti hususunda ileri sürdüğü delilleri reddederek (meselâ bk. V, 376) tahkîm* konusunda mezhebinin görüşlerine bağlılığını ortaya koyar. Karı-koca arasında geçimsizlikten endişe edildiği takdirde erkeğin ve kadının ailesinden birer hakem görevlendirilerek aralarının bulunmasını tavsiye eden âyetin (en-Nisâ 4/35) tahkîmin câiz olması konusunda delil teşkil etmeyeceğini, biri hak, diğeri bâtıl üzere olup birbiriyle savaşan iki fırka arasında yapılması gereken şeyin hakem tayin etmek değil bâtılı ortadan kaldırmak olduğunu ileri sürer (IV, 478).

Tasavvufî tefsirlere olumlu yaklaşan müellif, âyetlerin zâhirine aykırı zorlamalar bulunmaması ve Arap diline uygun olması kaydıyla bu nevi tefsirlerin kabul edilebileceğini belirtir.

Günümüz İbâzîler'i tarafından önemli bir kaynak sayılan Himyânü'z-zâd, müellifinin müteahhir olması sebebiyle mezhebin ilk tefsir kaynaklarının özelliklerini yansıtmamaktadır. Bununla birlikte eser bütünüyle ele alındığı takdirde İbâzıyye'nin görüşlerini ortaya koyup bunların doğruluğunu ispat etmek amacıyla yazılmış bir mezhep tefsiri olduğu ortaya çıkmaktadır. Eserin iki ayrı baskısı bulunmaktadır (I-XII, Zenzîbar 1300-1314, I-XIV, 1350).

BİBLİYOGRAFYA

Ettafeyyiş, Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-meʿâd, Zenzîbar 1350, I-XIV; Serkîs, Muʿcem, II, 1924; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut

1400/1980, s. 19-20; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, II, 306-323; J. Schacht, “Aṭfiyāsh”, EI^{2} (İng.), I, 736; Sabri Hizmetli, “Ettafeyyiş”, DİA, XI, 500.

Mustafa Öz

HİMYERÎ, İbn Abdülmün‘im

(ابن عبد المنعم الحميري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün‘im es-Sanhâcî el-Himyerî (ö. 727/1327 [?])

er-Rav[2]ü’l-miʿ [1]âr adlı eseriyle tanınan Mağribli coğrafyacı.

Fas’ın Sebte (Ceuta) şehrinde doğdu. Ebû İshak el-Gāfikī ve İbnü’ş-Şât gibi bazı âlimlerin derslerine devam eden Himyerî, özellikle Faslı âlimler arasında Arapça’ya hâkimiyetiyle dikkat çekiyordu. Onun hadis, kıraat, lugat, nahiv ve aklî ilimler sahasında temayüz eden bir fakih, aynı zamanda noter gibi çalışarak kadı tarafından düzenlenen evrakı onaylayan bir kişi olduğu, zekâsıyla ve satranç oyunundaki başarısıyla ün yaptığı rivayet edilmektedir. Sebte şehrinin ileri gelenleri arasında yer almasından dolayı, Sebte ahalisinin Nasrî hükümdarına bağlılığını sunmak için Gırnata’ya (Granada) gönderilen (705/1305) heyette hocası İbnü’ş-Şât ve Muhammed b. Ali es-Sebtî ile birlikte yer almıştır. Mezarı Sebte’deki Makberetülmenâre’de bulunan Himyerî’nin ölüm tarihi hakkında farklı rivayetler vardır. İbn Hacer el-Askalânî’nin 727 (1327) ve Lisânüddin İbnü’l-Hatîb’in 749 (1348) yıllarını vermelerine karşılık Kâtib Çelebi 900’de (1494) vefat ettiğini söylemektedir. Ancak Himyerî’nin er-Ravżü’l-miʿṭâr’da adlarını andığı hocalarının ölüm tarihlerinin Kâtib Çelebi’nin kaydettiği tarihten yaklaşık iki asır önceye rastlaması, kitaptan alıntı yapan bazı müelliflerin yine bu tarihten çok önce vefat etmiş olmaları, ayrıca Himyerî’nin 705 (1305) yılında Gırnata’ya gönderilen bir heyette yer alması, Kâtib Çelebi’nin verdiği tarihin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. er-Ravżü’l-miʿṭâr’ı neşreden İhsan Abbas eserin girişinde bu tartışmalara yer vermekte ve İbn Hacer’in kaydettiği tarihin en doğrusu olduğunu söylemektedir (neşredenin mukaddimesi, s. Y). İbn Abdülmün‘im olarak da bilinen Himyerî doğru sözlü, sâlih ve âbid bir kişiydi; üstat ve hâfız olarak tanınıyordu.

Himyerî’nin, tam adı er-Ravżü’l-miʿṭâr fî ḫaberi’l-aḳṭâr olan eseri bir tarih-

coğrafya ansiklopedisidir. Eserin Himyerî nisbesiyle meşhur olan müellifinin adı hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. İhsan Abbas, kitabın farklı zamanlarda istinsah edilmiş nüshalarında müellifin adının madde başında yazıldığı şekilde kaydedildiğini söyler (neşredenin mukaddimesi, s. Z). Bu konuda bir araştırma yapan Hamarneh ise eserin tamamının veya büyük bir kısmının Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmün'im el-Himyerî tarafından VII. (XIII.) yüzyılın sonunda kaleme alındığını ve esere daha sonra X. (XVI.) yüzyılın başında onun ahfadından Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Himyerî'nin bazı küçük ilâvelerde bulunduğunu, bundan dolayı bazı tarihçilerin kendisini er-Ravżü'l-miʿṭâr'ın müellifi zannettiklerini, halbuki onu eserin müstensihi kabul etmenin daha doğru olacağını belirtir (FO, s. 79-90). Müellif eserin mukaddimesinde, coğrafî bir özelliği olan veya tarihî olaylar açısından önem arzeden yerleri eserine aldığını söyler. Çok önemli topografik bilgiler ihtiva eden kitapta yer isimleri alfabetik sıraya göre verilmiş, bazan yer isimlerinin menşei de açıklanmıştır (meselâ bk. "eş-Şâm" md.). Ayrıca büyük şehirlerin yapısı ve özelliklerinden de bahsedilmektedir (meselâ bk. "Âmid", "el-Ḳosṭanṭîniyye" md.leri). Kitabın hacmini büyütmemek için bazı önemli olayları kısaltarak verdiğini söyleyen Himyerî, bir yerin bazan sadece ismini ve nerede olduğunu zikrederken bazan da ele aldığı yerin coğrafî özelliklerini anlattıktan sonra bu yerin tarihi, buraya mensup meşhur kişiler, onunla ilgili rivayetler, şiir ve efsanelere dair bilgi vermektedir. Müellifin haklarında bilgi verdiği yerleri

görmediği ve bu bilgileri daha önce yazılan kaynaklardan naklettiği anlaşılmaktadır. Yine Himyerî'nin Sebte'de yaşamasına rağmen bu şehirle ilgili verdiği bilgiler tamamen İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ'ından ve müellifi meçhul el-İstibṣâr adlı eserden nakledilmiştir. Eserin kaynakları genelde şunlardır: İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ; Ebû Ubeyd el-Bekrî, el-Mesâlik ve'l-memâlik ile Muʿcemü me'staʿcem; el-İstibṣâr fî ʿacâʾibi'l-emṣâr. Bu eserlerden sonra coğrafya kaynakları arasında İbn Cübeyr'in er-Riḥle'si başta gelir. Müellif dolaylı şekilde Ya'kūbî'den de faydalanmıştır. Tarihle ilgili konularda istifade ettiği kaynaklar ise daha çok Sîretü İbn İsḥâḳ, Sîretü İbn Hişâm, Fütûḥu'l-büldân (Belâzürî), Taberî'nin Târîḫ'i, Fütûḥu'ş-Şâm (Muhammed b. Abdullah el-Ezdî el-Basrî) ve Kitâbü'l-Meġāzî'dir (İbn Hubeyş). Faydalandığı diğer birçok eseri ise zikretmemiştir. Himyerî'den istifade edenlerin başında Kalkaşendî gelir;

Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ'nın Ortadoğu İslâm âlemiyle ilgili kısımlarını tamamen er-Ravżü'l-miʿṭâr'dan almıştır. Öte yandan Nefḥu'ṭ-ṭîb müellifi Makkarî eserden tarih, İbn Abdüsselâm ed-Der'î de seyahatnâme alanında faydalanmışlardır. Bunların dışında daha birçok müellif er-Ravżü'l-miʿṭâr'dan istifade etmiş ve eserin adını vermiştir. Bu arada Makrîzî'nin Ceni'l-ezhâr mine'r-ravżi'l-miʿṭâr adlı eserinin de onun bir özeti olduğu düşünülmüşse de (Lévi-Provençal, s. XIV) sonradan yapılan incelemelerde kitabın İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ'ından özetlendiği anlaşılmıştır. Özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde çok tutulan er-Ravżü'l-miʿṭâr'dan yapılan alıntılar, Himyerî'nin ve eserinin ilim âleminde güvenilir bir kaynak olarak kabul edildiğini göstermektedir (Krachkovski, I, 450).

er-Ravżü'l-miʿṭâr'ın mevcudiyetinden ilk defa bahseden Kâtib Çelebi Keşfü'ẓ-ẓunûn'da eseri er-Ravżü'l-miʿṭâr fî aḫbâri'l-aḳṭâr adıyla kaydeder (I, 920). Ancak Keşfü'ẓ-ẓunûn'un Flügel neşrinde (III, 490-491) eser önce Ravżü'l-miʿṭâr fî aḫbâri'l-aḳṭâr, sonra da er-Ravżü'l-miʿṭâr fî ḫaberi'l-aḳṭâr olarak peşpeşe iki defa verilmekte ve Himyerî'nin dedesinin adı ilkinde Muhammed olarak kaydedilmektedir. Yazma nüshalarından biri Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde (nr. 44) bulunan eseri (er-Ravżü'l-miʿṭâr fî ẕikri'l-müdün ve'l-aḳṭâr) ilk defa kısmen neşrederek ilim âlemine tanıtan âlim E. Lévi-Provençal'dir. Lévi-Provençal önce İberik yarımadası ile Güney Fransa'yı (Ṣıfatü Cezîreti'l-Endelüs, münteḫabe min Kitâbi'r-Ravżi'l-miʿṭâr fî ḫaberi'l-aḳṭâr, Kahire 1937; Arapça metin ve Fransızca tercümesiyle birlikte La peninsule ibérique au moyen âge d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aḳṭār d'Ibn ʿAbd al-munʿim al-Ḥimyarī, Leiden 1938 → Frankfurt 1414/1993), sonra da Girit'i (Arapça metin ve Fr. tercümesiyle birlikte "Une description arabe inédite de la Crète", Studi orientalistici in onore G. Levi Della Vida, II [Roma 1956], s. 49-57), Ch. Pellat Basra'yı ("Documents et notices. Extraits d'une notice inédite sur Basra", Arabica, I/2 [1954], s. 213-215), Umberto Rizzitano İtalya ve adalarını ("Münteḫabât min Kitâbi'r-Ravżi'l-miʿṭâr fî ḫaberi'l-aḳṭâr li-İbn ʿAbdi'l-munʿim el-Ḥimyerî, ḫâṣṣa bi'l-cüzür ve'l-biḳāʿi'l-İtâliyye", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XVIII/1 [Kahire 1956], s. 129-182), T. Lewicki özellikle Avrupa'nın doğu, orta ve güney kesimlerini, Berâga (Prag) ve bir Polonya şehri olan Mişka'yı (Mieszko), ("Brâġa et Mišḳa d'après une source arabe inédite", FO, I/2 [1960], s. 332-336), A. Malecka Doğu Afrika'nın sahil kesimleriyle bölgedeki bazı yerleri ("La côte

orientale de l’Afrique au moyen âge d’après le Kitāb ar-Rawḍ al-miʿṭār de al-Ḥimyarī (XVe s.)”, a.e., IV [1964], s. 331-339), S. Hamarneh Şam’ı (Dımaşk) ve arkasından Kudüs’ü (“The Description of Damascus in the ar-Rawḍ al-Miʿtār by al-Ḥimyarī”, a.e., IX [1968], s. 275-290, “An Unpublished Description of Jerusalem in the Middle Ages”, a.e., XI [1970], s. 145-156) tanıtan bölümleri yayımlamış, son olarak da İhsan Abbas geniş kapsamlı bir girişle birlikte eserin tamamını neşretmiştir (Beyrut 1975).

BİBLİYOGRAFYA

Himyerî, er-Ravżü’l-miʿṭâr (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1975, neşredenin mukaddimesi, s. H-Ş; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 134-135; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, IV, 111; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 151; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 920; a.e. (nşr. G. Flügel), London 1835, III, 490-491; İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, s. 61-62; Emîr Şekîb Arslan, el-Ḥulelü’s-sündüsiyye fî’l-aḫbâr ve’l-âs̱âri’l-Endelüsiyye, Kahire 1939, III, 14, 16; Brockelmann, GAL, II, 50; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 217; E. Lévi-Provençal, La peninsule ibérique au moyen âge d’après le Kitāb ar-Rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aḳṭār d’Ibn ʿAbd al-munʿim al-Ḥimyarī, Leiden 1938, s. XIV; I. Krachkovski, Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, I, 447-450; Ch. Pellat, “Documents et notices Extraits d’une notice inédite sur Basra”, Arabica, I/2, Leiden 1954, s. 213-215; W. Kubiak, “Some West and Middle European Geographical Names According to the Abridgement of Idrīsī’s Nuzhat ul-Mustāḳ”, FO, I/2 (1959), s. 198-208; T. Lewicki, “Kitāb ar-Rawḍ al-Miʿṭār d’Ibn Abd al-Munʿim al-Ḥimyarī, as a Source of Information on Eastern, Central and Southern Europe”, Problemi Vostokovedeniya, III, Moscow 1960, s. 129-136; a.mlf., “Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī”, EI² (İng.), III, 675-676; Hüseyin Mûnis, “el-Coġrâfiyye ve’l-coġrâfiyyûn fi’l-Endelüs”, Ṣaḥîfetü maʿhedi’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, sy. 11-12, Madrid 1963-64, s. 255-276; Saleh K. Hamarneh, “Are There One or Two Authors of the Work ar-Rawḍ al-Mi‘ṭār by al-Ḥimyarī”, FO, XII (1970), s. 79-90; Yûsuf Rahîmlû, “İbn ʿAbdü’l-Münʿim Ḥimyerî”, DMBİ, IV, 200-203.

Mustafa L. Bilge

HİMYERÎ, Neşvân b. Saîd

(bk. NEŞVÂN el-HİMYERÎ).

HİMYERÎ, Seyyid

(bk. SEYYİD el-HİMYERÎ).

HİMYERÎLER

(الحميريّون)

Milâttan önce 115-milâttan sonra 525 yılları arasında Yemen'de hüküm süren Arap hânedanı.

Himyerîler'in atası, Kahtânî Arapları'ndan Himyer b. Sebe b. Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtân'dır; rivayete göre asıl adı Zeyd olup Himyer lakabıdır. Himyer b. Sebe'nin bu lakabı kırmızı veya koyu renkli el-bisesinden dolayı aldığı söyleniyorsa da bu husus tarihçiler arasında tartışmalıdır. Güney Arabistan'ın güneybatı yaylalarından gelmiş olan Himyerîler, Yemen'in güneyindeki Cened şehri ve civarında yaşıyorlardı. Himyer'in oğulları Mâlik, Âmir, Amr, Sa'd ve Vâsile'den yeni kollar ortaya çıkmıştır.

İslâmiyet'ten önce Güney Arabistan'da kurulan devletlerin en güçlülerinden biri de Himyerîler'dir. Himyerî hükümdarlarına başlangıçta Reydân şehrine hâkim oldukları için Zû Reydân denilirken en güçlü devirlerinde buna Melikü Sebe, Melikü Hadramut, Melikü Yemenât unvanları da eklenmiştir; Reydân aynı zamanda bu devletin başşehridir ve daha sonra Zafâr adını almıştır. Bu unvanlardan, Himyerîler'in bir dönemde Güney Arabistan'ın her tarafını siyasî nüfuzları altında tuttukları anlaşılmaktadır. Bölge, öteden beri Çin-Hint ve Roma-Bizans arasındaki ticaret yollarının üzerinde bulunduğundan çeşitli kültürlerin tesirine açık bir yerdi. Bu durum zaman zaman ünlü hükümdarların çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Himyerîler'in birinci hâkimiyet devri IV. yüzyılın başına kadar devam eden feodalite dönemidir; bu yıllarda hükümdar bir derebeyi olarak görülür ve kalede otururdu. Bir tarafında kendi portresi, diğer tarafında baykuş veya boğa resmi bulunan altın, gümüş ve bakır sikke bastırırdı. İçtimaî teşkilât ise eski kabile sisteminin bir karışımı durumundadır. İkinci hâkimiyet dönemi IV. yüzyılın başından 525 yılına kadar devam eder ve hükümdarlara "tübba'" denilmesinden dolayı "tebâbia devri" adıyla anılır. Rivayete göre ancak Hadramut'a da sahip oldukları takdirde bu unvanı alabilen tübba'ların sayısı dokuzdur (Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "tbʿa" md.;

Abdülhay el-Kettânî, II, 185).

Ülkedeki sosyal sınıfları askerler, çiftçiler-bedevîler, sanatkârlar ve tüccarlar oluşturuyordu. Ülke “mihlâf” ve “mahfed” denilen idarî birimlere ayrılmıştı. Mihlâf sahiplerine “kayl” (çoğulu akyâl), mahfed sahiplerine ise “zû” (çoğulu ezvâ) deniliyordu. Kralların hânedan mensupları arasından seçilen ve “mesâmine” denilen sekiz kişilik bir yardımcılar komitesi vardı; bunun altında da seksen kayldan oluşan akyâl meclisi bulunuyordu. Eğer kral ölümünden sonra yerine geçecek bir veliaht bırakmamışsa mesâmine kendi içinden yeni kralı seçer, daha sonra da yerine akyâl arasından bir kişi mesâmine komitesine alınırdı; ardından hânedanın yeni bir üyesi kayl olurdu. Kölelik yerleşik bir kurumdu ve ekonomik hayatın dayanaklarından birini köleler teşkil ediyordu.

Himyerîler’de geleneksel din, diğer Güney Arabistan halklarında rastlananandan farklı değildi. Sebe’de İlmakah, Maîn’de Vedd, Katabân’da Amm, Hadramut’ta Sin adıyla bilinen Kamer (ay) panteonun baştanrısı, onun karısı olan Şems (güneş) ile oğlu Astar (Aştar) da (çoban yıldızı) diğer önemli tanrılardı. Böylece Himyerîler esasta aya, güneşe ve yıldızlara tapmaktaydılar. Bununla beraber bu dönemde Güney Arabistan’a Yahudiliğin, daha az nisbette de Hıristiyanlığın girdiği bilinmektedir. Yahudiliğin ilk önce Sebeliler zamanında Hicaz bölgesinden yayıldığı sanılmaktadır.

Bölgeye Hıristiyanlığın Bizans İmparatoru II. Konstantinos zamanında (337-361) girdiği anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren San‘a, Aden, Me’rib ve Zafâr gibi önemli merkezlerde birçok kilise inşa edilmiştir. Hıristiyanlık özellikle Necran bölgesinde daha geniş yayılma alanı bulmuş ve Belhâris’teki kilise büyük bir şöhret kazanmıştır. VI. yüzyılın başından itibaren de bölgede monofizit Hıristiyanlığın izlerine rastlanmaktadır. Bununla beraber Bizanslılar’la Habeşler’in iş birliği yapması ve bu iki hıristiyan devletin Güney Arabistan için öteden beri siyasî ve iktisadî emeller beslemesi bu dinin bölgede yaygınlaşmasını engellemiş ve Himyerî hükümdarlarının Yahudiliğe biraz daha itilmesine yol açmıştır.

Tebâbia döneminin son hükümdarı olan Zûnüvâs Yahudiliği kabul ederek Yosef adını aldı ve herkesi bu dine girmeye zorladı; özellikle 523’te ele

geçirdiği Necran'daki hıristiyanlara şiddetli baskı yaptı. Sert bir mizaca sahip bulunan Zûnüvâs, yerli hıristiyanların hıristiyan Habeşler'le siyasî bütünleşme arzusu taşıdığına inanıyor ve hepsini vatan haini sayıyordu. Bunun için Necranlı hıristiyanlardan 4000 veya 20.000 kişiyi ateş yanan çukurlara attırmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Hazırladıkları hendekleri tutuşturulmuş ateşle doldurarak onun çevresinde oturup iman eden kimselere dinlerinden dönmeleri için yaptıkları işkenceleri seyredenler kahrolsun!" (el-Burûc 85/4-7) meâlindeki âyet de muhtemelen bu olayla ilgilidir (bk. ASHÂBÜ'l-UHDÛD).

Yahudiliği benimseyen Zûnüvâs'ın hıristiyanlara zulmetmesi üzerine Habeş Kralı Kaleb Ela-Esbaha, hem dindaşlarını korumak hem de Hindistan deniz ticaret yolunu denetleyebilmek için Bâbülmendep'i ele geçirmek amacıyla Bizans İmparatoru I. Iustinianos ile anlaşarak Yemen'e 70.000 kişilik bir ordu gönderdi. Yapılan savaşta Zûnüvâs mağlûp oldu ve rivayete göre kaçmak isterken denizde boğuldu (525). Onun ölümüyle Himyerî Devleti son buldu ve toprakları Habeşistan'a bağlandı.

Güney Arabistan'da yazılı kaynaklar tunç levhalar ve taş üzerine hakkedilmiş kitâbelerden ibarettir. En eskileri, milâttan önce VIII. yüzyıla kadar uzanan Sebe (Sebâ) ve Minae (Maan, Maîn) grubu olmak üzere ikiye ayrılır. Himyerî kitâbeleri Sebe grubuna dahildir. Esasen Himyerîler, bölgeye Hıristiyanlık girmeden önce Sebe bölgesinin en etkili kabilesiydi. Bir dönemde ağırlığını hissettirdiği için bu safhadaki kitâbelere Himyerî kitâbeleri ve medeniyete de Himyerî medeniyeti denilmiştir. Güney Arapçası'nın en eski lehçelerinden biri olan Himyerî dili ile bugünkü Mehrî, Şavrî ve Sokotrî gibi lehçeler arasında benzerlik vardır. Süyûtî, Ebû Bekir el-Vâsıtî'nin el-İrşâd fî ḳırâʾati'l-ʿaşr adlı eserinden naklen Kur'an'da mevcut elli lehçeden birinin Himyerî lehçesi olduğunu söyler (el-İtḳān, II, 102).

Güney Arabistan'ın İslâm öncesi en uzun ve en muhteşem medeniyetini temsil eden Himyerî Devleti, Akdeniz havzası ile Uzakdoğu arasındaki kara ve deniz ticaret yolu üzerinde bulunduğundan hareketli bir iktisadî yapıya sahipti ve bu durum Kana'yı Hint Okyanusu'nun en büyük limanlarından biri haline getirmişti. Böylece Akdeniz ülkelerinin muhtaç olduğu Çin ve Hint malları ile günlük (tütsü) gibi yerli ihraç ürünleri bölge ülkelerine

ulaştırılıyor, ayrıca deniz yoluyla San‘a ve Me’rib’e varan mallar kervanlarla kuzeye naklediliyordu. Özellikle büyük bir ticaret merkezi olan San‘a, güneyden ve kuzeyden gelen bütün yolların kavşak noktasını oluşturuyordu. Buradan kalkan kervanlar Dehnâ çölünü aşıp Necid’e, oradan da Mekke’ye, Yenbû’ya veya Yesrib’e uğrayıp Petra’ya ulaştıktan sonra ya kuzeyde Fenike ve Filistin şehirlerine veya

Tedmür’e (Pamir) yahut da batıya dönerek Mısır’a giderlerdi. Aden depolarındaki ürünler ise Kızıldeniz ve Akabe körfezi kanalıyla Suriye, Filistin ve Mısır’a intikal ettirilirdi. Bu ticarî canlılığın tabii bir sonucu olarak Debâ, Mehre, Aden, Sebâ ve Râhiye’de kurulan panayırlar gerek Arabistan yarımadasından gerekse Akdeniz ve Çin-Hint ülkelerinden gelen tüccarlarla dolup taşardı. Hz. Muhammed’in de gençlik döneminde ticaret amacıyla kervanlara katılarak Yemen’in Cüreş şehrine, Tihâme’deki Hubâşe, Uman’daki Suhâr ve Debâ panayırlarına gitmiş olduğuna dair rivayetler vardır. Öte yandan transit ticaret faaliyetlerinin yanı sıra Himyerîler’in dokumacılık, debbâğlık ve madenî eşya, özellikle kılıç imalâtında ileri gitmiş olmaları, ayrıca yaptıkları bentler, su kanalları sayesinde tahıl ziraatı ve meyvecilikte büyük başarı kazanmaları onları çok müreffeh bir hayat seviyesine ulaştırmıştı.

Hürmüz Boğazı’nın ve Aden körfezinin kontrolü Hindistan ve Afrika ticaretinin güneylilerde kalması için gerekliydi. Günlük üretiminin ve ticaret merkezleri arasındaki sürekli gidiş gelişin kaderi de iç barışa ve istikrara bağlıydı. Her ne kadar etrafındaki çöller bölgeye tabii bir koruma sağlıyor idiyse de zenginliği daha çok lüks maddelere dayanan Himyerîler’in zamanla savaşçı iradesi sarsılmış, zaafa uğramış bir refah toplumu haline gelmesine, ayrıca hıristiyan Bizans ile Mecûsî İran’ın güneyin aleyhine işleyen dinî ve ekonomik politikalar takip etmeleri ve Habeş saldırıları bölgedeki huzur ve istikrarın giderek kaybolmasına yol açtı. İslâmiyet ortaya çıktığı zaman Güney Arabistan peş peşe gelen yabancı siyasî baskıların altında yıpranmış, halkı sosyal açıdan parçalanmış ve ekonomik açıdan zayıflamış durumdaydı. Bölgede öteden beri mücadele halinde olan Yahudilik ve Hıristiyanlık henüz bütünüyle halk tarafından benimsenmemişti; halkın çoğu hâlâ putperestti. Bazı kabilelerin Zülhalesa, Zülkeffeyn, Yegūs, Yeûḳ ve Nesr gibi putları vardı; ancak Kâbe kutsal bir mekân olarak tanınır ve hac mevsiminde ziyaret edilirdi.

Hz. Peygamber, mahallî küçük emirlikler halinde varlığını sürdüren Himyerî melikleriyle mektuplaşmış ve karşılıklı elçiler gönderilmiştir. Konuyla ilgili dağınık rivayetlerden anlaşıldığına göre Resûl-i Ekrem, Ayyâş b. Ebû Rebîa'yı bir mektupla Himyerîler'in meliklerinden Hâris, Mesrûh ve Nuaym b. Abdükülâl'e göndermişti. Mektubunda yahudilerin Hz. Üzeyir'e, hıristiyanların da Hz. Îsâ'ya Allah'ın oğlu diyerek hak yoldan saptıklarını haber veriyor ve onları İslâm'a davet ediyordu. Hz. Peygamber elçiye, sabah vakti iki rek'at namaz kıldıktan sonra dua ederek onların yurduna girmesini, mektubu sağ eliyle vermesini ve huzura kabulünde Beyyine sûresini okumasını söyledi; Ayyâş b. Ebû Rebîa da bu şekilde davrandı ve sonuçta melikler müslüman oldular (İbn Sa'd, I, 282). 9 yılı Ramazanında (Aralık 630) Resûl-i Ekrem'in Tebük Seferi'nden döndüğü günlerde Himyerî meliklerinin elçisi Mâlik b. Mürâre (Mürre) er-Rehâvî (er-Ruhâvî) Medine'ye geldi. Mâlik'i elçi olarak gönderen Hâris b. Abdükülâl, Nuaym b. Abdükülâl, Nu'mân ve Zür'a (b.) Zûyezen İslâm'a girdiklerini ve müşriklerle mücadele ettiklerini bildiriyorlardı. Bu habere çok sevinen ve elçiyi ağırlamak üzere Bilâl-i Habeşî'yi görevlendiren (a.g.e., I, 356) Hz. Peygamber de karşılık olarak Muâz b. Cebel başkanlığında Abdullah b. Zeyd, Mâlik b. Ubâde, Ukbe b. Nemîr ve Mâlik b. Mürâre'den oluşan bir heyet yolladı. Bunlar Resûl-i Ekrem tarafından hayırlı, sâlih, dindar ve bilgili kişiler olarak görüldükleri için seçilmişlerdi. Heyette yer alan Mâlik b. Mürâre'nin Medine'ye elçi sıfatıyla gelip bu defa Hz. Peygamber'in elçisi olarak ülkesine dönmesi dikkat çekicidir. Resûl-i Ekrem mektubunda, Himyerî meliklerinin Allah'ın hidayetine erişerek İslâm'a girdiklerini belirttikten sonra nefislerini ıslah edip Allah ve Resulü'ne tâbi olmaları, namaz kılmaları ve zekât vermeleri gerektiğini bildiriyor ve Ehl-i kitap'tan da cizye alınmasını istiyordu. Toplanacak zekâtlardan kendisinin ve aile fertlerinin faydalanmasının helâl olmadığını açıklaması mektubun dikkate değer bir yönünü teşkil eder. Kaynaklara göre Hz. Peygamber, İslâmiyet'i kabul eden ilk Himyerî meliki Zür'a (b.) Zûyezen'e hitaben bir mektup daha göndermiştir.

Muâz b. Cebel, Cened âmilliğine ilâveten kazâ işlerini yürütmek, halka İslâm'ın esaslarını ve Kur'ân-ı Kerîm'i öğretmek, sadece Himyerî bölgesinde değil diğer güney bölgelerinde de hem muallimlik yapmak hem de bu yoldaki faaliyetleri teftiş etmek gibi görevleri yerine getirmiştir. Onun

bu hizmetleri ifa ederken Allah'ın kitabı ve Resulü'nün sünnetiyle, çözümü bu ikisinde bulamadığı durumlarda da kendi görüşüyle hüküm verdiği bilinmektedir. Muâz b. Cebel, Yemen'de kaldığı süre içinde diğer görevlilerin de katkısı ile birçok kabilenin İslâmiyet'i kabul etmesini sağlamıştır.

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Himyerîler, Zür'a b. Ebû Akabe el-Himyerî'yi Halife Hz. Ebû Bekir'e yollayarak kendisine itaatlerini ve İslâm'a bağlılıklarını bildirmişler, diğer Yemen kabileleri gibi ilk İslâm fetihlerine katılmışlardır. İmam Mâlik b. Enes, Emevî ve Abbâsî döneminin meşhur kumandanı Maan b. Zâide eş-Şeybânî, Şamlılar'ın imamı Abdurrahman b. Amr el-Evzaî Himyerîler'den yetişen başlıca şahsiyetlerdir. Himyerîler hakkında Ubeyd b. Şeriyye, Emevî Halifesi Muâviye'nin isteği üzerine Kitâbü'l-Mülûk ve aḫbâri'l-mâżîn (İbnü'n-Nedîm, s. 102; Abdülhay el-Kettânî, III, 80-81) adlı eserini kaleme almış, Vehb b. Münebbih de Kitâbü'l-Mülûki'l-mütevvece min Ḥimyer ve aḫbârihim ve ḳıṣaṣıhim ve ḳubûrihim ve eşʿârihim adlı bir kitap yazmıştır. İbn Hallikân, Vehb b. Münebbih'in eserini bizzat gördüğünü söyler (Vefeyâtü'l-aʿyân, VI, 35). İbn Hişâm'ın Kitâbü't-Tîcân fî mülûki Ḥimyer'i ile Neşvân el-Himyerî'nin Mülûkü Ḥimyer ve aḳyâlü'l-Yemen'i de Himyerî tarihine dair iki önemli kaynaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "tbʿa" md.; Vehb b. Münebbih, Kitâbü't-Tîcân fî mülûki Ḥimyer, San'a 1979; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 35-72; II, 588-590; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 282-283, 356; III, 584-585; V, 530; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah et-Tebbâ' - Ömer et-Tebbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 92-98; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 68; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 102; Neşvân el-Himyerî, Mülûkü'l-Ḥimyer ve aḳyâlü'l-Yemen, Kahire 1958; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 352; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 35; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Beravî), Beyrut 1389/1970, I, 91-94; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 75; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 242-259; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-

Fazl), II, 102; Diyarbekrî, Târîẖu'l-ẖamîs, II, 138; Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, III, 228-229; Ahmed b. Zeynî Dahlân, es-Sîretü'n-Nebeviyye (Halebî, İnsânü'l-uyûn içinde), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 29-30; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 282; II, 9, 185; III, 80-81; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 510-599; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Mutlu), II, 151, 206, 207; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, Ankara 1971, s. 17-38; Hitti, İslâm Tarihi, I, 77-102; M. Beyyûmî Mehran, Dirâsât fî târîẖi'l-ʿArabi'l-ḳadîm, Riyad 1400/1980, s. 335-387; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 286-291; Mustafa Fayda, İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 9-22, 90-101; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 305-306; Mahmud Esad, İslâm Tarihi, s. 97-108; Tevfîk Berrû, Târîẖu'l-ʿArabi'l-ḳadîm, Dımaşk 1988, s. 79-98; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîẖu'l-ʿArab ḳable'l-İslâm, İskenderiye, ts. (Dârü Cübnân), s. 114-127; J. H. Mordtmann, "Himyer", İA, V/1, s. 487-490.

Hüseyin Algül

HİN

(bk. CİN).

HİND bint AMR

(هند بنت عمرو)

Hind bint Amr b. Harâm b. Sa‘lebe el-Ensâriyye es-Selemiyye

Kadın sahâbî.

Medine’nin iki büyük kabilesinden biri olan Hazrec’in Benî Seleme kolundan olup Uhud Gazvesi’nde şehid düşen Abdullah b. Amr b. Harâm’ın kız kardeşi ve Câbir b. Abdullah’ın halasıdır. Annesi Hind bint Kays b. Kureym’dir. Benî Seleme’nin reisi Amr b. Cemûh ile evlenen Hind’in bu evlilikten dört oğlu olmuştur.

Hicretten sonra Hz. Peygamber’e biat eden kadınlar arasında Hind de bulunuyordu. Uhud Gazvesi’nde yaralanan müslümanları tedavi etmek için Medine’den savaş alanına giden dokuz (veya on dört) kadından biri de Hind idi. Kocası Amr b. Cemûh, oğlu Hallâd ve kardeşi Abdullah b. Amr’ın şehid edildiğini gören Hind, bunların cesetlerini devesine yükleyerek Medine’ye götürmek isteyince deve çökmüş, yönü Uhud tarafına çevrildiğinde ise koşmaya başlamıştı. Hz. Âişe Harre mevkiinde rastladığı Hind’e olup bitenleri sormuş, Hind de, “Hayırdır, Resûlullah sağ olduktan sonra hiçbir felâket önemli sayılmaz” cevabını vermişti. Hind devenin bu garip durumunu haber verdiğinde Hz. Peygamber, “Deve görevlidir; Amr sana bir şey söylemiş miydi?” diye sordu. Hind de topal olduğu için Bedir Gazvesi’ne katılamayan Amr’ın Uhud’a gitmeden önce, “Allahım! Beni aileme zillet içerisinde geri döndürme, bana şehidlik nasip et” şeklinde dua ettiğini söyledi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem şöyle buyurdu: “İşte deve bunun için yürümez. Ey ensar! Sizden her kim Allah’a yemin etmişse yemininde sadık olsun. Amr b. Cemûh bu sadık kimselerdendir. Ey Hind! Şehid edilinceye kadar kardeşinin üzerine melekler gölge yaptılar ve nereye defnedileceğine bakıp durdular”. Hz. Peygamber, şehidlerin defnedilmesinden sonra Hind’e kocası, oğlu ve kardeşinin cennette beraber olduklarını haber verince Hind kendisinin de onlarla birlikte olması için Resûlullah’tan dua etmesini istedi. Vâkıdî, Hz. Peygamber’le beraber

Hayber Gazvesi’ne katılan Medineli yirmi kadın arasında Hind bint Amr’ın ismini de vermektedir (el-Meġāzî, II, 685).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 264-266; II, 685; İbn Hişâm, es-Sîre, III, 99; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 566; VIII, 394; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 404; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 424; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, VII, 293-294; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 426; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 208-209; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 236.

Kasım Kırbıyık

HİND b. EBÛ HÂLE

(هند بن أبي هالة)

(ö. 36/656)

Hz. Peygamber’in üvey oğlu.

Babası, Hz. Hatice’nin ilk kocası olan Ebû Hâle Hind b. Zürâre et-Temîmî’dir. Ebû Hâle’nin adı hususunda ihtilâf edilmiş, Nebbâş, Zürâre yahut Mâlik olduğu da söylenmiştir. Resûl-i Ekrem’in terbiyesi altında yetişen Hind genç yaşta müslüman olmuş, Medine’ye hicret etmiş, Bedir ve bir rivayete göre Uhud gazvelerine katılmıştır. Hind b. Ebû Hâle’nin Resûl-i Ekrem’den sonra ilk üç halife devrindeki hayatına dair bilgi bulunmamakla beraber Hz. Ali döneminde onun yakınında yer aldığı ve Cemel Vak‘ası’nda şehid düştüğü anlaşılmaktadır. Kendisiyle aynı adı taşıyan oğlu Hind’in ise Mus‘ab b. Zübeyr’in yanında Muhtâr es-Sekafî’ye karşı yapılan savaşta (67/687) veya Basra’da vebadan öldüğü, halkın kendi cenazelerini unutup Hind’in cenazesinde toplandığı, onun ölümüyle Hind b. Ebû Hâle’nin neslinin tükendiği söylenmektedir.

Hind b. Ebû Hâle’nin çok güzel konuştuğu bilinmekte olup onun adını unutulmaz kılan olay, Hz. Hasan’ın ona dedesini sorması üzerine Resûl-i Ekrem’in şemâilini çok güzel bir şekilde anlatmasıdır (Tirmizî, s. 49-52; Abdülhay el-Kettânî, III, 240-241).

BİBLİYOGRAFYA

Zübeyr b. Bekkâr, Aḫbârü’l-muvaffaḳıyyât (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Beyrut 1416/1996, s. 293-298; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 133; Tirmizî, eş-Şemâʾilü’n-nebeviyye (nşr. Fevvâz Ahmed Zemirlî), Beyrut 1417/1996, s. 49-52; Belâzürî, Ensâb, I, 386-390; İbn Abdülber, el-İstîʿâb,

III, 600-603; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 308, 417-419; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 557-558; İbn Kesîr, Şemâʾilü'r-Resûl, Kahire 1386/1967, s. 18, 50-54; Mehmed Râif Efendi, Muhtasar Şemâil-i Şerîf Tercümesi, İstanbul 1304, s. 14-22; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtibü'l-idâriyye (Özel), III, 239-241.

Hüseyin Algül

HİND bint EBÛ ÜMEYYE

(bk. ÜMMÜ SELEME).

HİND bint UTBE

(هند بنت عتبة)

Hind bint Utbe b. Rebîa b. Abdişems b. Abdimenâf b. Kusayy el-Kureşiyye (ö. 14/635)

Ebû Süfyân'ın karısı.

Babası Utbe ve annesi Safiyye bint Ümeyye tarafından Hz. Peygamber ile aynı soydan gelir. Kendisi azılı İslâm düşmanlarından biri olduğu halde kardeşi Ebû Huzeyfe İslâmiyet'i ilk kabul edenlerden biriydi. Hind önce Hâlid b. Velîd'in amcasının oğlu Hafs (Fâkih) b. Mugīre el-Mahzûmî ile evlendi ve bu evlilikten Ebân adında bir oğlu oldu. Kendisini aldattığını sanan kocasının onu babasının evine gönderdiği, yanıldığı anlaşıldıktan sonra ise Hind'in kocasını terkettiğine dair rivayet çeşitli kaynaklarda yer almıştır (Heysemî, IX, 264-265). Eş seçiminde titiz davranan Hind, babasına başvurarak kendisiyle evlenmek isteyenlerin adlarını değil vasıflarını söylemesini istedi (İbn Sa'd, VIII, 235-236) ve adaylardan İslâmiyet aleyhindeki faaliyetlerin içinde yer alan Ebû Süfyân'ı seçti. Bu evlilikten de Muâviye ve Utbe adlı oğulları ile Cüveyriye ve Ümmü'l-Hakem adlı kızları dünyaya geldi. İslâm aleyhtarlığı hususunda kocasından geri kalmayan Hind, kardeşi Ebû Huzeyfe'nin Bedir Gazvesi'nde düşman saflarında gördüğü babasını mübârezeye davet etmesine sinirlenerek onu bir şiirle hicvetti. Babası Utbe ve kardeşi Velîd ile amcası Şeybe'nin bu savaşta öldürülmesi üzerine onların intikamı alınıncaya kadar ağlamayacağını, koku sürünmeyeceğini ve kocasıyla beraber olmayacağını söyleyerek Kureyşliler'den bu savaşta kaybettikleri yakınlarının intikamını almalarını istedi. Uhud Gazvesi'nde müşrik ordusuna kumanda eden Ebû Süfyân'ın yanında yer aldı ve Kureyşli diğer kadınlarla birlikte def çalıp şiir okuyarak orduyu savaşa teşvik etti. Bedir Gazvesi'nde yakınlarını öldüren Hamza'yı öldürmesi için Vahşî b. Harb'e mükâfat vaad eden Mekkeliler'den biri de Hind idi. Hind, ciğerini çiğneyeceğini ve organlarından gerdanlık yapıp boynuna takacağını söylediği Hamza'yı öldürdüğü takdirde Vahşî'ye bütün takılarından ve yanında bulunan mallardan başka 10 altın vereceğini

söyledi. Vahşî de Hamza'yı uzaktan attığı mızrakla şehid ederek karnını yardı ve ciğerini Hind'e götürdü. Hamza'nın ciğerini alıp çiğnediği için "âkiletü'l-ekbâd" (ciğer yiyen kadın) diye anılan Hind'in bütün takılarını Vahşî'ye verdiği, bunların yerine başta

Hamza olmak üzere diğer şehidlerin organlarını keserek gerdanlık ve halhal olarak taktığı, Mekkeli kadınları da böyle yapmaya teşvik ettiği belirtilmektedir.

Resûl-i Ekrem'in kızı Zeyneb, Mekke'den Medine'ye hicret etmek üzere hazırlık yaptığı sırada Hind onun yanına gelip "amcamın kızı" diye hitap ederek kendisine yardıma hazır olduğunu söylediyse de Zeyneb hicretine engel olunacağından korktuğu için ona Medine'ye gitmeyi düşünmediğini söyledi (Taberî, II, 469).

Hind'in İslâmiyet'e karşı olan düşmanlığı Mekke'nin fethine kadar devam etti. İslâm ordusu Mekke'ye yaklaştığı sırada müslüman olan Ebû Süfyân, kendi evine sığınanlara Hz. Peygamber'in eman vereceğini Mekkeliler'e söylediği zaman ona herkesten önce Hind karşı çıktı ve kocasının sakalından tutarak öldürülmesini istedi; ancak Ebû Süfyân'dan bir gün sonra o da müslüman oldu. Rüyasında putların kendisini ateşe ittiğini, Resûlullah'ın ise onu kurtardığını görünce İslâmiyet'i kabul etmeye karar verdiği söylenmekte, ayrıca kendisine, bir gün önceki fikrini değiştirerek neden müslüman olmaya karar verdiğini soran kocasına, Mekke'nin fethedildiği gün müslümanların Kâbe'de sabaha kadar nasıl ibadet ettiklerini seyrettiğini, o güne kadar Kâbe'de Allah'a bu şekilde ibadet edildiğini görmediğini ve bu durumun kararını değiştirmesine sebep olduğunu anlattığı belirtilmektedir. Hind'in bu kararı üzerine Ebû Süfyân, karısının henüz Resûlullah'ın yanına varmadan öldürülebileceğini düşünerek Hz. Peygamber'in huzuruna itibarlı biriyle gitmesini tavsiye etti. Hind de kıyafet değiştirerek Hz. Ömer'in veya Hz. Osman'ın yahut kardeşi Ebû Huzeyfe'nin himayesinde o sırada Ebtah mevkiinde veya Safâ tepesinde bulunan Resûl-i Ekrem'in yanına gitti. Ona biat etmek isteyen kadınların arasına karışarak huzuruna çıktı. Resûl-i Ekrem kadınlardan Allah'a şirk koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, iftirada bulunmamak ve iyi iş yapma hususunda Peygamber'e karşı gelmemek üzere (el-Mümtehine 60/12) kendisine biat etmelerini

isteyeceğini söyleyince Hind erkeklerden istemediği şeyleri kadınlardan istediğini, bununla beraber biat edeceklerini söyledi. Yüzü kapalı olduğu için Resûl-i Ekrem onu tanıyamamıştı. Biat konularından biri olan hırsızlık yapmama meselesi üzerinde durulurken Hind kocasının cimri olduğunu, kendisinin ve çocuklarının bütün ihtiyaçlarını karşılamadığını, bu sebeple ona sormadan malından harcama yaptığını belirterek buna hakkı olup olmadığını sordu. Hz. Peygamber de aşırı gitmemek şartıyla onun malından kendisine ve çocuklarına yetecek kadar bir miktarı alabileceğini ifade etti (Buhârî, "Büyûʿ", 95; Müslim, "Aḳżıye", 7-9). Orada bulunan Ebû Süfyân daha önce aldıklarını kendisine helâl ettiğini söyleyince Resûl-i Ekrem Hind'i tanıdı. Kadınların zina etmemesi üzerinde konuşulurken Hind söze karışarak hür kadının zina edemeyeceğini söyledi. Sıra çocukları öldürmeme maddesine gelince, "Onları siz öldürdünüz" veya, "Biz onları küçükken yetiştirdik, büyüdükleri zaman sen onları Bedir'de öldürdün" dedi. İftira üzerinde durulurken Hind tekrar söze karışarak şunları söyledi: "İftira çirkin şeydir, sen bize güzel ahlâkı emrediyorsun". Peygamber'e karşı gelmeme teklifi üzerine de, "Biz bu yüce divana sonradan isyan etmemek niyetiyle geldik" dedi. Resûl-i Ekrem biat sırasında kadınların eline dokunmamakla beraber Hind'in Hz. Peygamber'e elini uzattığı, muhtemelen kınasız olması yüzünden Resûlullah'ın onun avucunu yırtıcı hayvan pençesine benzettiği ve onun görünüşünü kınayla değiştirmedikçe biatını kabul etmeyeceğini söylediği rivayet edilmektedir (Ebû Dâvûd, "Tereccül", 4). Resûl-i Ekrem'in kendisini iyi karşılaması ve daha önce yaptıkları üzerinde durmaması Hind'i son derece memnun ettiği için ona, bir zamanlar yeryüzünde perişan olmasını en çok istediği ailenin Peygamber ailesi olduğunu, fakat artık gözünde bu aile fertlerinden daha değerli bir kimse bulunmadığını ifade etti (Buhârî, "Eymân", 3, "Aḥkâm", 14; Müslim, "Aḳżıye", 8). Hind oradan ayrıldıktan sonra evine gitti ve bütün putları kırdı. Onun kızarttığı iki oğlağı bir câriyesiyle Hz. Peygamber'e sunduğu, koyunları çok az kuzuladığı için daha fazlasını gönderemediğini belirttiği, Resûl-i Ekrem'in de onların çoğalması için dua ettiği, daha sonraları sürülerinin çoğaldığı, Hind'in zaman zaman bu olayı anarak kendilerini İslâmiyet'le şereflendiren Allah'a hamdettiği kaydedilmektedir.

Yermük Savaşı'na Ebû Süfyân'la birlikte katılan Hind heyecanlı konuşmalarıyla müslümanları savaşa teşvik etmiş, bozgun alâmetleri

görüldüğü zaman diğer kadınlarla birlikte onların derlenip toparlanmasında büyük etkisi olmuştur. Hind'in daha sonra Ebû Süfyân'dan boşandığı, ticaret yaparak geçimini temin etmek amacıyla hilâfeti döneminde Hz. Ömer'e başvurup beytülmâlden 4000 dirhem borç aldığı, fakat ticarette zarar ettiği belirtilmektedir. Yine Hz. Ömer devrinde oğlu Muâviye Şam valisi olduğu zaman Hind onu görmeye gitmiş, halifenin Allah rızâsını ön planda tutan bir insan olduğunu hatırlatarak her konuda halifeyi dinlemesini, kendi yakınlarına gereğinden fazla bir şey vermemesini tavsiye etmiş, aksi halde Ömer'in kendisini azledebileceğini hatırlatmıştır. Hind, Muharrem 14'te (Mart 635) Hz. Ebû Bekir'in babası Ebû Kuhâfe ile aynı günde öldü. Bir rivayete göre ise Hz. Osman devrinde vefat etmiştir.

Hind çok güzel konuşan, akıllı, cesur ve gururlu bir kadındı. Savaşlarda askerleri coşturmak için söylediği şiirler, bazı kimseler için yazdığı hicviyeler ve savaşlarda kaybettiği yakınları için söylediği mersiyelerden bazı bölümler günümüze kadar gelmiştir. Meşhur şair ve sahâbî Hansâ'nın, kabileler arasında yapılan savaşlarda kardeşlerini kaybettiğinden kendisini "en büyük felâkete uğrayan Arap kadını" diye tanıttığını ve onlar için mersiyeler söylediğini duyan Hind'in bir panayırda onunla özellikle karşılaştığı, Bedir'de kaybettiği yakınlarından dolayı en büyük musibete uğrayan kadının asıl kendisi olduğunu belirttiği ve Hansâ ile karşılıklı mersiyeler okudukları rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, Muʿcem, VIII, 288; Buhârî, "Büyûʿ", 95, "Eymân", 3, "Ahḳâm", 14; Müslim, "Aḳżıye" 79; Ebû Dâvûd, "Tereccül" 4; İbn İshâk, es-Sîre, s. 302-303, 306-307, 312; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, bk. İndeks; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 235-237; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 19, 105, 408, 437; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 72, 344; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 469, ayrıca bk. İndeks; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, VI, 86-89; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Lecne), Beyrut, ts. (Dârü's-Sekāfe), IV, 212-214; XII, 344-345; XV, 147-148; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 424-427; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ: terâcimü'n-nisâʾ (Şihâbî), s. 437-

459; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, VII, 292-293; a.mlf., el-Kâmil, II-III, bk. İndeks; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu'l-muḍî (nşr. Muhammed Azîmüddîn), Beyrut 1405/1985, I, 109-130; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 264-265; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 155-156; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, III, 263-265; X, 468-469; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1294, II, 306-313; Zeyneb bint Ali, ed-Dürrü'l-menṡûr, Bulak 1312, s. 537-539; Ammâr Tâlibî, Âṡâru İbn Bâdîs, Beyrut 1404/1983, II/2, s. 118-119; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, V, 239-251; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 98; Hâirî, Terâcimü aʿlâmi'n-nisâʾ, Beyrut 1407/1987, s. 426-427; Abdülemîr Ali Mühennâ, Aḫbârü'n-nisâʾ fî Kitâbi'l-Eġānî, Beyrut 1409/1988, s. 383-386; a. mlf., Muʿcemü'n-nisâʾi'ş-şâʾirât, Beyrut 1410/1990, s. 256-259; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, IV, 1845-1846; Ahmed Halîl Cum'a, Nisâʾ min ʿaṣri'n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, II, 337-354; Fr. Buhl, "Hind bint ʿUtba", EI² (Fr.), III, 471.

M. Yaşar Kandemir

HİNDAL MİRZA

(هندال ميرزا)

(ö. 958/1551)

Bâbürlü şehzadesi.

1519’da Kâbil’de doğdu. Asıl adı Ebû Nâsır Muhammed’dir. Hindal lakabını, babası Bâbür’ün Hindistan seferi sırasında doğmuş olması sebebiyle almıştır. Bâbür’ün hayatta kalan oğullarının en küçüğüdür. Annesi Orta Asya sûfîlerinden Ahmed-i Câmî’nin soyundan Dildâr Begüm’dür.

Ağabeyi Hümâyun’un annesi ve Bâbür’ün ilk hanımı olan Mâhım Begüm’ün gözetiminde yetişti. 1530’da Bâbür’ün ölümü sırasında Bedahşan’da Özbekler’e karşı savaşan orduda bulunuyordu. Babasının ölümü ve Hümâyun’un tahta geçmesi üzerine Kâbil’e dönerek yeni hükümdara bağlılık arzetti; daha sonra kendisine câgîr olarak verilen Elver’e gitti. 1533’te henüz on dört yaşında iken, Gucerât Sultanı Bahadır Şah Gucerâtî ile iş birliği yaparak Hümâyun’a karşı ayaklanan Tatar Han’ın üzerine gönderildi.

Hindal, Hümâyun’un o sırada Bengal’e hâkim olan ve Doğu Hindistan’daki hâkimiyet sahasını genişletmeye çalışan Şîr Şah üzerine yürümesini (Safer 944/ Temmuz 1537) fırsat bilerek Agra’da isyan etti ve Gucerât Sultanı Bahadır Şah ile iş birliği yaptı. Sarayda bir padişah gibi hüküm sürmeye, adına hutbe okutup ferman çıkarmaya başladı. Bunun üzerine Hümâyun, Gavriyye tarikatının kurucusu Gvalyorlu Muhammed Gavs’ın ağabeyi Şeyh Behlûl’ü isyandan vazgeçirmek için onun yanına gönderdi. Ancak Şeyh Behlûl hıyanetle suçlanarak Hindal’ın emriyle öldürüldü. Bundan çok müteessir olan Hümâyun kardeşinin üzerine yürümek istediyse de o esnada Sûrîler’den Şîr Şah tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğundan anlaşma yolunu tercih etti. Fakat Hindal, Çavsa savaşında da Şîr Şah Sûr önünde zor duruma düşen Hümâyun’u yalnız bıraktı ve diğer âsi kardeşi Kâmrân ile birleşti (946/1539).

Kunduz savaşında (953/1546) gösterdiği cesaret dolayısıyla Hindal'a Bedahşan arazisi verildi. Hindal daha sonra Doğu Afganistan'daki Cûy-i Şâhî civarında yaptığı bir keşif harekâtı sırasında Kâmrân'ın adamlarının âni saldırısı sonucu öldürüldü (21 Zilkade 958 / 20 Kasım 1551) ve geçici olarak oraya gömüldü; ardından naaşı Kâbil'e götürülerek babası Bâbür'ün türbesinin yanına defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Bāburnāma (trc. A. S. Beveridge), London 1922, I, 385, ayrıca bk. İndeks; Gülbeden Begüm, The History of Humāyūn: Humāyūnnāma (trc. A. S. Beveridge), London 1902, bk. İndeks; a.e. (trc. Abdürrab Yelgar), Ankara 1987, bk. İndeks; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, The Akbarnāma (trc. H. Beveridge), Calcutta 1948, bk. İndeks; a.mlf., Ā'īn-i Akbarī (trc. Blochmann), I, 321, 448, 532; Bedâunî, Muntakhabu-t-Tavārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, bk. İndeks; Mutemed Han, İḳbâlnâme-i Cihângîrî, Kalküta 1865, s. 251; Cevher Âftâbecî, Teẕkiretü'l-vâḳıʿât (trc. S. Muînü'l-hak), Karaçi 1955, bk. İndeks; Abbas Han Servânî, Târîḫ-i Şîr Şâhî (nşr. S. M. İmâmüddin), Dakka 1964; Haydar Mirza Duglat, Tārīkh-i Rashīdī (trc. N. Elias - E. D. Ross), London 1898; Bâyezîd Beyât, Teẕkire-i Hümâyûn ve Ekber, Kalküta 1941, bk. İndeks; W. Erskine, A History of India Under Baber and Humayun, London 1854, bk. İndeks; Richard Burn, "Humayun", Cambridge History of India, Cambridge 1937, IV, 23, 27, 28, 30-38, 40-42; Ahmed Yâdgâr, Târîḫ-i Selâṭîn-i Afâġine, Kalküta 1939; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 45-50; Ishvari Prasad, The Life and Times of Humayun, Calcutta 1956, bk. İndeks; M. Beveridge, "Hindal Mirza", İA, V/1, s. 510; A. S. Bazmee Ansari, "Mirzā Hindāl", EI² (İng.), III, 455-456; S. Digby, "Humāyūn", a.e., III, 576.

A. S. Bazmee Ansarı

HİNDÎ

(الهندي)

Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî (ö. 715/1315)

Eş‘arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi.

Rebîülâhir 644’te (Ağustos 1246) Delhi civarında doğdu. İlk öğrenimini dedesinin yanında tamamladı ve ondan fıkıh dersleri aldı. 667 (1269) yılında Yemen’e gitti ve el-Melikü’l-Muzaffer Yûsuf b. Ömer er-Resûlî’den yakın ilgi gördü. Bir müddet burada kaldıktan sonra Mekke’ye geçip hac farîzasını ifa etti. Üç ay süre ile kaldığı Mekke’de İbn Seb‘în’in sohbetlerine katıldı. 671’de (1272-73) Mekke’den Mısır’a geçen Hindî, dört yıl çeşitli ilim meclislerine iştirak ettikten sonra oradan ayrılıp Antakya üzerinden Anadolu’ya gitti. On bir yıl Konya’da, beş yıl Sivas’ta ve bir yıl Kayseri’de kaldı. Özellikle Konya’da uzun süre Sirâceddin el-Urmevî’den aklî ilimleri tahsil etti. Ardından Şam’a geçerek oraya yerleşti. Bir süre İbnü’l-Buhârî diye tanınan Ebü’l-Hasan Fahreddin Ali b. Ahmed’in derslerine devam ettikten sonra kendisi ders vermeye başladı. Bu arada reîsülulemâ seçildi; fetva vermeye, usul, fıkıh ve kelâm okutmaya yetkili kılındı. Cevvâniyye, Devlaiyye, Ruvâhiyye, Atabekiyye ve Zâhiriyye medreselerinde kelâm ve usûl-i fıkıh dersleri okuttu. İbnü’z-Zemelkânî, Ebü’l-Abbas Necmeddin İbn Sasrâ et-Tağlibî, İbnü’l-Vekîl ve Zehebî onun yetiştirdiği talebelerden bazılarıdır. Ayrıca Zehebî ondan hadis rivayet etmiştir.

Dârüssâde’de Emîr Tinkuz ve Şam nâibi Cemâleddin el-Efrem’in huzurunda Hindî ile Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbnü’z-Zemelkânî ve Necmeddin İbn Sasrâ arasında birçok münazara cereyan etmiştir. Bu münazaralar sonunda İbn Teymiyye Tinkuz’un emriyle hapse atıldı; başta Allah’a cihet nisbeti olmak üzere bazı görüşlerinin zararlı olduğu ilân edildi ve taraftarları görevlerinden azledildi. İbn Kesîr ve Şevkânî’ye göre ise bu tartışmalarda İbn Teymiyye belirgin bir üstünlük sağlamıştır (el-Bidâye,

XIV, 74; el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 187). Hindî’ye karşı olanlar onun Kur’an hakkındaki bilgisinin zayıf olduğunu, bir defasında A‘râf sûresinin ilk âyetini “elif lâm mîm sâd” değil “el-massu” (المصّ) şeklinde okuduğunu, Kur’an’ın sadece dörtte birini ezbere bildiğini ileri sürmektedirler (İbn Hacer, IV, 15; Şevkânî, II, 188). Söz konusu tartışmalara Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî yer vermektedir (ed-Dürrü’l-fâḫir, s. 133-135). Ömrünün son dönemlerinde sadece Zâhiriyye Medresesi’nde ders veren Hindî, ölümünden önce eserlerinin hepsini Dârü’l-hadîsi’l-Eşrefiyye’ye vakfetti. 29 Safer 715 (4 Haziran 1315) tarihinde Dımaşk’ta vefat eden Hindî’nin kabri Sûfiye Mezarlığı’ndadır.

Kaynaklar, Safiyyüddin el-Hindî’nin Eş‘ariyye mezhebini iyi bilen ve görüşlerini diğer mezhepler karşısında başarıyla savunan bir kelâmcı olduğunu belirtir. İsnevî onun fakih, usulcü ve kelâmcı olduğunu, aynı zamanda zâhidliğiyle tanındığını kaydeder (Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 534). Öğrencilerinden İbnü’z-Zemelkânî Zâhiriyye’de, Necmeddin İbn Sasrâ da Atabekiyye’de onun usulünü devam ettirmişlerdir. Kelâm ve usûl-i fıkıh sahalarında döneminde ün yapmış bir âlim olmasına rağmen eser yazmada ve hitabette zayıf olduğu nakledilir; hitabetindeki bozukluğun ise ana dili olan Hintçe’den

kaynaklandığı söylenir. Zehebî, Hindî’nin bazı Selefî görüşlere sempati duyduğunu ve gündüzlerini ilimle, gecelerini zikirle geçirdiğini belirtir. Hindî, tasavvufla da ilgilenmiştir.

Eserleri. 1. Zübdetü’l-kelâm li-ʿiṣmeti’l-enâm (TSMK, III. Ahmed, nr. 1873). 2. el-Fâʾiḳ fî uṣûli’d-dîn (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1217; Brockelmann, GAL, II, 141; Suppl., II, 143). Muhammed b. Suûd Üniversitesi’nde Ali b. Abdülazîz el-Umeyrînî eseri doktora çalışması olarak neşre hazırlamıştır (1991). 3. er-Risâletü’s-seyfiyye fi’l-uṣûli’d-dîniyye (er-Risâletü’s - seniyye, er-Risâletü’s - sîniyye, er-Risâletü’n-nefsiyye, er-Risâletü’t-tisʿîniyye, er-Risâletü’s-sebʿiyye) (Brockelmann, GAL Suppl., II, 143). Kâtib Çelebi bu risâlenin usûl-i fıkha dair olduğunu kaydetmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 873). 4. Nihâyetü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl. Usûl-i fıkha dair hacimli bir eser olup sahasında önemli bir kaynaktır. 697 (1298) yılında istinsah edilen iki ciltlik bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (III. Ahmed, nr. 1240), 709 (1309) tarihli eksik bir nüshası

da Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Cârullah Efendi, nr. 566) bulunmaktadır. On iki bölümden meydana gelen eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshası haber, kıyas, istidlâl ve ictihad konularını içeren 9-12. bölümleri ihtiva etmektedir (ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 141).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Devâdârî, ed-Dürrü'l-fâḫir fî sîreti'l-Meliki'n-Nâṣır, Kahire 1960, s. 133-135; Zehebî, el-ʿİber, IV, 40; a.mlf., Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. M. el-Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, II, 216; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 107; Safedî, el-Vâfî, III, 239;Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 272; Sübkî, Ṭabaḳāt, IX, 162-163; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 534; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 74; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 14-15; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 544; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʿfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 130-132; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, I, 167-168; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 360-361; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 873; II, 953, 1217, 1991; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 37; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 187-188; Sıddîk Hasan Han, et-Tâcü'l-mükellel, Beyrut 1404/1983, s. 439; a.mlf., Ebcedü'l-ʿulûm (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, III, 120-121; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, II, 135-138; Brockelmann, GAL, II, 141; Suppl., II, 143; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 143; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 160-161; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 341; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, II, 304, 356.

İlyas Çelebi

HİNDÎLER TEKKESİ

İstanbul’da Aksaray ve Üsküdar’da Hindistan’dan gelen seyyah ve dervişlerin barındırılması için kurulan iki tekke.

Aksaray-Horhor Hindîler Tekkesi. Fatih ilçesinde, Aksaray semtinin Horhor olarak anılan kesiminde semte adını veren Horhor çeşmelerinin yanında yer almaktaydı. Bulunduğu semtten dolayı Horhor Tekkesi olarak da anılan tekke Nakşibendiyye’nin İstanbul’daki en eski faaliyet merkezlerindendir. Hadîkatü’l-cevâmî’de, Hâce İshak Buhârî-i Hindî’nin arzusu ile Fâtih Sultan Mehmed tarafından kurulduğu, giderlerinin padişahın vakfından ödendiği, yönetiminin tekke şeyhlerine bağlandığı kayıtlıdır. Aynı kaynakta, Fâtih’in silâhdarı Mehmed Ağa’nın burada hücrenişin olarak yaşadığı, vefatında tekkenin hazîresine gömüldüğü, ayrıca XVIII. yüzyılın ilk yarısında Şeyh Türâbî-i Hindî’nin meşihatı sırasında, Üsküdar’daki Hindîler Tekkesi’nin bânisi ve ilk postnişini olan Şeyh Seyyid Feyzullah Efendi el-Hindî’nin (ö. 1161/1748) talebi üzerine Sadrazam Yeğen Mehmed Paşa tarafından gümrükten bir miktar günlük gelir sağlandığı belirtilmektedir. Öte yandan, Küçük Abdal tarafından 888 (1483) yılında kaleme alınan ve Otman Baba’nın menâkıbını içeren Vilâyetnâme-i Şâh’ta Otman Baba’nın İstanbul’dan geçerken Hindîler Tekkesi’ni ziyaret ettiği yolundaki rivayet dikkat çekicidir. Otman Baba gibi ileri gelen bir Kalenderî şeyhinin Hindîler Tekkesi’ni ziyaret etmesi, bu dönemde Nakşibendiyye’ye mensup seyyah ve mücerred dervişlerin Kalenderî eğilimlere sahip bulunduğunu düşündürmektedir.

Tekkenin, kuruluşundan XVIII. yüzyıla kadar uzanan dönemine ilişkin hemen hiçbir şey bilinmemektedir. T. Zarcone, Cemalettin Server Revnakoğlu’nun İstanbul Divan Edebiyatı Müzesi Arşivi’nde bulunan Hindîler Tekkesi’ne ait dosyasındaki bilgilerden ve tekkenin hazîresindeki mezar taşlarından hareketle XVIII. yüzyıldan tekkelerin kapatıldığı 1925’e kadar meşâyih listesini şu şekilde tesbit etmiştir: XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı anlaşılan Şeyh Türâbî-i Hindî, Şeyh Feyzullah Murtaza Efendi (ö. 1198/1783-84), Üsküdar Karacaahmet’te Miskinler Tekkesi Mescidi’nin arkasında gömülü olan Şeyh Hasan Efendi (ö. 1217/1802),

aslen Hindistan'ın Murâdâbâd şehrinden olan ve Açıkbaş lakabı ile tanınan Şeyh Abdullah Âgâh Efendi (ö. 1226/1811), Şeyh Hindî el-Hâc Hüseyin Efendi (ö. 1230/1815), Şeyh Hacı Ali Ömer Şah (ö. 1248/1832-33), Şeyh Seyyid Abdurrahman Efendi (ö. 1250/1834-35), Şeyh Esrar Şah (ö. 1250/1834-35), Şeyh el-Hâc Mâlî Şah Abdullah Hindî (ö. 1252/1836-37), Şeyh el-Hâc Ali Mahbûb Şah Efendi Dihlevî (ö. 1255/1839), Şeyh Hacı Ahmed Efendi (ö. 1286/1869-70), Horhor Baba olarak tanınan ve 1288'de (1871) tekkenin meşihatına getirilmesi çeşitli tartışmalara yol açan Şeyh Hindî el-Hâc İbrâhim Hakkı Efendi (ö. 1292/1875), Şeyh Fâzıl Ahmed Efendi, Fâzıl Ahmed Efendi'nin oğlu Şeyh Hasan Âşık (ö. 1323/1905), Fazıl Ahmed Efendi'nin diğer oğlu Şeyh Abdülaziz Efendi (ö. 1333/1915), Hindî Baba Şeyhi lakaplı Şeyh Abdullah Efendi, Afgan kökenli olan ve daha önce Üsküdar'daki Afganîler Tekkesi'nin meşihatını üstlenmiş bulunan Şeyh Hacı Mehmed Efendi ve son postnişin Şeyh Abdurrahman Riyâzeddin Bâbür Efendi b. Nâzıreddin el-Hindî (ö. 1966). Şeyh Riyâzeddin Bâbür Efendi, anayurdu olan Hindistan'ın tanınmış âlimlerinden Mevlânâ Muhammed İbrâhim'den hadis okumuş, tahsilini Kahire'deki Ezher ve Bağdat'taki Nu'mâniyye medreselerinde sürdürmüş, daha sonra Kudüs'te Bâbü'z-Zâhiriye yakınındaki Hindîler Tekkesi'ne (Tekyetü'l-Hunûd) şeyh olmuştur.

Nakşibendiyye'ye bağlı olarak faaliyete geçen Hindîler Tekkesi XVII. yüzyıl ortalarında Kādiriyye'ye bağlanmış, XVIII. yüzyıl sonlarında tekrar Nakşibendiyye'ye intikal etmiş, XIX. yüzyılın başlarından itibaren de bu iki tarikat arasında birçok defa el değiştirmiştir. Revnakoğlu, XIX. yüzyılda tekkenin postuna oturan Kādirî şeyhlerinin bu tarikatın Rezzâkıyye koluna bağlı olduğunu bildirmektedir. Tekkenin Kādiriyye ile olan bağlantısı, adı geçen tarikatın Hindistan'daki yaygınlığı ve nüfuzu ile açıklanabilir. J. P. Brown, 1866'da İstanbul'da bulunduğu sırada Hindîler Tekkesi'nin mensupları arasında Kādirîler'in yanı sıra Çiştîler'in, Kübrevîler'in, Ni'metullāhîler'in ve Kalenderîler'in de yer aldığını kaydetmekte, bu tesisin en azından XIX. yüzyılın Hint kökenli bütün dervişlerini çatısı altında barındırdığı anlaşılmaktadır. Tekkenin âyin günü XIX. yüzyıla ait kaynaklarda cuma olarak belirtilmiştir. Diğer taraftan Dahiliye Nezâreti'nin rûmî 1301 (1886) tarihli istatistik cetvelinde tekkede dört erkekle üç kadının ikamet ettiği, rûmî 1325 (1910) tarihli bir belgede de Maliye Nezâreti'nde

senede 1104 kuruş, günde üç çift ekmekle dört okka et tahsisatı bulunduğu kaydedilmektedir.

Hindîler Tekkesi, Osmanlı başşehrinde ve Hindistan'daki tasavvufî hayatla tarikat kültürü arasında bir köprü vazifesi görmesinin yanı sıra Osmanlı-Hint siyasî ilişkilerinin de önemli bir odak noktası olmuştur. Tekkenin hazîresine defnedilen İmam Mehmed, Hindistan'daki Meysûr Devleti'nin hükümdarı Tîpû Sultan'ın, İngilizler'e karşı giriştiği mücadelede Osmanlı Devleti'nden yardım almak amacıyla 1787'de I. Abdülhamid'e gönderdiği 300 kişilik elçi heyetinde yer almıştı. XX. yüzyılın başlarında Hindistan'ın İngiliz hâkimiyetinden kurtulması için mücadele eden Ubeydullah es-Sindî Efendi Osmanlı Devleti'ne sığındığında Hindîler Tekkesi'nde ikamet etmişti. Tekkenin son postnişini Riyâzeddin Bâbür Efendi ise Kudüs'teki Hindîler Tekkesi'nin şeyhi iken I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı ordularına yardım etmiş, onlarla birlikte Kudüs'ten ayrılmış ve İstanbul'a gelerek Hindîler Tekkesi'nin meşihatını devralmış, İstanbul'un işgali yıllarında da İngilizler tarafından tutuklanarak hapse atılmıştır.

Hindîler Tekkesi 1925'te tekkelerin kapatılmasından sonra kendi haline terkedilmiş, mescid-tevhidhâne yapısı 1933'te belediye tarafından yıktırılmış, geriye kalan ahşap yapılar da yakın tarihe kadar kimsesiz yaşlı kadınların barınağı olmuştur. 1982'de yapılan tesbitte, tekke arsasının batı sınırını teşkil eden Horhor caddesi üzerindeki dikdörtgen açıklıklı, ahşap kanatlı basit avlu kapısından girildiğinde sağda (güneyde) mescid-tevhidhânenin duvar kalıntıları göze çarpmaktaydı. Yaklaşık 9,00 × 9,00 m. boyutlarında, kare planlı bir alanı kaplayan mescid-tevhidhânenin XIX. yüzyılın ikinci yarısında yenilendiği, duvarlarının Batı standartlarında tuğlalarla örüldüğü, üzerinin de ahşap bir çatıyla örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Güney duvarının ekseninde yer alan ve harim yönüne doğru çıkıntı teşkil eden basık kemerli mihrap, eksenin kıble doğrultusuyla çakışması için duvara verev olarak tasarlanmıştır. Mihrap duvarının arkasında, Hadîkatü'l-cevâmi'de tekkenin bânisi Hâce İshak Buhârî-i Hindî'ye ait kabrin bulunduğu bildirilen alanda bir birahane yer almaktadır. Tesbit edilebilen on adet mezardan biri avlu kapısından girince sağda, biri mescid-tevhidhânenin güneybatı köşesinde bulunmakta, sekizi de aynı mekânın doğu duvarının önünde sıralanmaktadır. Mescid-tevhidhânenin doğu duvarına paralel olarak gelişen, 11,00 × 7,00 m. boyutlarında iki katlı

ahşap bina herhalde tekkenin selâmlık birimlerini ve seyyah dervişlere mahsus hücreleri barındırıyordu. Arsanın kuzey sınırını meydana getiren Horhor çeşmelerine ait haznenin gerisindeki nisbeten ufak boyutlu diğer ahşap bina ise büyük bir ihtimalle tekke şeyhinin ikametine tahsis edilen harem dairesidir. Her iki yapı da ahşap kaplamalı ve süslemesiz cepheleri, kısa saçakları, dikdörtgen açıklıklı kapıları ve pencereleri, alaturka kiremit kaplı kırma çatılarıyla XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait sıradan meskenleri andırmaktadır.

Üsküdar Hindîler Tekkesi. Üsküdar'ın Selâmsız semtinde Solaksinan mahallesinde, mahalleye adını veren camiye yaklaşık 100 m. mesafede yer almaktadır. Zâkir Şükrü Efendi'nin naklettiğine göre Kādiriyye tarikatına bağlı olan tekke 1150 (1737-38) yılında Şeyh Seyyid Feyzullah Efendi el-Hindî tarafından faaliyete geçirilmiştir. Aynı kaynakta daha sonra tekkenin postuna geçen şeyhlerin kimlikleri şu şekilde belirtilmiştir: Şeyh Bereket Efendi el-Hindî, Feyzullah Efendi'nin halifesi Şeyh Emânullah el-Hindî, Sergürûh-ı Şeyh Rahîmullah Şah el-Hindî (ö. 1193/1779), Şeyh Mehmed Mültân el-Hindî (ö. 1202/1787-88), Mehmed Mültân'ın oğlu Derviş Pîr Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1207/1792-93), Şeyh Abdullah Yâr el-Hindî (ö. 1238/1822-23), Şeyh Ali Efendi (ö. 1246/1830-31), Şeyh Süleyman Halife Efendi (ö. 1252/1836-37), Şeyh Mehmed Râşid Efendi (ö. 1285/1868-69), Şeyh Hasan Veliyyüddin Efendi ve 1294'te (1877) meşihatı üstlenen Şeyh Mehmed Tâhir Efendi. T. Zarcone, gerek Feyzullah el-Hindî'nin gerekse kendisinden sonra gelenler arasında Hindî nisbesi bulunan beş şeyhin Hint asıllı olduğunun kesin biçimde kanıtlanamayacağını, bu kişilerin Hindistan üzerinden İstanbul'a gelen veya hacca giden Orta Asya kökenli Türk şeyhleri olabileceğini ileri sürmektedir. Ancak tekkenin bağlı bulunduğu Kādiriyye tarikatının Orta Asya'dan ziyade Hindistan'da yaygın ve etkin olması, ayrıca söz konusu şeyhlerin adları (Emânullah, Rahîmullah, Abdullah Yâr) bu iddiayı desteklememektedir.

İstanbul tekkelerinin dökümünü içeren kaynaklarda bânisi Feyzullah Efendi'nin adıyla da anılan ve âyin gününün cumartesi olduğu belirtilen Hindîler Tekkesi tamamen ortadan kalkmış olup yerleşim düzeni ve mimari özellikleri tesbit edilememektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan, Şinasi Akbatu'nun İbrahim Hakkı Konyalı'ya intikal ettirdiği 1924 tarihli Üsküdar'daki vakıf eserler dökümünde tekkenin arsa halinde

olduğunun belirtilmesi, tekkelerin kapatılmasından önce burada tarikat faaliyetinin sona erdiğini ve binaların tarihe karıştığını göstermektedir. Zâkir Şükrü Efendi'nin verdiği şeyhler listesinin 1870'lerin sonlarında kesilmesi de bu görüşü güçlendirmektedir.

Tekkenin günümüze gelebilen izleri, Şeyh Feyzullah el-Hindî'nin kabriyle Abdullah Efendi'nin 1240 (1824-25) tarihli kabrini barındıran demir parmaklıklı hazîre kalıntısından ve bunun çevresindeki bazı mezar taşı parçalarından ibarettir. Feyzullah el-Hindî'ye ait sandukanın baş ucundaki şâhide sülüs hatlı bir kitâbe ile donatılmış ve uzun bir arakıyye ile düz dolama destardan oluşan, İstanbul'da benzerine rastlanmayan bir serpuşla taçlandırılmıştır. Üzerinde herhangi bir yazının ve bezemenin yer almadığı ayak ucu taşı ise dilimli bir kemerle son bulur. Diğer mezarda gömülü olan kişinin, Zâkir Şükrü Efendi'nin meşâyih listesinde 1238 (1822-23) yılında vefat ettiği belirtilen Şeyh Abdullah Yâr el-Hindî olması muhtemeldir. Halen tekkenin arsası ve çevresi Çingeneler'e ait rengârenk meskenler tarafından işgal edilmiş bulunmakta,

burada ikamet edenlerin Şeyh Feyzullah el-Hindî'yi kendi velîleri olarak benimsedikleri ve kabrine sahip çıktıkları gözlenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 5; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 219; Âsitâne Tekkeleri, s. 3; Hammer, HEO, XVIII, 50; Küçük Abdal, Vilâyetnâme-i Şah, Ankara Cebeci İl Halk Ktp., nr. 495, vr. 96; Bâb-ı Âlî Nezâreti Umûr-ı Dâhiliyye/Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi/Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cedvelidir, İstanbul 1301, s. 50; Mecmûa-i Cevâmi', I, 110-111; 1328 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyyât Mecmuası, İstanbul 1329, s. 19; W. Ivanov, Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengale, Calcutta 1924, s. 765-766; J. P. Brown, The Dervishes or Oriental Spiritualism, London 1927, s. 371; Storey, Persian Literature, I, 1066; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara

1962, I, 71; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 418; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 59, 419; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 77; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fâtih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 127, 280; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 82; Hikmet Bayur, "Maysor Sultanı Tipu ile Osmanlı Pâdişahlarından I. Abdülhamid ve III. Selim Arasındaki Mektuplaşma", TTK Belleten, XII/47 (1948), s. 617-654; Kasım Kufralı, "Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşbendîye Muhiti", TDED, III/1-2 (1949), s. 130-131; Zafer Hasan Aybek, "Hindîler Tekkesi", Hayat Tarih Mecmuası, XII/7 (1977), s. 96; Atillâ Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 585; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", TT, XI/61 (1989), s. 36; T. Zarcone, "Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", Anatolia Moderna: Yeni Anadolu, II, Paris 1991, s. 172-181; a.mlf., "Hindîler Tekkesi", DBİst.A, IV, 74-75; Ekrem Işın - Ömer Tuğrul İnançer, "Nakşibendîlik", a.e., VI, 32, 39.

M. Baha Tanman

HİNDİSTAN

Güney Asya'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. ORTAÇAĞ MÜSLÜMAN COĞRAFYACILARINA GÖRE HİNDİSTAN

III. TARİH

IV. OSMANLI-HİNDİSTAN İLİŞKİLERİ

V. DİN

VI. HİNDİSTAN'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

VII. HİNT-İSLÂM SANATI

Uman deniziyle Bengal körfezi arasında, kuzeyde Himalaya sıradağlarından güneyde Hint Okyanusu'na doğru giderek daralan bir üçgen biçiminde uzanır. Büyük kısmının devâsâ boyutlarda (kuzey-güney 3214 km., doğu-batı 2977 km.) bir yarımada olmasından dolayı "subcontinent" (bir kıtanın coğrafî bağımsızlığı bulunan büyük parçası [yarı kıta]; coğrafya literatüründe subcontinent denilince akla Hindistan gelir) terimiyle nitelenen geniş topraklar üzerinde kurulmuş yirmi iki eyaletle (federe devlet) birlik toprağı (union territory) statüsünde dokuz bölgenin birleşmesinden meydana gelen federal yapılı bir cumhuriyettir. Hintçe adı Bhârat Varşa, Birleşmiş Milletler tarafından kullanılan resmî adı Republic of India olup kısaca Union of India (Indian Union) adıyla da anılır; başşehri 1934'ten beri Yeni Delhi'dir.

Birliği oluşturan her eyaletin ayrı bir hükümeti ve parlamentosu vardır; hükümetin başında parlamentonun tayin ettiği bir vali bulunur. Eyaletler adalet, eğitim, sağlık ve iç güvenlikle ilgili konularda ve ayrıca 1947

anayasasında belirtilmiş diğer bazı alanlarda özerktir ve yasama yetkisine sahiptir. Fakat savunma, dış siyaset ve ekonomik planlama gibi konular merkezî hükümetle birlikte belirlenir. Eyaletlerin bazıları orta büyüklükte bir ülke kadar geniş ve kalabalıktır. Andra Pradeş (276.814 km2 / 53.5 milyon), Batı Bengal (88.000 km2 / 54.5 milyon) ve Maharaştra (307.000 km2 / 62.7 milyon) bunların başlıcalarıdır; bazı eyaletler ise küçüktür (Pencap 50.362 km2 / 16.7 milyon, Tripura 10.400 km2 *2 milyon, Goa 3700 km2* 1 milyon).

Kara sınırlarının uzunluğu 15.000 kilometreyi geçen Hindistan kuzeybatıda Pakistan, kuzeyde Çin, Tibet, Nepal, Butan ve doğuda Bengladeş ile komşudur; güneyde Palk Boğazı ve Mannar körfeziyle Sri Lanka'dan ayrılır. Adı geçen boğaz ve körfez arasında âdeta sıçrama taşları gibi dizilmiş "Âdem Köprüsü" adaları ile güneybatı kıyıları açıklarındaki Lakkadiv (Lakshadweep) adaları ve doğu kıyılarından 1200-1500 km. uzaklıkta bulunan Bengal körfezindeki Andaman ve Nikobar adaları da ülke sınırları içindedir.

Çok hareketli, çok önemli deniz, kara, hava yolları üzerinde yer alan Hindistan aynı zamanda bütün dünyanın toprakları en geniş (dünyada yedinci) ve en kalabalık (Çin'den sonra ikinci) ülkelerinden biridir. Yüzölçümü, Cammû-Keşmir'in Hindistan'a bağlı olan kesimi ve 1974'ten beri üye eyalet statüsündeki Sikkim'le (7096 km2) birlikte 3.287.363 km², nüfusu 843.9 milyondur (1991 sayımı). Toplam yüzölçümü 222.236 km² olan

Cammû-Keşmir Hindistan (101.283 km2), Pakistan (78.218 km2) ve Çin (42.735 km2) arasında fiilen bölüşülmüş durumdadır.

Hindistan yarı kıtası toprakları, baharat ve ipek yolları üzerinde kıymetli taş, kereste ve madenlere sahip olması sebebiyle Avrupalı tüccar ve kâşif denizcilerin ulaşmak için yollar aradıkları esrarlı, zengin ve şaşaalı masallar ülkesi Hint diyarının özünü meydana getirir. Çok uzun ve karmaşık tarihi boyunca siyasî bakımdan Bâbürlüler ve İngiliz hâkimiyeti dönemleri hariç genellikle parçalanmış bir manzara gösteren bu geniş topraklar bugün Hindistan, Pakistan, Bengladeş, Myanmar ve Sri Lanka arasında paylaşılmış durumdadır. Bu bölüşmede tabii kaynaklar bakımından en

zengin ve sanayi bakımından en gelişmiş bölgelerle nüfusun büyük kısmı (yaklaşık % 66) Hindistan Cumhuriyeti'nin payına düşmüştür.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Hindistan jeolojik bakımdan en yaşlı yer kabuğu parçalarından en genç kıvrımlı yapılara, jeomorfoloji bakımından da farklı yapısal karakterleri sergileyen hemen bütün yer şekillerine sahiptir. Bununla beraber ülke yapı ve yüzey şekilleri bakımından üç büyük ana birime ayrılabilir. Bunların ilki, ülkenin güney kesiminde yeryüzünün en yaşlı parçalarından olan Gondvana kıtasının bir kısmı iken 130 milyon yıl kadar önce kırılarak ondan ayrılıp kuzeydoğuya doğru ilerleyen ve en sonunda bugünkü mevkiine ulaşan kabaca üçgen biçimli Dekken yarımadasıdır. Kristalin şistlerle diğer metamorfik kayalardan oluşan, kuzeybatı kesiminde bu eski kayaları örtmüş mezozoyik yaşlı kalın (yer yer 3000 m. kalınlıkta) bir bazalt örtüsüyle kaplı olan Dekken genelde bir plato özelliği gösterir. Çoğu yeri 500-1000 m. yükseltisindeki bu platonun kenarları da basamaklar halinde doğuda Doğu Gat dağları ile yer yer bataklık deltalarla kaplı Koromandel kıyılarına, batıda ise daha yüksek Batı Gat dağları ile (en yüksek doruğu Anai Mudi [2695 m.]) Malabar kıyılarına inilir. Uman denizine ulaşan Narmada ve Tapti nehirleri dışında arazinin genel meylini takip ederek çoğu batıdan doğuya doğru Bengal körfezine yönelen Godavari ve Krişna gibi akarsu vadileriyle yarılmış bulunan Dekken platosunun yüzeydeki en geniş alanı, devrî yağışlı bölgeleri karakterize eden yer şekilleri ve toprak türleri kaplar.

İkinci birimi, ülkenin kuzeyinde boyu 2500 kilometreyi aşkın bir yay halinde uzanan Himalayalar oluşturur. Üzerinde 8000 metreden yüksek on dört kadar doruğun bulunduğu bu sıradağların Hindistan sınırları içindeki en yüksek yeri Nepal-Sikkim sınırına rastlayan Kangchenjunga doruğudur (8585 m.). Paralel sıralardan meydana gelen ve batıda Karakurum dağlarının bir kesimini de içine alarak 250-300 km. genişliğe ulaşan bu dağlık alan, ikinci zamanın Trias devrinden bu yana geçen yaklaşık 200 milyon yıllık süre içinde, kuzeye doğru ilerleyen Dekken ile Asya arasındaki bir çizgi boyunca giderek daralan karmaşık kütlenin sıkışıp kıvrılmasıyla ortaya çıkmıştır. Himalayalar buzulları, karları ve bol yağışları ile, ülkenin can damarı durumundaki büyük akarsuların kaynak ve beslenme alanı olarak Hindistan'ın hayatında çok büyük rol oynar.

Üçüncü birimi, Himalayalar ile Dekken platosu arasında yer alan ve birbirinden Pencap eşiği adı verilen daha yüksek bir kesimle ayrılan İndus ve Ganj ovaları meydana getirir. Yükseltisi hiçbir yerde 300 metreyi aşmayan bu alüviyal düzlüklerin Dekken platosundan Aravalli dağları ile ayrılan güneybatı kesimi Thar çölü ile kaplıdır. Buna karşılık aynı düzlüklerin kuzeybatıdan güneydoğuya doğru Ganj nehri ve kolları boyunca çok hafif bir meyille al-çalan ve genişliği 300 kilometreyi aşan doğu kesimi Hindistan'ın en verimli ve en kalabalık, en büyük şehirlerinin yer aldığı bölgesini oluşturur. Ovanın Bengal körfezi kıyıları, burada birleşen Brahmaputra ve Ganj nehirlerinin birçok ağız kollarına ayrılarak denize ulaştıkları, bataklıklarla kaplı büyük bir deltadır; bu deltanın hemen hemen yarısı da Bengladeş'e aittir. İndus gibi Ganj da Himalayalar'dan doğarak eriyen kar ve buzul suları ve muson yağmurları ile beslenir. Ganj nehrinin ortalama saniyede 15.000 m^3 olan debisi kabarma zamanında 75.000 m^3'e çıkar, kurak mevsimde ise 8000 m^3'e iner. Buna karşılık buzul ve kar suları ile daha çok beslenen Brahmaputra çekik zamanında dahi Ganj'dan yaklaşık iki kat fazla su geçirir. Ganj ve Brahmaputra bazı yıllarda çok büyük taşkınlara yol açar ve özellikle bütün delta su ile kaplanır.

Hindistan'da iklim elemanlarını, bunların rejimini ve dolayısıyla iklim tiplerini belirlemede başlıca rolü bir yandan ülkenin coğrafî konumu ve büyük boyutları, bir yandan da yükselti, bakı ve denizden uzaklık gibi etkenlerle muson rüzgârları oynar. Ülkenin yaklaşık olarak 25º paralelinin güneyinde kalan kısmı sıcak iklimler kuşağına girer. Bu kesimde yer alan bölgelerde en soğuk ayın ortalaması bile 18 derecenin üzerindedir. Yağış miktarı, yağış rejimi ve ayrıca sıcaklığın yıl içindeki seyrini belirleyen en önemli faktör muson rüzgârlarıdır. Esasen ülke, bütünüyle mevsimlik yön değiştiren ve adını bu özelliğinden alan (Fr. mousson, İng. mon-soon < Ar. mevsim) bu rüzgâr sisteminin etkisindedir. Bundan dolayı genel olarak en yağışlı mevsim rüzgârların Hint Okyanusu'ndan karaya doğru estiği yaz, en kurak mevsim de rüzgârların karadan denize doğru estiği kıştır. Buna bağlı olarak Thar çölünde 100 milimetrenin altında olan yıllık yağış tutarı Himalayalar'ın yamaçlarında 11.000 milimetreyi geçer. Yağışlı mevsiminin süresi de konuma ve diğer şartlara bağlı olarak on bir ayla (güneybatıda Kerala) bir iki ay arasında değişir. En yüksek ortalama aylık sıcaklık

genellikle yaz musonlarının henüz başlamadığı döneme (mayıs) rastlar. İklim unsurlarındaki farklılaşmalara bağlı olarak ülkede bazı bölgesel iklim tipleri ayırt edilebilir. Bunların başlıcaları, ülkenin güney ve güneybatı kıyı bölgelerinde hüküm süren her mevsimi yağışlı tropikal iklim, Dekken'in büyük kısmında görülen yazı yağışlı sıcak muson iklimi, Ganj ovasının orta kesimlerindeki yazı yağışlı ılıman muson iklimi, Aravalli dağları ve İndus nehri arasındaki yarı kurak step iklimi ve Thar bölgesindeki çöl iklimidir. Dağlık

alanlarda yükseltiye bağlı olarak iklim tipleri daha da çeşitlenir. Meselâ Keşmir'de ve Himalaya vadilerinde kışı soğuk ve karlı, yazları ise oldukça sıcak ılıman bir iklimle karşılaşılır.

Bitki örtüsü çok zengin olan ülkenin sınırları içinde tesbit edilebilmiş tür sayısı 20.000 dolayındadır. Başlıca bitki formasyonlarının fizyonomik ve fizyolojik özellikleri esas itibariyle bölgesel iklim farklarını yansıtır. Hemen hemen bütün yıl boyunca yağış alan güney ve güneybatı kıyı kesimlerinde daima yeşil olan yağmur ormanları gelişmiştir. Bu kesimin dağlık alanlarında tik ve sandal gibi kerestesi çok kıymetli ağaçlar içeren ormanlar yer alır. Dekken'in orta yağışlı (500-800 mm.) iç kesimlerinde en yaygın bitki örtüsü kuru ormanlar, savan tipi yüksek ot toplulukları ve bambulardır. Biraz daha yağışlı bölgelerde tropikal ve subtropikal muson ormanları ile karşılaşılır. Doğu kıyılarının bataklık kesimleriyle Ganj deltasında mangrove formasyonları geniş yer kaplar. Himalaya yamaçlarında ise eteklerde başlayan sık ormanlarda yükseklere doğru çıkıldıkça orman altı güllerinin (rhododendronlar) yaygın olarak görüldüğü yayvan yapraklı orman (huş, akçaağaç, kızılağaç vb.), daha yükseklerde de iğne yapraklı orman katları yer alır. Buna karşılık Pencap kuru ormanlarla, Thar çölüne komşu alanlar ise steplerle kaplıdır.

Hindistan'ı aşırı kalabalık ve aynı zamanda hızla artan bir nüfus karakterize eder. 1901'de 238 milyon olan ülke nüfusu, 1960'ta 360 milyonu, 1981'de 685 milyonu aşmış, 1991 nüfus sayımında ise 844 milyonu bulmuştur. Doğum kontrolü uygulanmasına rağmen 1950'li yıllarda binde 30 dolayında olan nüfus artış oranı 1980'den sonra ancak binde 21 dolayına indirilebilmiştir. Hızlı nüfus artışının başlıca sebebi, ölüm oranının giderek azalmasına karşılık doğum oranının hâlâ yüksek seviyede kalmasıdır. Bu

artış hızı ile ülke nüfusunun 2000 yılında 1 milyarı bulacağı, XXI. yüzyıl ortalarında ise 1.6 milyarı aşacağı tahmin edilmektedir. Hint nüfusunun hemen tamamına yakını ülke sınırları içinde yaşamaktadır. Yabancı ülkelerdeki Hintliler'in toplam sayısı ancak 13 milyon dolayındadır ve bunların büyük kısmı Nepal (3.8 milyon), Malezya (1.1 milyon), Sri Lanka (1 milyon) ve Moritus adasına (700.000) yerleşmiş durumdadır. Hindistan'da ortalama nüfus yoğunluğu kilometrekareye 256 kişi kadardır (1991). Bu oran bölgelere göre büyük ölçüde değişir ve belirleyici rolü yağış miktarı ve sulamaya bağlı olarak genelde tarım imkânları oynar. Bundan dolayı yağışlı Doğu Bengal'de 766 ve Kerala'da 747 kişi olan nüfus yoğunluğu, fazla yağış almayan fakat gelişmiş sulama tesislerine sahip bulunan Pencap'ta 331, Dekken'in iç kısmındaki daha az yağışlı Andra Pradeş'te 195, Racastan'da 100, kuzeydoğudaki tarım arazisinin sınırlı olduğu dağlık Arundal Pradeş'te ise 7 kişiye düşer. Nüfusu yarım milyonu aşan şehir sayısının elliden fazla olmasına rağmen halkın % 70'ten çoğu (1991'de %72) kırsal yerleşmelerde, ancak % 28 kadarı büyük kısmı gecekondu mahallelerinden oluşan şehirlerde yaşar. Nüfusu milyonu aşan başlıca şehirler şunlardır (1991 sayımı): Bombay 12.5 milyon, Delhi (başşehir Yeni Delhi ile birlikte) 9.5 milyon, Kalküta 3.2 milyon, Ahmedâbâd 3 milyon, Bengalur 2.5 milyon, Kanpûr 2 milyon.

Uzun tarihi boyunca değişik ırklardan çeşitli insanların istilâsına uğramış ve istilâcılar için âdeta bir çıkmaz sokak teşkil etmiş olan Hindistan'ın etnik yapısı çok karışıktır. Ülkenin en eski halklarından biri koyu renkli Dravidler ve Avustraloidler'dir (Veddalar). Daha sonra bu topraklara milâttan önce II. binyılın ortalarında Hint-Ârî kökenli beyazlar, milâttan önce VI. yüzyılda Persler, milâttan önce IV. yüzyılda Yunanlılar'la Makedonlar, ardından Akhunlar, Moğollar, Türkler ve Afganlar gelmiştir. Değişik ırk, dil ve dinden insanların gelişi ve tamamının veya bir kısmının mevcut halkla karışarak buraya yerleşmesi Hindistan'da dil ve kültür bakımından büyük bir çeşitliliğe yol açmıştır. Ülkede konuşulan dillerin sayısı 1600 kadardır; fakat bunlar Dravid, Hint-Ârî, Austro-Asyatik ve Tibeto-Birman olmak üzere dört büyük dil ailesi halinde gruplandırılır. Hindistan Birliği'nin resmî dili anayasaya göre Hintçe'dir (Hindî, Hindustânî); ancak özellikle güney eyaletlerden gelen şiddetli muhalefet üzerine 1967'de çıkarılan bir kanunla bu dilin kullanılması mecburî olmaktan çıkarılmıştır. Ülkede yüksek öğretim İngilizce yapılır. Federe devletlerde kullanılan resmî dillerin sayısı

on beş kadardır; müslüman nüfusun çoğunluğu ise Urdu dilini kullanır.

En büyük din grubunu Hindûlar ile (nüfusun % 83’ü) müslümanlar (% 13), geri kalanı da Sihler (yaklaşık % 2, özellikle Pencap’ta), hıristiyanlar (% 1,8, hemen hemen yarısı güneyde Kerala ve Tamil Nadu eyaletlerinde), Budistler (tamamına yakını Maharaştra’da) ve Jainistler (yarısından çoğu Maharaştra ve Racastan eyaletinde) meydana getirir. Sayıları 1971 yılında 61 milyon kadarken 1991’de 111 milyonluk büyük bir topluluk haline gelen müslümanların yaşadığı başlıca federe devletler Utar Pradeş (müslüman nüfusun % 22’den çoğu), Batı Bengal (müslüman nüfusun % 15 kadarı), Bihâr (% 12,3), Maharaştra (% 6,9), Kerala (% 6,8), Asam (% 5,8), Andra Pradeş (% 5,7), Karnata (% 5), Cammû-Keşmir (yaklaşık % 5), Gucerât (% 3,6), Tamil Nadu (% 3,4), Medya Pradeş (% 3), Racastan’dır (% 2,9); ancak müslüman Hintliler’e ülkenin başka taraflarında da rastlanır. Bazı şehirlerde nüfusun büyük kısmı müslümanlardan oluştuğu gibi (Srinagar’da % 89, Rampûr’da % 72) bunlar ülkenin en büyük şehirlerinden bazılarında da önemli bir azınlık teşkil ederler (Haydarâbâd’da % 38, Kanpûr’da % 21, Kalküta’da % 15, Bombay’da % 15, Ahmedâbâd’da % 14,5, Bengalur’da % 14).

Ekonomi. Hindistan, bölgeler arasında ekonomik gelişme düzeyi bakımından büyük farkların görüldüğü, bir yanda küçük bir azınlığın olağan üstü bir refah içinde, buna karşılık büyük çoğunluğun sefalet içinde bir hayat yaşadığı, öte yanda bazı endüstri dallarının çok gelişmiş olduğu, hatta nükleer enerji ve uzay araştırmaları gibi çok ileri teknoloji gerektiren bazı alanlarda başarılı çalışmaların yapıldığı, buna rağmen geniş toprakların taşkın ve kuraklık pençesinden henüz kurtarılamadığı, kendini yeterince besleyemeyen, fakat bazı tarım ürünleri üretiminin çok büyük miktarlara ulaştığı ve görkemli sanat yapıları ile bezenmiş kentlerin halkın büyük çoğunluğunu barındıran gecekondularla çevrili olduğu bir çelişkiler ülkesi olarak tanımlanabilir. Halbuki millî gelirin kişi başına 350 doları aşmaması sebebiyle az gelişmiş ülkeler grubunda yer alan Hindistan’ın tarım yapılan ve yapılabilecek nitelikte olan geniş toprakları, kerestesi değerli ağaçlar bakımından zengin geniş ormanları, bazı dalları çok ileri gitmiş endüstrisi ve önemli sayılabilecek bazı yer altı kaynakları ile gelişmiş ve müreffeh ülkeler arasında yer alması beklenir. Şüphesiz imkânlarla gerçekler arasındaki bu büyük çelişkinin birçok sebebi vardır; bunların başında da

otuz yıl gibi kısa bir sürede ikiye katlanan aşırı kalabalık bir nüfus gelir. Saatte 3000 kişinin nüfusa katıldığı bu ülkede her yıl 5 milyon insan iş talebinde bulunur, fakat bunların ancak % 10 kadarı amacına ulaşabilir. Resmî kayıtlara göre işsizlerin sayısı (35 milyon) birçok ülkenin nüfusundan daha fazladır.

Hindistan ağırlıklı olarak bir tarım ülkesidir. 250 milyon kişiyi aşan faal nüfusun yaklaşık % 60'ı tarım kesiminde çalışır ve millî gelirdeki en büyük pay da % 30 ile bu kesimden elde edilir. Tarıma elverişli topraklar 165.000.000 hektarı (Türkiye'nin 2 katından geniş) bulur ve bunun % 27 kadarında sulu tarım yapılır. Zaman zaman meydana gelen kuraklıklar, aşırı yağışların sebep olduğu seller (özellikle Ganj ovası ile ülkenin merkezî kısmındaki 40 milyon hektarlık bir alan taşkın tehdidi altındadır), kutsal sayılan hayvanlara karşı gösterilen müsamaha sebebiyle ineklerin, maymunların, çekirgelerin ve farelerin özellikle tahıl ürününe verdiği büyük zararlar (bazan % 50 oranında), çok yıkanmış toprakların besin maddeleri bakımından fakirliği, toprak tuzlanmasına yol açan kötü sulamalar ve işletmelerin küçüklüğü (ortalama 0,4 hektar) tarımın karşılaştığı başlıca sorunlardır. 1966'dan beri yüksek randımanlı tohum kullanılması, sulama tesislerinin geliştirilmesi, yeni teknolojilerin uygulanması gibi çalışmalarla bu gibi meselelerin üstesinden gelmek için uğraşılmaktadır. Başlıca toprak ürünleri çay (700.000 ton, dünyada birinci), şeker kamışı (200-240 milyon ton, dünyada ikinci), pirinç (70-110 milyon ton, dünyada ikinci), buğday (80-90 milyon ton, dünyada dördüncü), mısır (9 milyon ton), pamuk (2 milyon ton kadar, dünyada dördüncü), kahve, tütün, darı, yer fıstığı, susam ve diğer birçok toprak ürünü ile baharattır.

Hindistan büyük sayılara ulaşan hayvan varlığı ile de dikkat çeker. 200 milyon baş kadar olan sığır sayısı ile dünyada birincidir. Yine büyük sayılarda manda (74 milyon baş), koyun (53 milyon), keçi (107 milyon), domuz (10 milyon) ve deve (1.4 milyon) beslenir. Balıkçılık da oldukça gelişmiştir; yıllık av miktarı 3 milyon tonu geçer. 67.5 milyon hektar genişliğinde bir alan kaplayan ormanlar ülkenin diğer bir zenginlik kaynağıdır; fakat sandal, tik, abanoz, gül ağacı gibi kerestesi çok kıymetli ağaçlar sağlayan aslî ormanların büyük bir kısmı tahrip edilmiştir.

Ülkenin en büyük enerji kaynağı maden kömürüdür. Millîleştirilmiş

durumdaki kömür yataklarının toplam rezervi 83 milyar ton dolayında tahmin edilmektedir (dünyada yedinci). 200 milyon ton civarında olan yıllık üretimin bir kısmı Japonya gibi devletlere ihraç edilir. Linyit üretimi azdır (yaklaşık 12 milyon ton). Özellikle Asam ve Bombay çevrelerinde yer alan petrol yataklarının toplam rezervinin 1 milyar tonu geçtiği tahmin edilmektedir. Yıllık üretim 60-70 milyon ton civarındadır, fakat tüketimi karşılamak için ayrıca petrol ithal edilir. Elektrik enerjisi üretimi (230 milyar kilovatsaat) ülke ihtiyacını karşılamaya yetmez. Köylerin ancak » kadarında elektrik vardır.

Hindistan bazı önemli maden yataklarına da sahiptir. Bunların başlıcaları çinko, kurşun, demir, kaya tuzu, bakır, boksit, mika, manganez, krom, elmas ve çeşitli değerli taşlardır. Özellikle Maharaştra, Batı Bengal, Tamil Nadu, Gucerât, Utar Pradeş, Bihâr, Andra Pradeş ve Medya Pradeş'te gelişmiş olan endüstri çalışan nüfusun % 11'ini kapsar ve millî gelirin % 25'ini sağlar. En önde gelen endüstri kolları dokuma (pamuklu, jütlü, ipekli), şeker, çimento, demir çelik, makine, otomotiv, elektrikli cihazlar, kimya ve petrokimyadır. Demiryollarının uzunluğu 70.000, karayollarının uzunluğu 2.2 milyon kilometreyi bulur. Ülke 10 milyon tonilatoluk bir deniz ticaret filosuna ve oldukça gelişmiş bir ticarî havayolları filosuna sahiptir.

Başlıca ihraç malları inci, elmas ve kıymetli taşlar, makine ve motorlu taşıtlar, giyim eşyası, pamuklu kumaşlar ve pamuk ipliği, çay, deri ve deriden yapılmış maddeler, değerli keresteler, demir cevheri ve bazı kimyasal maddelerdir. İhracatın büyük kısmı önem sırasıyla Amerika Birleşik Devletleri, Rusya, Japonya, Almanya, İngiltere, Belçika, Hong Kong ve Fransa'ya yöneliktir. İthalâtta ise en ön sırayı çeşitli makineler, madenî yağlar, demir ve çelik alır. İthalât yapılan başlıca ülkeler yine önem sırasıyla Amerika Birleşik Devletleri, Japonya, Almanya, İngiltere, Belçika, Suudi Arabistan ve Rusya'dır.

Ülkenin gelir kaynaklarından biri de turizmdir. Yılda yaklaşık 2 milyon kadar turist Hindistan'ı ziyaret eder. Bunların % 80'den çoğunu İngilizler, geri kalanını da diğer ülkelerin vatandaşları, özellikle de Amerikalılar, Almanlar, Fransızlar ve Japonlar oluşturur. En fazla ziyaret edilen yerlerin başında, ünlü Bâbürlü eserlerinin yer aldığı ülkenin kuzeyindeki Agra ve

Delhi gibi şehirlerle Orta ve Güney Hindistan'daki bazı yöreler gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

The Handbook of India, New Delhi 1958; W. B. Cornish, Asia, Foxton 1972, s. 97-118; The Gazetteer of India, Indian Union, Land and People, Faridabad 1973, I, tür.yer.; India (ed. S. Israel - B. Grewal), Singapore 1985; Abdurrahman Hamîde, Coğrâfiyyetü Âsyâ, Beyrut 1408/1988, s. 480-576; The Cambridge Encyclopedia of India (ed. F. Robinson), Cambridge 1989, s. 11-65; Quid 1991 (ed. R. Laffont), Paris 1990, s. 989-995; Census of India 1991, New Delhi 1991; B. H. Farmer, "India, Physical and Social Geography", The Far East and Australasia 1993, London 1993, s. 275-276; Sanjaya Baru, "Economy", a.e., s. 286-293; "Indian Muslims: Spatial Distribution and Demographic Features", The Muslim World League Journal, IX/4, Makkah 1982, s. 20-24; Ramashray Roy, "India in 1993. The Struggles of Economic Reform", Asian Survey, XXXIV/2, California 1994; J. Sion, "L'Inde", Géographie universelle, Paris 1929, IX, 35-386; T. W. Arnold - M. Mujeeb, "Hindistan", İA, V/1, s. 518-519; EBr., XXI, 1-21; ABr., XV, 291-299; S. Maqbul Ahmad, "Hind-The Geography of India According to the Mediaeval Muslim Geographers", EI² (İng.), III, 404-409; A. C. Mayer, "Hind-Ethnography", a.e., III, 409-412.

Sırrı Erinç

II. ORTAÇAĞ MÜSLÜMAN COĞRAFYACILARINA GÖRE HİNDİSTAN

Farsça "Hint ülkesi" anlamına gelen Hindistan (Hindûsitân) ismi, Eskiçağ'da Kuzey Hindistan'da oturan Ârîler'in yerleştiği alanı ifade eder. Eski Farsça'da Hindû kelimesi, Ârîler'in kenarında oturduğu büyük nehrin

Sanskritçe'deki "nehir, ırmak" anlamını taşıyan adı Sindhû'dan (Gr. Indos > Lat. Indus) gelmektedir. Grekçe ve Latince ile çeşitli Batı dillerinde görülen sindon (sık dokunmuş ince pamuklu kumaş, muslin) kelimesi de "Hint kumaşı, Doğu menşeli kumaş" anlamındadır (Piggot, s. 155). Pers İmparatorluğu'nun İndus nehrine kıyısı olan en doğudaki topraklarına da Hinduş Satraplığı deniliyordu. İlk Arap coğrafyacıları, muhtemelen Persler'e uyarak Hindistan'ı Hind ve Sind adlarıyla ikiye ayırmışlardı. Bugün Hindistan'a bu ülkenin dillerinde eskiden Sanskritçe'de de olduğu gibi Bhârat Varşa denilmektedir.

A) Coğrafya ve Topografya. Hârizmî, İdrîsî ve Hamdullah el-Müstevfî gibi müslüman coğrafyacı ve haritacıları Hindistan'ı Batlamyus sistemine göre yedi iklimden birinci ile üçüncünün arasına, Mes'ûdî ve Bîrûnî gibi bazıları da eski İran sistemine göre ikinci "kişver"e yerleştirirler. Birçok Arap coğrafyacı ve seyyahının bölge sınırlarını, Maharac Krallığı'nın hüküm sürdüğü Sumatra'yı içine alacak şekilde Güneydoğu Asya'ya kadar genişlettikleri görülür. Bunun sebebi, Hint kültürünün yayıldığı veya etkisinin görüldüğü yerlerin tamamını Hindistan saymalarıdır. Meselâ Aḫbârü'ṣ-Ṣîn ve'l-Hind adlı kitapta Hindistan Çin'in iki katı olarak tasvir edilmiştir (Akhbār al-Ṣīn, s. 56). Buna karşılık Ḥudûdü'l-ʿâlem'in adı bilinmeyen müellifi Hindistan'ın doğusunda Çin ve Tibet, güneyinde Büyük Deniz (Hint Okyanusu), batısında Mihrân nehri (İndus), kuzeyinde de Şeknan ülkesinin bulunduğunu ve Tibet'e mücâvir olduğunu belirtmiştir (s. 122). Esere göre Sind'in sınırlarını doğuda Mihrân nehri, güneyde Büyük Deniz, batıda Kirman toprakları ve kuzeyde Horasan'a (Doğu İran ve Kuzey Afganistan) bitişik çöl teşkil eder.

Hindistan'ın coğrafî konumu hakkında geniş kapsamlı bilgi veren ilk müellif Bîrûnî'dir. Ona göre bu ülke "kuzey kıtası"nın (Asya) Büyük Deniz'e sınırı olan bölümüdür ve üç tarafından (kuzey, batı, doğu) Çin'den Avrupa'ya kadar uzanan yüksek dağlarla çevrili bir ovadır; dağların güney yamaçlarından çıkan ırmaklar Hint ovalarına doğru akar. Ayrıca Bîrûnî Hindistan'ın eski zamanlarda deniz olduğunu kabul eder ve bunu ırmak boylarındaki taşların aldığı şekillerden gözlemleyerek çıkardığını söyler. Taşlar dağlara yakın bölgelerde iri ve yuvarlak olduğu halde dağlık bölgeden uzaklaştıkça giderek küçülmekte ve nihayet nehir ağızlarında kuma dönüşmektedir (Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, I, 198). Bîrûnî, Kathiavar

(Gucerât) halkının mevsimleri yağmurlu mevsim, kış ve yaz şeklinde üçe ayırdığını kaydeder ki bu ayırım Hindistan'da bugün dahi yaygındır. Keşmir ve Doâb bölgesi iklimlerini ayrıntılı biçimde anlatan Bîrûnî buralarda yağmurların pek yoğun olduğundan söz eder (a.g.e., I, 211-212, 357). Hindistan yağmurları Arap seyyahlarının özellikle dikkatini çekmiştir. Bunlar Hint toprağını da övülmeye değer bulmuşlardır. Mes'ûdî portakal ve greyfurtun Batı Asya'da dikildiğinde tadını ve turuncu rengini kaybettiğini, tavus kuşunun da yine Batı Asya'ya götürüldüğünde yavrularının küçüldüğünü ve asıl güzelliklerinin yok olduğunu söylemektedir (Mürûcü'z̠-z̠eheb, II, 438).

Birçok Hindistan dağı müslüman coğrafyacıları tarafından söz konusu edilmiştir. İdrîsî Himalayalar'ı "arsenik ve sülfür dağları" diye adlandırır. Onun neden böyle bir isim verdiğini anlamak mümkündür; çünkü eserini Hindistan'ı görmeden Sicilya'da yazmıştı ve bilgileri Batlamyus'a dayanıyordu. Nitekim birtakım dağların adlarını da Grek telaffuzuna yakın kullandığı görülür; meselâ Vindiya sıradağlarına Ûndiran (Gr. Ouindion) demesi gibi (India and the Neighbouring Territories, s. 54-72). Bîrûnî'ye göre ise Himavanta (Himalayalar) Hindistan'ın kuzey sınırını oluşturur ve ortasında da karlı Keşmir sıradağı uzanır (Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, I, 250). Bîrûnî, muhtemelen bir seyyaha dayanarak Tibet yakınlarındaki bir dağdan bakıldığında gözlemlenebilen ilginç bir olguyu anlatır ve Bhoteşar ile bu dağın en yüksek zirvesi arasındaki mesafenin 20 fersah (yaklaşık 120 km.) kadar olduğunu, bu noktadan Hindistan'ın sis altında kara bir düzlük şeklinde, Tibet ile Çin'in ise kızıl göründüğünü söyler. Bu zirveden Tibet ile Çin'e inişin 1 fersahtan az olduğunu kaydeder (a.g.e., I, 201-202). Ḥudûdü'l-ʿâlem'in müellifi Orta Hindistan sıradağlarını, Hindistan'ın batı sahilinden başlayıp doğuya yönelen ve dıştaki Himalayalar'la Karakorum, Pamir ve Amuderya'nın kuzeyinden geçen sıradağı, içteki Himalayalar'ın Keşmir'in kuzeyinde Hindukuş dağlarıyla birleşen kısmını oluşturan iki ana kol şeklinde tarif eder (s. 196). Bu müellifler Hindistan'ın birçok nehrini de ayrıntılarıyla tanıtmışlardır; ancak ayrıntılar genelde İndus ve ona dökülen küçük ırmaklarla ilgilidir. Ganj ve Yamuna nehirleri de biliniyor ve Ganj Hindûlar'ın kendilerini kurban ettikleri mukaddes nehir olarak tanınıyordu.

Hindistan Basra körfezinden Çin'e uzanan deniz yolunda bulunur. Bundan dolayı Arap gemileri düzenli olarak Hint limanlarına uğrarlardı. IX-X.

yüzyıl kaynaklarında zikredilen en önemli limanlar arasında çoğu batı sahillerinde olmak üzere Deybül, Kenbâye (Cambay), Berûc / Berûs (Broach), Tâna (Thana), Saymûr (Chaul), Maharaştra, Kullam Mulay (Quilon) ve Kerala başta yer almaktadır. Bazan gemiler Maskat'tan (Muskat) doğrudan Kullam Mulay'a gelir, daha sonra rüzgârın yardımıyla

bir ayda Arap denizini geçerlerdi (Akhbār al-Ṣīn, s. 38). Güneydoğu sahilinde bulunan Bullîn de (muhtemelen bugünkü Negapatam = Nagapattinam) önemli bir limandı; gemiler burada demir atar ve iki üç ay kendilerini Çin'e veya Bengal körfezinin kuzeyine götürecek rüzgârları beklerlerdi (a.g.e., s. 22). Koromandel kıyısı geçiş noktası olarak bilinirdi. İslâm müellifleri, Arap deniziyle Bengal körfezindeki Andaman ve Nikobar gibi adaları da çeşitli özellikleriyle anlatırlar ve bunlardan Maldiv adalarında (ed-Dibecât) hüküm süren bir kraliçenin ülkesinde para birimi olarak bir tür deniz kabuğunun kullanıldığını söylerler.

İbn Hurdâzbih'ten İbn Battûta'ya kadar birçok Arap coğrafyacı ve seyyahı Hindistan'a (Hint ve Sind) ait çeşitli şehir ve kasabalardan bahsetmiştir. Bunların en önemlileri şöylece sıralanabilir: Mansûre (eski Brahmanâbâd, Sind'deki Arap hükümdarlarının başşehri), Nîrûn (Pakistan'daki Haydarâbâd), Mültan (Multan), Lehâvür (Lahore), Addhistân (Srinagar, Keşmir), Raştrakutas'ın başşehri Kannevc / Kinnevc (Kanauj), Nehrevâle (Patan), Tencâur (Tanjore), meşhur bir Hint mâbedinin bulunduğu Sûmenât (Somnath), önemli bir rasathânenin bulunduğu Üzeyn (Ujjain), Hindû haccının önemli şehri Benâres (Varanasi) ve Dihlî (Delhi). Bazı müellifler yollar hakkında da bilgi vermişler ve üzerinde bunları gösterdikleri haritalar çizmişlerdir. İstahrî, İbn Havkal ve Makdisî Sind'i tasvir eder. Belh coğrafya ekolüne mensup olan İstahrî ve İbn Havkal yolları gösteren haritalar çizmişlerdir. Bîrûnî de Hindistan yol sistemini ortaya koyan güzel bir harita vermiştir.

Bu döneme ait Arapça kaynaklar, özellikle taşıdıkları ticarî değeri göz önünde tutarak Hindistan'da yetişen bitki ve hayvanlardan geniş ölçüde bahsetmişlerdir. Bunlar arasında öd ağacı ve çeşitli buhur bitkileri, kara biber, karanfil, zencefil ve kakule gibi baharat türleri, abanoz ve tik ağacı gibi ahşabı kullanılan kıymetli ağaçlar, gergedan, fil, misk kedisi ve misk geyiği gibi boynuzundan, dişinden ve diğer özelliklerinden faydalanılan

hayvanlar büyük yer tutar.

B) Siyasî Tarih. Hindistan, Gupta İmparatorluğu'nun (320-480) çökmesinden sonra kısmen, Kuzey Hindistan'da hüküm süren Puşpabhuti hânedanının ünlü hükümdarı Harşa'nın ölümünden (647) sonra ise tamamen siyasî birliğini kaybetmiş ve değişik bölgelerinde hüküm süren birçok küçük hânedan ortaya çıkmıştır. Arap coğrafyacı ve seyyahları eserlerinde bu krallıkları anlatmışlardır; ancak verdikleri bilgilerin kaynağı kesin olarak belli değildir. Araplar açısından en önemli krallık, başşehri Mankîr olan Râştrakûta (Balharâ) idi. Bu devlet Araplar'ı koruduğu için Araplar'ın dostu olarak tanımlanıyordu. Gûrjara-Pratîhârâs (el-Curz el-Kinnevc) Krallığı ise Araplar'ın düşmanı diye anılmakta ve bu durum muhtemelen onların Sind Arap hükümdarlarıyla savaş halinde olduklarını göstermektedir. Diğer kuzey devletleri arasında, başşehri Pencap'taki Siyâlkût'un birkaç mil kuzeyinde bulunan Takkadesa (Tâka), küçük bir kale-şehir devleti olan Champa (Câbe) ve Asam'da Kuzeydoğu Kamarupa Krallığı (Kâmrûn / Kâmrûb) vardır. Ancak toprakları Râştrakûta ve Gurgarahlar'ınkiyle birleşen Bengal Pâlas Krallığı güçlü bir krallık olarak tanıtılmaktadır. Keşmir vadisi Ortaçağ seyyahlarının uğrak yeri olmamasına rağmen bazı kaynaklarda Keşmir ve ona bağlı olan topraklar iç ve dış Keşmir veya aşağı ve yukarı Keşmir olarak gösterilmiştir. Güney Hindistan'dan ise Pandyas, Ceras (Saylamân) ve Pallavas (Kârûtî) gibi birkaç hükümdarın adı verilmiştir. Bu arada Ursfîn'e de hükmetmiş Râbiya (Rânî ?) adlı bir kraliçeden de bahsedilmektedir ki onun devleti muhtemelen Mandam yarımadasında veya Cochin'dedir. Bu dönemde Hindistan'da yaşayan Araplar hakkında geniş bir literatür ortaya konmuştur. Ancak günümüzdeki eski Hindistan tarihçileri bu malzemeden yeterince faydalanmamışlardır.

İbnü'l-Esîr el-Kâmil'de Gazneli Mahmud ve seferlerinden bahseder. Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed Gūrî üzerine de İbnü'l-Esîr, İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ ve İbn Haldûn çeşitli bilgiler verirler. İbn Battûta'nın bizzat şahit olduğu olaylar Muhammed b. Tuğluk devri hakkında sağlam bir kaynak oluşturur. Bunlardan başka Kalkaşendî'nin Ṣubḥu'l-aʿşâ, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr fî memâliki'l-emṣâr, Abdullah Muhammed b. Ömer el-Mekkî'nin (Hacı Debîr) Ẓaferü'l-vâlih bi-Muẓaffer ve âlih, Muhyiddin Abdülkādir el-Ayderûs'un XVI ve XVII. yüzyıl olay ve

biyografileriyle ilgili en-Nûrü’s-sâfir ʿan aẖbâri’l-ķarni’l-ʿâşir, Hasan b. Ali b. Şedkam’ın Zehrü’r-riyâż ve zülâlü’l-ḥıyâż ve Sehâvî’nin eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ adlı eserlerinde Hindistan hakkında bilgi vardır. XV ve XVI. yüzyıllardaki Arap denizcileri de sahil şehirleri, karaların denizden görünüşü, sahiller, limanlar ve Hindistan’ı çevreleyen denizlerin özellikleri hakkında önemli birer kaynaktır. Ortaçağ Arap denizci seyyahlarının en büyüğü, Vasco de Gama’yı Doğu Afrika’dan Calicut’a götüren Şehâbeddin İbn Mâcid’dir ve eserleri arasında yer alan Kitâbü’l-Fevâʾid fî uṣûli ʿilmi’l-baḥr ve’l-ķavâʿid bu açıdan büyük bir değere sahiptir. Bu devrin ikinci önemli denizci seyyahı da Minhâcü’l-fâẖir fî ʿilmi’l-baḥri’z-zâẖir’in müellifi Süleyman el-Mehrî’dir.

C) Dinî İnançlar. Araplar, İslâmiyet’in ortaya çıkışından itibaren sathî de olsa Hint içtimaî ve dinî hayatı hakkında bilgi sahibi idiler. Ancak bu husustaki ilk sistematik çalışma, 800 yıllarında Abbâsî Veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî’nin gönderdiği bir kişi tarafından yapılmıştır. Kimliği bilinmeyen bu görevli, Hint inançları ve dinî uygulamalarına dair topladığı bilgileri bir rapor haline getirmiş ve daha sonra bu rapordan birçok Arap ve Fars müellifi istifade etmiştir. O sıralarda, 1000 yıldan uzun bir süredir Hint hayat ve düşüncesine hâkim olan Budizm bir düşüş sürecine girmişti ve Hindistan, filozof Shankarâcharya’nın (ö. 788[?]) düşüncelerinin etkisiyle bir reform hareketi yaşıyordu. Yahyâ b. Hâlid’in elçisi muhtemelen İsmâilî idi ve Hint inançları ile dinî uygulamalarını kendi bakış açısından değerlendirmişti. Onun hazırladığı rapora göre Hindistan’da doksan dokuz çeşit inanç sistemi vardı ve bunlar kırk dört grupta toplanıyordu. Ayrıca halkı bir yaratıcıya inananlar, yaratıcının varlığını kabul edip peygamber gönderdiğine inanmayanlar, yaratıcıya da peygamberlere de inanmayanlar, her şeyi inkâr edip ancak ceza ve mükâfatın hak olduğuna inananlar -ki bunlar Budist zâhidi olan şamanlardı- şeklinde dörde ayırmak mümkündür (Mervezî, s. 40-41). Bir kısmı da ceza ve mükâfatın mutlu veya mutsuz bir yeniden doğuştan ibaret olduğuna, cennet ve cehennemin ebedî olmayıp insanların amelleriyle orantılı biçimde buralarda kalacaklarına inanmışlardır.

Brahmanlar yaratıcıya inanırlar ve aynı zamanda Vasudeva’yı (Bastiv) Tanrı’nın el-çisi olarak kabul ederler. Mahadeva’nın takipçileri (Mahādavīya) olan Kapalika da (Kabāliya) bu kategoriye girer ki bunlar

Şiva (Şîb) adlı bir meleğin kendilerinin peygamberi olduğunu kabul ederler. Mahadeva, mensuplarına Şibling (Şivlinga) olarak adlandırılan, erkeğin tenâsül uzvuna benzer bir cisim yapmalarını ve dünyada insan neslinin devamını sağladığı için ona tapmalarını emretmiştir. Mahakal adlı

puta tapan Mahakaliya, suya tapan Jalab-haktiya ve ateşe tapan Agni-hotra (Aknhutriya) gibi dinî gruplar da bu kategoride yer alan topluluklar arasındadır. Buna karşılık ikinci kategoriyi yaratıcıya, mükâfat ve cezaya inandığı halde peygamberliği inkâr eden gruplar oluşturmaktadır.

Bîrûnî'nin Hint inançları hakkında yukarıdaki bilgilerden daha geniş bir tahlil sunduğu görülmektedir. Aydınların ve avam tabakasının inançlarını birbirinden ayıran Bîrûnî şöyle demektedir: "Hindûlar Tanrı'nın tek olduğuna inanmaktadır. O'nun başlangıcı ve sonu yoktur, istediğini yapar, her şeye kādirdir, her şeyi bilir, her şeye hayat veren O'dur, evreni yöneten ve koruyan da O'dur". Bîrûnî Hint aydınlarının tanrıya Isvara (İşfar) adını verdiklerini, fakat soyut tanrı kavramı avama sunulmak istendiğinde onların bunu anlayamayacağını düşündüklerini söyler (Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, I, 31).

D) Kast Sistemi. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin gönderdiği memurun hazırladığı raporda ele alınan Hint sosyal hayatına ait bir özellik de kast (sınıf) sistemidir. Raporda yedi kast sayılmaktadır: Shakthariya (muhtemelen Chakravartis veya Sâkyaputras, Budistler); Brahmanlar (el-Berâhime); Kshatriya (Kşatriyalar, Keşter); Vaisiya (Vaisyalar, Beyş); Şûdra (Şudralar, Şüder). Bu beş ana kast dışında ayrıca Dômbas (Dûm) ve Candâlas (Çendâl) adlı iki kast daha zikredilir ki bunlar kast dışı (outcasts) kategorisine mensuptur. Bîrûnî kendi zamanındaki kastları daha iyi bir şekilde anlatmıştır. Onun kaydettiğine göre Hindûlar bu kastları Berene (Varna, renkler) ve nesep açısından Câtek (doğumlar) diye adlandırırlar. Bîrûnî dört ana kastı tanıttıktan sonra, önemli bir fonksiyona sahip oldukları halde herhangi bir sınıf içinde sayılmayan ve Enteze (Antyaja) diye adlandırılan meslek erbabı grubundan bahseder. Bunlar çamaşırcı, ayakkabıcı, hokkabaz, denizci ve balıkçı gibi meslek mensuplarıdır. Daha sonra çalgıcı Dômbalar'dan (Dûm), Candâlalar'dan (Çendâl) ve Badhataular'dan (Bedhetev, köylerin temizliğiyle uğraşan çöpçüler) bahseder (S. Maqbul Ahmad, Indo-Arab Relations, s. 115-119). Bu son grup günümüzdeki Haricanlar'a tekabül eder.

Genelde Araplar Hintliler'e hikmet sahibi ve esrarlı insanlar olarak bakar ve onları felsefe, ilim, sanat ve büyüde ileri gitmiş kişiler olarak kabul ederler. Bîrûnî Hintliler'i Grekler'le kıyaslar. Araplar için Hindistan Asya'nın her tarafına yayılmış olan dinlerin beşiğidir. Pek çok müellif Hintliler'in gelenek ve görenekleri üzerine ilginç gözlemler yapmış, onların yeme içme ve giyinme alışkanlıkları, suç işlemeleri, adalet yöntemleri, aile münasebetleri vb. hakkında eserler kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hârizmî, Ṣûretü'l-ʿarż (nşr. H. Mzik), Wien 1926 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. de Goeje), Leiden 1885, s. 14; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 93; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Meynard), I, 162-163, 349; II, 438; İstahrî, Mesâlik (Abdülâl), tür.yer.; İbn Havkal, Ṣûretü'l-ʿarż, tür.yer.; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 82, 122, 196; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, tür.yer.; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind: Alberuni's India (trc. E. Sachau), London 1910, I, 31, 197-198, 201-202, 211-212, 250, 357; Mervezî, Fuṣûlü ḥavle'ṣ-Ṣîn ve't-Türk ve'l-Hind: Sharaf al-Zamān Tāhir Marvazī on China, the Turks and India (trc. ve nşr. V. Minorsky), London 1942 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 39, 40-41; İdrîsî, India and the Neighbouring Territories (trc. S. Maqbul Ahmad), Leiden 1960, s. 54-72; Akhbār al-Ṣīn wa'l-Hind in Arabic Classical Accounts of India (trc. ve nşr. S. Maqbul Ahmad), Calcutta 1989, s. 22, 38, 56; O. Spies, An Arab Account of India in the 14th Century, Aligarh 1941; S. M. Husayn Nainar, Arab Geographers' Knowledge of Southern India, Madras 1942; S. Maqbul Ahmad, "al-Mas'ūdī on the Kings of India", Al-Mas'udi Commemoration Volume, Calcutta 1960, s. 97-112; a.mlf., Indo-Arab Relations, New Delhi 1978, s. 102-106, 115-119; S. Piggot, Prehistoric India, London 1961, s. 155; A. T. Olmstead, History of the Persian Empire, London 1970, s. 145; G. R. Tibbets, Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese, London 1971; K. Miller, Veltkarte des Arabers Idrisi vom Jahre 1154, Stuttgart 1981; al-Khwārazmī: Map of the World (ed. S. Raziz Ja'frī), Dushanbe-Srinagar

1985; The History of Cartography (ed. J. B. Harley - D. Woodward), Chicago-London 1992, II/1, s. 81, 94, 150, 151, 391.

S. Maqbul Ahmad

III. TARİH

Hindistan alt kıtasında yapılan arkeolojik araştırmalar, Geç Yontma Taş devrinden sonra ilk yerleşik hayata milâttan önce VII. binyıl başlarında İndus havzasındaki Mehrgarh'ta geçildiğini göstermektedir. Erken Cilâlı Taş devrine ait olan kerpiç ev ve tahıl ambarı temellerinin bulunduğu kültür katlarında VI. binyıldan itibaren de seramiğe rastlanır. Bu uygarlık ilerledikçe 5000-2500 yılları arasına tarihlenen Erken İndus uygarlığını, o da en parlak dönemini 2300-1700 yıllarında yaşayan İndus veya Harappa adıyla bilinen yüksek uygarlığı doğurmuştur. En önemli kazı alanları Harappa, Mohenjo-Daro ve Kalibangan olan bu uygarlık, bugün dahi hayranlık uyandıran bir şehircilik anlayışına sahipti. Henüz çözülememiş bir yazının da icat edildiği İndus uygarlığı milâttan önce 1500 yıllarında Asya'nın içlerinden gelen Hint-Avrupalı Ârîler tarafından yıkıldı. Halen Güney Hindistan'ın çeşitli kesimlerinde ve Seylan adasının kuzeyinde yaşayan Dravidler'in, Ârîler'in önünden kaçan İndus uygarlığı insanları oldukları sanılmaktadır.

Aslında göçebe ve İranlılar'la akraba olan Ârîler, yıktıkları İndus uygarlığını hemen her unsuruyla kendi bünyelerinde asimile etmişler ve geldikleri bu yeni topraklarda yerleşik düzene geçerek adına Ganj uygarlığı denilen medeniyeti kurmuşlardır. Milâttan önce 1500-1000 yılları arasında yaşayan Ganj uygarlığı Hindistan dinî inanış ve sosyal geleneklerinin de oluşmaya başladığı dönemdir. Sanskritçe yazılmış Hindû kutsal metinleri Vedalar ve kast sistemi bu zaman diliminde ortaya çıkmıştır. Ganj uygarlığının sonuna doğru sosyal hayatta belirginleşen sistemler küçük krallıkların oluşmasına zemin hazırladı ve kutsal metinlerde adları zikredilen Gandhara, Kurupançala, Matsya, Kaşi, Avanti, Kasala, Malla, Magadha, Aşvaka ve Çedi gibi devletler kuruldu. Zaman içerisinde yaşanan

mücadelelerde galip gelen Magadha Krallığı milâttan önce VI. yüzyılda Ganj vadisinin kontrolünü eline geçirdi. Bu arada Hindistan'ın kuzeybatı kesimlerini de milâttan önce 518'de Pers İmparatoru I. Dârâ ele geçirdi ve bu topraklar Büyük İskender tarafından zaptedilinceye kadar Persler'in hâkimiyetinde kaldı. Milâttan önce 327'de İskender İndus'u geçerek Hydaspes (Jhelum) nehrine kadar ulaştı; fakat askerlerinin geri dönme arzusu karşısında daha ileri gidemedi. Bu seferin ardından burada kurulan koloniler Batı Asya ile ticaret ve haberleşme sağlayarak önemli siyasî sonuçlar elde ettiler; ayrıca ileride İslâm kültürünü de etkileyecek olan Doğu Helenizmi'ni başlattılar. İskender'in çekilmesinden sonra, onun Pers İmparatorluğu'nu yıkmasıyla kuzeyde ortaya çıkan otorite boşluğundan yararlanan Çandragupta adlı bir prens milâttan önce 321'de Maurya Krallığı'nı kurdu ve Magadha Krallığı'nı yıkarak kısa zamanda Kuzey ve Orta Hindistan'ın denetimini eline geçirdi. Üçüncü hükümdar Aşoka ise (m.ö. 273-237) bu krallığı bir imparatorluk haline getirdi ve Dekken'in güneyi hariç bütün alt kıtayı idaresi altına aldı. Fakat İmparator Aşoka'nın ölümüyle dağılmaya başlayan devlet milâttan önce 185'te tamamen yok oldu.

Maurya İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla ortaya yeniden çok sayıda küçük devlet

çıktı ve bu durum milâttan sonra IV. yüzyıla kadar devam etti. Bu devletlerin en önemlileri Ganj vadisi ve Orta Hindistan'da Sungalar (m.ö. 185-73), Kuzey Dekken'de Satavahanalar (m.ö. 185-m.s. 225), Kuzey Hindistan'da Hint-Grek kökenli krallıklar (m.ö. II-I. yüzyıllar), Batı Hindistan'da Sakalar (m.ö. I-m.s. I. yüzyıllar) ve ülkede Budizm'in kuvvetlenmesine öncülük eden Kuşanlar'dır (78-248). Kuzey Hindistan'ın tekrar güçlü bir devletin hâkimiyeti altında birleşmesi Gupta hânedanı ile gerçekleşti. 330-540 yılları arasında hüküm süren Gupta İmparatorluğu zamanında eski Hint medeniyeti en yüksek seviyesine ulaştı; Brahmanizm de bu devletle daha önceki gücüne kavuştu. VI. yüzyılın başlarından itibaren ülke kuzeyden gelen Akhunlar'ın (Eftalit) saldırılarına mâruz kaldı ve Gupta İmparatorluğu iç isyanların da etkisiyle 540'ta yıkıldı. Arkasından bu topraklarda birçok bağımsız devlet doğdu ve Hindistan bir kere daha siyasî birliğini kaybetti. Ülkede siyasî birliği bu defa Thanesvar Kralı Harşa (606-647) sağladı. Hemen hemen Orta ve Kuzey Hindistan'ın tamamını

hâkimiyetine alarak bir imparatorluk kuran Harşa önceleri Hinduizm'in, sonraları da Budizm'in etkisinde kaldı. Harşa'dan sonra alt kıta yine birçok bölgesel krallığa ayrıldı. Kuzey Hindistan, Orissa, Dekken, Tamil Nadu ve Kerala bölgelerinde kurulan bazı krallıklar birkaç yüzyıl varlıklarını sürdürdüler. Bunlardan özellikle Güney Hindistan'da VI. yüzyılda ortaya çıkan Pallava ve Çalukya krallıkları uzun süre güçlü birer devlet olarak hükümranlıklarını korudular. X. yüzyıldan itibaren Hindistan Orta Asya'dan gelen Türkler'le Afganlar'ın akınlarına uğramaya başladı. Ülkedeki bölünmüşlük ve krallıklar arasındaki kavgalar da istilâcıların kolaylıkla tutunmasına zemin hazırladı.

İslâmiyet Hindistan alt kıtasına 92-93 (710-711) yıllarında Muhammed b. Kāsım es-Sekafî kumandasındaki Arap kuvvetleri tarafından Sind bölgesinin fethiyle girmiş ve İndus vadisindeki Mültan'a kadar ulaşmıştır. Bu bakımdan IV. (X.) yüzyılın sonlarına doğru başlayan Gazneli akınları Hindistan'daki İslâm fetihleri açısından yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Gazneli Mahmud buraya on yedi sefer düzenleyerek pek çok şehri ele geçirdi. Ancak Lahor dışında fethedilen bölgelerde kalıcı bir yerleşim düşünülmemiş, bununla beraber İslâmiyet'in yayılması için zemin hazırlanmıştır. V. (XI.) yüzyıl boyunca sadece Lahor'a Orta Asya ve İran'dan çok sayıda ilim adamı ve mutasavvıf gelerek yerleşmiştir. Gazneliler Pencap'ta İslâm dinine güçlü bir dayanak noktası sağlamış ve böylece daha sonraki fetihleri kolaylaştırmışlardır. İslâm'ın Hindistan'ın başka bölgelerine yayılması, VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısında Gurlular'ın Gazne'ye hâkim olmalarından sonra başladı. Hârizmşahlar'ın baskısıyla karşılaşan Gurlu Sultanı Gıyâseddin Muhammed b. Sâm ve arkasından ilk olarak Gazne'nin idaresini verdiği kardeşi Muizzüddin Muhammed b. Sâm Hindistan'a yöneldiler. Muizzüddin Muhammed 1186'da Lahor'u zaptederek Hindistan'daki Gazneli hâkimiyetine son verdi; 1193'te de Racpûtlar'ı yenip Aligarh ve Ecmîr'e kadar olan bölgeyi ele geçirdi. Daha sonra kumandanlarından Kutbüddin Aybeg birkaç yıl içerisinde Kuhram, Sâmâne, Bedâûn, Kannevc, Gevâliyâr ve Kālincâr gibi yerleri, onun adına hareket eden İhtiyârüddin Muhammed Bahtiyâr Halacî de Bihâr ve Bengal'deki bazı bölgeleri fethettiler. Bu şekilde Leknevtî Halacîleri'nin temeli atılmış oldu (1202). VII. (XIII.) yüzyılın başlarında Hindistan valiliğine tayin edilen Kutbüddin Aybeg, 1206'da Gurlu Sultanı Muizzüddin'in vefatı üzerine Lahor'da bağımsızlığını ilân ederek Delhi

Sultanlığı'nı kurdu (1206); Gurlu Sultanı Gıyâseddin Mahmûd da bu durumu onayladı ve ona sultan unvanını verdi. Ancak Delhi Sultanlığı'nın gerçek anlamda kurucusu Kutbüddin Aybeg'in damadı ve halefi Şemseddin İltutmış'tır (1211-1236). Kutbüddin Aybeg'in ölümünden sonra tahtta hak iddia eden vârislerini saf dışı bırakıp sultanlığa hâkim olan İltutmış, Pencap'tan Bihâr'a ve Keşmir'den Orta Hint yaylasına kadar uzanan toprakları ele geçirerek hâkimiyetini güçlendirdi. 1229'da Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh'tan menşur ve hil'at alarak meşruiyetini tasdik ettirdi.

İltutmış'ın 1236'da vefatıyla siyasî bir kargaşa başladı ve bu durum 1266'da Gıyâseddin Balaban Han'ın tahta geçmesine kadar sürdü. Daha sonra kumandanlardan Celâleddin Fîrûz Şah Halacî, Delhi Memlük Sultanı Muizzüddin Keykubad'ı öldürüp iktidarı ele geçirdi ve Delhi Halacîleri dönemini başlattı (1290); ancak Celâleddin Fîrûz Şah da 1296'da yeğeni Alâeddin tarafından öldürüldü. Böylece tahta çıkan Alâeddin, beş yıl kadar süren bir askerî hareketle Güney Hindistan'ın bazı bölgelerini sultanlığın sınırları içerisine kattı. Alâeddin'in 1316'da ölümünden sonra kısa süren bir kargaşa döneminin ardından Kutbüddin Mübârek Halacî sultan ilân edildi. Onun da bir saray darbesiyle öldürülmesinden sonra (1320) baş gösteren karışıklıklar sırasında kumandanlardan Gıyâseddin Tuğluk duruma hâkim oldu ve Delhi Sultanlığı'nda Tuğluklular dönemi başladı. Hindistan'ın Leknevtî, Delhi ve Mâlvâ bölgelerinde hüküm süren Halacîler buralarda kültür, sanat ve edebiyat alanında önemli izler bıraktılar. Tuğluklu sultanları sınırları genişletmeye muvaffak oldular. Ancak çok genişlemiş bulunan topraklardaki hâkimiyetleri gittikçe zayıflamaya başladı ve isyanlar neticesinde Vicayanagar ve Mandıra racalıkları ile Behmenî Sultanlığı kuruldu. Dördüncü hükümdar Fîrûz Şah Tuğluk'tan sonra taht kavgaları ve kargaşa dönemi başladı; bu arada Mâlvâ, Gucerât ve Cavnpûr valileri bağımsızlıklarını ilân ederken Delhi de Timur'un istilâsına uğradı (1398). Tuğluklular'ın yıkılmasından sonra Mültan Valisi Seyyid Hızır Han Delhi'yi ele geçirerek Seyyidler hânedanı dönemini (1414-1451) başlattı. Ancak bu dönemde de istikrarsızlık sürdü ve 1451'de burayı alan Sirhind Valisi Behlûl-i Lûdî (1451-1489) Lûdîler hânedanını kurdu. Lûdîler döneminde uygulanan katı politikalar sonucunda Delhi Sultanlığı eski gücüne tekrar kavuştu; özellikle İskenderi Lûdî zamanında (1489-1517) yeni fetihler gerçekleştirildi. İbrâhîm-i Lûdî dönemi ise (1517-1526) genellikle iç kargaşalıklara sahne oldu. 1526'da Bâbür'ün İbrâhîm-i Lûdî'yi

mağlûp etmesiyle Delhi Sultanlığı sona erdi ve Bâbürlü İmparatorluğu'nun temelleri atıldı.

Delhi Sultanlığı Hindistan tarihini çok etkilemiş ve önemli sosyal, ekonomik, siyasî değişikliklere yol açmıştır. Ülkedeki pek çok mahallî devletçik ortadan kaldırılarak merkezî idare geleneği geliştirilmiş, başta Delhi olmak üzere şehirler mimari eserleriyle süslenmiş, bu arada Moğol istilâsından kaçan âlimlere kucak açılmasıyla ilim ve kültür alanında önemli gelişmeler kaydedilmiş, ticaret hayatı canlanmış ve özellikle Delhi her açıdan zamanın en büyük merkezlerinden biri haline gelip milletlerarası bir hüviyet kazanmıştır.

1347'de Delhi Sultanlığı'ndan ayrılıp bağımsızlığını ilân eden Alâeddin Hasan Behmen Şah (1347-1358) Dekken'de Behmenî Sultanlığı'nı kurdu. Behmenîler kısa zamanda sınırlarını genişletip idarî sistemlerini yerleştirdiler. Alâeddin'den sonra tahta geçen I. Muhammed Şah zamanında (1358-1375) Varangal ve Vicayanagar racalıklarına karşı üstünlük sağlandı.

Behmenî sarayında I. Muhammed Şah'tan sonra kısa bir müddet karışıklık yaşandı; bu arada Vicayanagar racalığı tekrar güçlendi ve ülke ancak II. Muhammed Şah'ın (1378-1397) duruma hâkim olmasıyla düzene girdi. Tâceddin Fîrûz döneminde de (1397-1422) istikrar korundu; Horihara ve Gondvana racalıkları ile yapılan mücadeleler başarıyla sonuçlandı ve ülkede İslâmiyet'in yayılması için faaliyet gösterildi. I. Ahmed (1422-1436) Telingana topraklarının büyük kısmını zaptetti. Fakat ondan sonra tahta çıkan II. Ahmed zamanında (1436-1458) saray içinde nüfuz mücadelesi baş gösterdi. Onun oğlu Alâeddin Hümâyun (1458-1461) bu zaafı giderebilmek için sert bir politika takip ettiyse de başarılı olamadı. 1461'de tahta geçen III. Ahmed'in yaşının küçüklüğü sebebiyle idare vezir Mahmûd-ı Gâvân'a bırakıldı. Onun 1481'e kadar devam eden niyâbeti sırasında Behmenî Sultanlığı en geniş sınırlarına ulaştı; idarede istikrar ve otorite sağlandı. Mahmûd-ı Gâvân'ın ölümünden (1481) sonra düzen tekrar bozulmaya başladı ve kısa sürede devlet çözülerek Berâr'da İmâdşâhîler, Bîder'de Berîdşâhîler, Bîcâpûr'da Âdilşâhîler, önce Kuzey ve Batı Maharaştra'da, daha sonra Ahmednagar'da Nizamşâhîler ve Golkonda'da Kutubşâhîler hânedanları kuruldu. Bengal'de Bengal Sultanlığı, Keşmir'de Keşmir Sultanlığı, Gucerât'ta Gucerât Sultanlığı, Cavnpûr'da Şarkî Sultanlığı,

Mâlvâ'da Mâlvâ Sultanlığı ve Kandeş'te Fârûkīler, Bâbürlüler öncesi Hindistan'da hüküm süren önemli devletler arasında yer alır.

Bâbürlüler'in kurucusu Bâbür, 1494'te Timur'un torunlarından olan babası Ömer Şeyh Mirza'nın ölümüyle küçük Fergana Sultanlığı'nın başına geçmişti. Büyük askerî yeteneğe sahip bulunan Bâbür ilk önce Kâbil'i ele geçirmeyi planladı ve 1504'te amacına ulaşarak burayı merkez yaptı. Arkasından Safevîler'le iş birliğine gidip Semerkant'a hâkim oldu. Daha sonra dikkatini Hindistan'a yöneltti ve ilk seferini 1519'da gerçekleştirerek Pencap bölgesinin bir kısmını zaptetti. Bu dönemde Hindistan'da Delhi sultanlarından İbrâhîm-i Lûdî hüküm sürmekteydi. Bâbür Hindistan'da iken Özbekler'in Kâbil'e saldırdığını öğrendi ve geri döndü. Ancak 1525'te Lûdîler'in muhalifleri tarafından tekrar Hindistan'a davet edildi. 100.000 kişilik bir ordu ile İbrâhîm-i Lûdî'nin üzerine yürüdü ve 21 Nisan 1526'da Panipat zaferini kazanarak Hindistan'a yerleşti. Bu zaferden sonra hâkimiyet alanını yavaş yavaş genişletti ve kısa sürede Kandehar'dan Bengal'e kadar olan toprakları ele geçirdi. Bâbür'ün 1530'da ölümünden sonra oğlu Hümâyun tahta geçti; ancak kardeşlerinin başlattığı taht kavgalarını bastırmak için bir hayli uğraşmak zorunda kaldı. Bu sırada Sûrîler'den Şîr Şah Sûr, Ganj boyunca nüfuzunu yaydığı gibi Benâres'i de topraklarına kattı. Hümâyun 1539'da Çavsa'da, ertesi yıl da Kannevc yakınlarında Şîr Şah Sûr'a yenildi ve Agra ile Delhi'yi boşaltarak Lahor'a çekildi. Ancak daha sonra burayı da terketmek zorunda kaldı ve Safevîler'e sığındı (1544). Bâbürlüler varlıklarını bir müddet sürgünde devam ettirdiler. Bu süre içerisinde Hümâyun bir taraftan yine kardeşleriyle uğraşırken bir taraftan da gücünü toplamaya çalıştı ve nihayet 1555'te Hindistan'a geri dönerek Sûrîler'den önce Lahor'u, arkasından da Delhi ve Agra'yı geri aldı; böylece devletini ihya etti. Altı ay sonra ölünce de yerine oğlu Ekber Şah geçti.

Ekber Şah, Câypûr Racası Bhar Mel'in itaatini sağlayarak kızı ile evlendi ve bu şekilde bölgede güçlü bir konumda olan Racpûtlar'ın akrabalığı sayesinde kudretini arttırdı. Daha sonra sınırlarını genişletmeye başlayan Ekber Şah, XVII. yüzyılın sonuna kadar bütün Hindistan'ı Bâbürlü hâkimiyeti altına almayı başardı. Bundan dolayı Bâbürlü Devleti'nin gerçek kurucusu Ekber Şah kabul edilir. Sadece büyük bir fâtih değil aynı zamanda iyi bir idareci olan Ekber Şah, kendine has din anlayışı ile de Bâbürlü

tarihinde iz bırakmıştır. Onun ölümünden sonra yerine geçen oğlu Cihangir komşu müslüman devletlerle diplomatik ilişkileri geliştirerek Safevîler ve Şeybânîler'le yeni dostluklar kurdu. Bu arada bölgedeki Portekizliler'le İngilizler'e ticarî imtiyazlar tanıdı ve böylece Bâbürlü ülkesinin Batı dünyasında duyulmasını, pek çok şehrinin Avrupalılar'ın mal alıp sattıkları birer ticaret merkezi haline gelmesini sağladı.

Cihangir'den sonra Bâbürlü tahtına geçen Şah Cihan'ın saltanatının ilk yılları taht kavgaları ve isyanlarla geçti. Şah Cihan iç düzeni sağladıktan sonra devletin sınırlarını özellikle kuzeybatıda Kandehar dahil olmak üzere Belh'e kadar genişletti. Ancak bu devrin asıl önemi gelişen Hint-Türk mimari üslûbundan gelmektedir. Bu üslûbun doruk noktasını teşkil eden Tac Mahal hem sanat hem de estetik bakımdan büyüleyici bir güzelliğe sahiptir. Aynı şekilde Delhi'deki Lâl Kale ve Cuma Camii de bu dönemin ihtişamını yansıtan en önemli eserler arasında yer alır.

1658'de tahta çıkan Evrengzîb, saltanatının başlarında ülke içinde istikrarı temin etmek için siyasî ve idarî meselelerle uğraştı; daha sonra da hâkimiyetini genişletmekle meşgul oldu. Afganistan sınırlarındaki kabilelerin isyanı uzun zaman aldı. 1678'de bozulan Bâbürlü-Racpût ilişkileri savaşa dönüştü ve ancak 1681'de uzlaşma sağlanabildi. Bu arada Dekken'de Maratalar'ın reisi Şîvâcî, bölgedeki Bâbürlü hâkimiyetine karşı büyük bir tehdit unsuru haline geldi. Şîvâcî ile antlaşma yapılmasına rağmen barış sağlanamadı ve Marata saldırıları devam etti. 1707'de ölen Evrengzîb'in zamanında Bâbürlüler en parlak devirlerini yaşamış ve büyük devlet vasfını kazanmışlardır. Evrengzîb İslâm'a sıkı sıkıya bağlı samimi bir müslüman olmasıyla, hak ve adaleti uygulaması ile tanınmış bir sultandı.

Evrengzîb'in ölümüyle tekrar baş gösteren taht kavgaları kısa sürede devleti sarsmaya başladı ve Şah Âlem I. Bahadır Şah'tan (1707-1712) itibaren istikrar iyice bozuldu. Devletin kaynakları dağıldı ve merkezî hükümet üzerinde etkili olan pek çok yeni güç ortaya çıktı. Bâbürlü toprakları Nâsırüddin Muhammed zamanında 1739'da Nâdir Şah'ın işgaline uğradı; Sind, Kâbil ve Pencap'ın batı kısmı kaybedildi. Ardından Afgan Sultanı Ahmed Şah Dürrânî ülkeyi işgal etti. Bundan sonra Hindistan'da güç mücadelesi Afganlar'la Maratalar, Catlar ve Sihler arasında yaşanmaya

başlandı. XVIII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ülke neredeyse tamamen bu güçler arasında paylaşılmış, Bâbürlü hâkimiyeti Orta ve Kuzey Hindistan'da çok zayıf hale gelmişti. Bu andan itibaren alt kıtaya yeni ve daha kuvvetli bir faktör, İngiliz sömürgeciliği ulaştı. Bu sırada Hindistan'da bağımsız birer devlet gibi hareket eden pek çok racalık ve sultanlık ortaya çıktı. Küçük devletler arasındaki rekabet, iki asırdan beri alt kıtayla ilgilenen Avrupalılar'ın sağlam bir biçimde buraya yerleşmelerine imkân tanıdı.

Hindistan'a ilk defa XV. yüzyılın sonunda Portekizliler ulaştı. Vasco de Gama 1498'de Kalikütʼe vardı; Pedro Alvarez Cabral 1500'den itibaren burada ticaret yapmaya başladı. 1510'da Albuquerque batı sahillerindeki Goa Limanı'nı alarak bir koloni kurdu. Böylece baharat ticaretine hâkim olan Portekizliler çok geçmeden katı bir hıristiyanlaştırma faaliyetine giriştiler; fakat bu onların yayılmasını

önledi. XVII. yüzyıldan itibaren Hollandalı ve İngiliz tüccarlar da Hindistan'a ilgi duydular. Hollandalılar daha çok Doğu Hint adalarına yönelirken İngilizler 1612'de Bâbürlüler'den izin alarak Sûret'te bir ticarî üs kurdular. Daha sonra kıyı şeridinde Hugly, Masulipatam, Madras ve Bombay şehirleri de ticarî merkezler olarak değerlendirildi. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngilizler'in ticarî menfaatlerini silâhla koruma yönündeki teşebbüsleri tepkiyle karşılandı. Bunun üzerine İngiliz Doğu Hindistan Şirketi Bombay, Madras ve Kalküta'yı tahkim ederek bağımsız ticaret merkezleri oluşturdu. Bu arada Hindistan'da İngiliz-Fransız rekabeti başladı. Bu rekabette kazançlı çıkarak bölgedeki Fransız varlığını büyük ölçüde ortadan kaldıran İngilizler, XVIII. yüzyıl ortalarına gelindiğinde ülkenin siyasî ve idarî yönetiminde söz sahibi oldular. 1757'den itibaren Bengal'in idarî ve malî yönetimi tamamen İngilizler'in eline geçti. 1772'den sonra Bengal valiliğine tayin edilen Warren Harting'e, İngiltere hükümeti tarafından aynı zamanda Hindistan'daki bütün İngiliz ticaret ve yerleşim merkezlerini denetleme yetkisi verildi. 1784'te ise İngiliz hükümeti Hindistan'a doğrudan müdahale imkânı veren bir kanunu yürürlüğe koydu. Bu dönemde ortaya çıkan küçük devletlerle iyi ilişkiler kurmaya çalışan İngilizler, bunların arasındaki rekabetten de faydalanarak etki alanlarını genişletmeye çalıştılar. 1790'dan itibaren Güney Hindistan'da tekrar beliren Fransız tehdidi İngilizler'i yayılmacı bir siyasete

yöneltti. Haydarâbâd Nizamlığı İngiliz himayesini kabul etmeye zorlanırken Meysûr Sultanlığı savaş alanlarında mağlûp edilerek ortadan kaldırıldı.

İngilizler XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Hindistan'ın kuzeyine yöneldiler ve Sihler, Maratalar, Racpûtlar'la çeşitli anlaşmalar yaparak alt kıtanın büyük kısmının kontrolünü ele geçirdiler. Daha sonraki otuz yıl içerisinde Sind, Keşmir, Asam, Peşâver, Satara, Cihansi ve Magpûr bölgelerinin de ilhakı tamamlanarak bütün Hindistan fiilen İngiliz hâkimiyeti altına alındı. 1857'de Bengal ordusundaki sipahilerin ayaklanması kısa sürede başka bölgelere de yayıldı ve Bâbürlü Sultanı II. Bahadır Şah'ın sembolik liderliği etrafında gelişen Hindû ve müslümanların birlikte hareketiyle İngiliz hâkimiyetine karşı genel bir ayaklanmaya dönüştü. Özellikle Delhi, Kanpûr ve Leknev bölgelerinde şiddetli çarpışmalar cereyan etti. Ancak kısa bir müddet sonra İngiliz ordusu ayaklanmayı kanlı bir şekilde bastırdı. Bu olayın ardından İngilizler'in uyguladığı katı siyasetle binlerce insan öldürüldü veya sürgüne gönderildi. Ayaklanmanın bastırılmasından sonra İngiliz Parlamentosu'nda çıkarılan Hindistan İdare Kanunu ile (2 Ağustos 1858) İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin yetkileri ortadan kaldırılarak ülke yönetimi doğrudan Londra'ya bağlandı ve bu işle sorumlu bir bakanlık kuruldu.

Ayaklanmanın Bâbürlü sultanının etrafında odaklaşması İngilizler'i daha çok müslümanlar üzerine yönelterek onların siyasî ve ekonomik güçlerini tamamen yok etmelerine yol açtı. Esasen 1835'ten itibaren pek çok bölgede resmî dil Farsça'nın yerine İngilizce'nin ikame edilmesi müslümanların kültürel ve idarî etkinliklerini ortadan kaldırmıştı. Hindûlar için sadece bir değişiklik olmaktan öteye gitmeyen bu gelişmeler, müslümanlar için asırlardır sahip bulundukları hâkim millet imtiyazlarının kaybedilmesi demekti. Çoğunluğu Hindûlar'ın oluşturduğu ülkede İngiliz hâkimiyeti altında yaşamak zorunda kalmanın getirdiği çeşitli sıkıntıların yanı sıra hayatlarını müstakil bir toplum olarak sürdürebilmelerinin de tehlikeye düşmesi müslüman liderleri yeni arayışlara sevketti. Nevvâb Abdüllatif, Emîr Ali ve Seyyid Ahmed Han gibi önde gelen isimler, kurdukları cemiyetler vasıtasıyla müslümanlarla İngilizler'i karşılıklı güven içinde bir araya getirmeye çalıştılar. Özellikle eğitim alanındaki faaliyetleriyle müslümanların geri kalmışlığına çare arayan bu önderler, 1857

tecrübesinden sonra Hindistan'da varlıklarını koruyabilmenin ancak İngiliz hâkimiyetini kabullenip onlarla uzlaşmakla mümkün olacağına inanıyorlardı. Müslümanların büyük çoğunluğu 1885'te kurulan Hindistan Kongre Partisi'ni benimsemedi ve onu Hindû milliyetçiliğinin organı kabul etti. Özellikle Seyyid Ahmed Han, başta Aligarh okulu olmak üzere kurduğu Batı tarzı eğitim müesseseleriyle modernist bir İslâm anlayışı ortaya koydu ve Hindûlar'dan çok İngilizler'le iş birliği yapılması gerektiğini savundu. Diyûbend ve Birîlvî gibi geleneksel medrese eğitimi veren mektepler, daha çok içe kapanmayı tercih ederek modernist yaklaşımlara ve İngilizler'le iş birliği anlayışına iltifat etmediler. Gelişen Hindû milliyetçiliği, Hindû-müslüman çatışmaları, zor ekonomik şartlar ve İngiliz yönetiminin tesirleri müslümanlar arasında, ayrı bir siyasî teşkilât kurarak hakların korunması gerektiği düşüncesini doğurdu. Müslümanların yönetimde bağımsız olarak temsil edilmesi yönündeki istekleri sonucunda İngiliz hükümetinin 1905'te Bengal'de bir müslüman bölgesi oluşturmaya rızâ göstermesi Hindûlar'ın şiddetli tepkisine yol açtı. Bunun üzerine müslümanlar Aralık 1906'da Hindistan Müslümanları Birliği'ni kurdular; hemen arkasından da Aligarh gibi Batı tipi modern eğitim kurumlarının mezunları arasında gelişen panislâmcı duygular yeni partinin genel havasında etkili olmaya başladı. Artık partinin ve müslümanların en önemli gündemini İslâm âleminde yaşanan gelişmeler, özellikle Osmanlılar'ın durumu, 1909'da II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi, Trablusgarp ve Balkan savaşları gibi konular oluşturuyordu. Bu gelişmelerin yanı sıra İngilizler'in Bengal'de müslümanlara tanınmış olan bağımsızlık imtiyazını 1911'de iptal etmeleri ve 1913'te Kanpûr'da yol

genişletme amacıyla bir camiyi kısmen yıkmalarına karşı çıkan halka ateş açmaları müslümanların İngiliz yönetiminden uzaklaşması sonucunu doğurdu.

I. Dünya Savaşı'nın başlaması ve Osmanlı Devleti'nin İngiltere karşısında savaşa girmesi yeni bir durum ortaya çıkardı. Müslüman Hindistan basını Osmanlılar'dan yana bir tavır takındı. Bunun üzerine İngiliz yönetimi, halkı galeyana getirebilecek toplum önderlerini sürgün veya hapis yoluyla devre dışı bıraktı; basına da sansür uyguladı. İngilizler'in bu sert politikası Hindû ve müslümanları ortak hareket etmeye yöneltti; hatta partilerin genel kurulları dahi birlikte yapılmaya başlandı. İngiliz hükümeti, I. Dünya

Şavaşı sürerken müslümanların tepkisini yumuşatmak üzere Osmanlı Devleti, halife ve mukaddes toprakların durumlarında bir değişiklik olmayacağı yönünde teminat verdi. Ancak savaştan sonra verilen sözler tutulmayınca müslümanlar, Hindûlar'dan da gelen destekle İngiliz hükümetine baskı yapmak için Hindistan Hilâfet Hareketi'ni kurdular. Hareket Hindistan'da ve Avrupa'da yoğun faaliyet göstermekle birlikte amacına ulaşamadı. Bu arada toplumsal çatışmalar tekrar şiddetlendi. Türkiye'de hilâfetin kaldırılması (1924) hem Hindistan Hilâfet Hareketi'nin çökmesine, hem de daha geniş serbestiyet için faaliyet gösteren Hindû-müslüman iş birliğinin sona ermesine yol açtı ve böylece bağımsızlık temayüllerin yoğunlaştığı yeni bir döneme girildi. Muhammed Ali Cinnah ve Mevlânâ Muhammed Ali gibi önderler, müslümanlar arasında müstakil bir vatan arayışını dile getiren kişiler olarak anayasal çerçeve hazırlığını başlattılar.

1928'de Kongre Partisi'nin ilân ettiği müstakbel Hindistan anayasası taslağı Hindûlar'la müslümanlar arasında yeni tartışmalar doğurdu ve Müslümanlar Birliği de bir taslak hazırlayarak kendi görüşlerinde ısrar etti. Kongre Partisi bütün vatandaşların eşit haklara sahip olduğu laik bir anayasa öngörürken müslümanlar, Hindû çoğunluğun bulunduğu ülkede bu sistemin işlemeyeceği gerekçesiyle nüfus yoğunluğuna göre özerk idareler kurulması tezini ortaya attılar. İngiliz hükümeti 1930'dan itibaren Hindistan'ın geleceğiyle ilgili taraflar arasında toplantılar başlattı, fakat bundan bir sonuç çıkmadı. 1935'te İngiliz Parlamentosu'nda dinî ve etnik azınlıkların haklarını teminat altına alan Hindistan İdare Kanunu kabul edildi. Bu durum hem Hindûlar hem müslümanlar tarafından İngiltere'nin ülkeden çekilmeye niyeti olmadığı şeklinde yorumlandı ve tepkiyle karşılandı. 1937'de yapılan seçimlerden sonra Kongre Partisi Müslümanlar Birliği ile koalisyon yapmayı reddederek kabineye girecek müslüman milletvekillerinin partilerinden ayrılmasını şart koştu. Ancak bu dayatma, Müslümanlar Birliği'nin daha da güçlenip Hindistan müslümanlarının yegâne siyasî temsilcisi haline gelmesini sağladı. Gelişmeler, İngilizler'in çekilmesinden sonra müslümanları nelerin beklediği hususunda fikir veriyor, bu arada Hindû-müslüman gerginliği de tırmanmaya devam ediyordu. Bu şartlarda Hindû çoğunluğun arasında barış içinde yaşamanın mümkün olamayacağı görüşü kuvvet kazandı ve ayrı bir müslüman ülkesi kurma fikri tekrar canlandı. Bu arada II. Dünya Savaşı'nda yapılacak

fedakârlık karşılığında İngiltere’nin Hindistan’dan çekilmesini isteyen kongre hükümeti teklifinin reddi üzerine 1939’da istifa etti.

Müslümanlar Birliği 1940’ta yaptığı Lahor toplantısında ilk defa Pakistan adını gündeme getirdi. Cambridge’te öğrenim gören bir grup müslüman öğrencinin formüle ettiği isim Pencap, Afgan, Keşmir, Sind kelimelerinin baş harfleri ile Belûcistan kelimesinin son ekinden meydana getirilmişti. Lahor tasarısı, müslümanların çoğunlukta bulunduğu bölgelerin bağımsız bir devlet çatısı altında birleşmesini öngörüyordu. O günden 1947’ye kadar Hindistan’ın bölünmesi taraflar arasındaki tartışmalarda gündemin en önemli meselesini oluşturdu; lehte ve aleyhte pek çok çalışma, rapor, kitap ve makale hazırlandı. Kongre Partisi uzun süre bu fikre şiddetle karşı çıkmasına rağmen 1942’den sonra bağımsız Hindistan’da herhangi bir coğrafî bölge halkının kendi isteği dışında yaşamaya zorlanamayacağını kabul etti. II. Dünya Savaşı’nın sona ermesiyle 1945’te yapılan seçimlerde Müslümanlar Birliği Partisi müslümanlara ayrılan 495 sandalyeden 467’sini alarak büyük bir güç kazandı. Bu sırada İngiltere’de iktidara gelen İşçi Partisi hükümeti Hindistan’dan çekilmeyi ciddi biçimde planlamaya başladı. 1946’da gönderilen İngiliz heyetinin öne sürdüğü federatif çözüm önceleri kabul edilebilir göründüyse de Hindûlar’ın bu kabulün geçici olması yolundaki ısrarları müslümanların gelecek hakkındaki endişelerini arttırdı ve sonuçta tek çıkar yolun bağımsız ayrı devlet olduğuna karar verildi. Kongre Partisi’nin direnmesine rağmen İngiltere de bu fikri kabullenmek zorunda kaldı. Bu arada meydana gelen çatışmalar ve katliamlar da değişikliklerin bir an önce yapılması gerektiğini ortaya çıkardı. Son İngiliz genel valisi Lord Mountbatten 3 Haziran 1947’de İngiltere’nin çekilmesi, alt kıtanın bölünmesi ve Hindistan Devleti’nin batısı ile doğusunu içine alacak iki bölgeli Pakistan’ın kurulmasını öngören planını açıkladı. Bu plan Hindûlar ve müslümanlar tarafından kabul edildi; 18 Temmuz 1947’de İngiliz Parlamentosu durumu onayladı ve plan 14 Ağustos 1947’de fiilen uygulamaya konuldu. Muhammed Ali Cinnah, bağımsız Pakistan’ın ilk devlet başkanı sıfatıyla gelişmelerde rol aldı. Ebü’l-Kelâm Âzâd gibi bazı isimlerin önderliğindeki bir kısım müslümanlar, bağımsız Pakistan’ın Hindistan’ın tamamını kaybetmek olacağı gerekçesiyle Müslümanlar Birliği’ni desteklemediler. Bölünmenin ardından iki taraflı büyük bir göç hareketi başladı ve bu arada katliamlar da sürdü. Bu durum, özellikle yeni devlet Pakistan için daha başlangıçta bir

felâket teşkil etti. Hindistan ise bundan İngiliz hükümet geleneği ve kurumlarını devraldığı için daha az etkilendi. Yine Pakistan'ın arada Hindistan'ın bulunduğu iki bölgeli bir devlet olması, sınır güvenliği gibi daha önce öngörülmeyen çeşitli yeni sıkıntıları ortaya çıkardı. Doğuda ve batıda yer alan iki bölge arasındaki etnik ve kültürel farklılıklar da birliğin ne kadar zor yürüyeceğini gösteriyordu. Nitekim bu birlik ancak yirmi dört yıl sürdü ve Doğu Pakistan kanlı bir iç savaşın ardından 1971'de Bengladeş adıyla bağımsızlığını ilân etti.

Bölünme sırasında alt kıtada yer alan iç işlerinde serbest, dış işlerinde İngiliz yönetimine bağlı 500 kadar irili ufaklı nizamlık, nevvâblık, racalık, prenslik ve krallık Hindistan ve Pakistan'dan dilediklerine katılmakta veya bağımsızlığı seçmekte serbest bırakıldılar. Bunların büyük çoğunluğu Hindistan'a katılırken Cûnâgarh Pakistan'ı, Haydarâbâd bağımsızlığı seçti; Keşmir ise Pakistan'la bir ön anlaşma yaparak bir müddet beklemeyi tercih etti. Ancak Hindistan kısa bir süre sonra Cûnâgarh ve Haydarâbâd'ı işgal edip kendisine bağladı. Halkının çoğunluğu müslüman olduğu halde idaresi Hindûlar'ın elinde bulunan Keşmir'in durumu ise Hindistan ve Pakistan arasında daha başlangıçta probleme dönüştü. Hindistan ordularının 1948'de Keşmir'e girmesi üzerine Pakistan tepki gösterdi ve mevziî savaşlar

başladı; bu sürede yaklaşık 200.000 kişi hayatını kaybetti. Birleşmiş Milletler'in müdahalesi sonucunda ateşkes sağlandı ve Keşmir fiilen Hindistan ile Pakistan arasında ikiye ayrıldı; ancak büyük bir kısmı Hindistan'ın işgalinde kaldı. Öte yandan Birleşmiş Milletler'in çözüme yönelik önerileri arasında yer alan halk oylaması Hindistan tarafından bir türlü uygulanmadığı için Keşmir meselesi çözüme kavuşturulamadı. Günümüzde Keşmir, Hindistan'ın sıkıyönetimi altında dışa kapalı ve bağımsızlık isteyen halkın hükümet güçleriyle sürekli biçimde çatıştığı bir bölgedir.

Hindistan'ın ilk başbakanı Jawaharlal Nehru ölümüne (1964) kadar bu görevini sürdürdü ve laik, demokratik ve parlamenter bir yönetim oluşturmaya çalıştı. 1965'te başbakanlığa Lal Bahadır Shastri seçildi ve aynı yıl Pakistan ile Keşmir konusunda kısa süreli yeni bir savaş oldu. Bu sırada Shastri'nin ölümü üzerine yerini Ocak 1966'da Kongre Partisi başkanı Nehru'nun kızı Indira Gandi aldı. Gandi'nin ilk dönem

başbakanlığı Mart 1977'ye kadar sürdü; bu dönemde Pakistan'la savaş (1971), 1974'te ilk atom bombasının patlatılması ve aynı yıl içerisinde Sikkim Prensliği'nin bir eyalet olarak ülkeye katılması gibi önemli olaylar meydana geldi. Ancak bu arada Indira Gandi'ye karşı çok kuvvetli bir muhalefet oluştu ve Kongre Partisi 1977 seçimlerini kaybetti; Janata Partisi lideri Morarji Desai başbakan oldu. Fakat koalisyon hükümetinin başarısızlığı ve toplumsal gerginliklerin ortaya çıkması üzerine istifa etti ve yerine geçici başbakan olarak Çaran Singh tayin edildi; arkasından yapılan erken seçimleri ise tekrar Kongre Partisi kazandı ve Indira Gandi ikinci defa iktidara geldi (Ocak 1980). Indira Gandi'nin ikinci başbakanlığı, 31 Ekim 1984'te ayrılıkçı Sihler'den kendi muhafızlığını yapan iki asker tarafından öldürülmesine kadar sürdü; Aralık 1984 seçimlerinden sonra da yerine oğlu Rajiv Gandi getirildi. Rajiv Gandi partisinin 1989 seçimlerini kazanamaması üzerine istifa etti; Mayıs 1991'de de ayrılıkçı Tamil gerillalarının suikastına kurban gitti. Onun arkasından sırasıyla Vishvanath Pratap Singh, Çandra Şehar, Narasimha Rao ve Deve Gowda başbakan oldular.

Pakistan'ın ayrılmasından sonra Hindistan Devleti'nin hâkimiyetindeki topraklarda kalan müslümanlar 1947'den bugüne kadar çeşitli sıkıntılarla karşılaşmışlardır. Toplumun eğitimli seçkin kısmının hemen tamamı Pakistan'a göç ettiğinden geri kalanlar, ekonomik ve kültürel bakımdan en aşağı seviyede olanları meydana getirmiştir. Ülkenin dinî temeller üzerine kurulan tezlerle bölünmesi, ayrıca Pakistan'la yaşanan ihtilâflar yüzünden Hindistan'da kalan müslümanlar daima potansiyel Pakistan ajanı olarak suçlanıp dışlanmıştır. Bu süreçte gelişen ırkçı Hindû hareketleri de ülkeden İslâm kültürünün izlerini silmeye yönelik kampanyalarla mevcut sıkıntıları arttırmıştır. Bunların en belirgini Aralık 1992'de, Ayodhya şehrinde bulunan Sultan Bâbür'e ait bir caminin eski bir Hindû tapınağının arsası üzerine bina edildiği gerekçesiyle yıkılmasıdır. 1992'den beri binlerce kişinin ölümüyle sonuçlanan toplumsal çatışmalara sebep olan bu olay, Hindistan hükümeti tarafından çözümlenmeyip sürüncemede bırakıldığı için halen hassasiyetini korumaktadır.

1991 verilerine göre nüfusu 844 milyonu bulan Hindistan'da müslümanların oranı % 13'tür. Ekonomik veya kültürel engellerle bu sayıma katılamayanların varlığı da düşünülerek müslümanların sayısının

yaklaşık 110 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu rakam, İslâm âleminde Endonezya'dan sonra ikinci büyük yoğunluğu oluşturmaktadır. Ancak müslümanlar resmî ve özel sektörlerde nüfuslarıyla orantılı biçimde temsil edilmemektedir. Hindistan'da yaşayan müslümanların % 90'ı Sünnî olup çoğunluğu Hanefî, az bir kısmı da Şâfiî'dir (yaklaşık 5 milyon). Şiîler ise genelde Ca'ferî'dir; az sayıdaki İsmâilî (Dâvûdî Bohrâ ve Nizârî Hocalar) güneyde Bombay'da yaşamaktadır. Müslümanlar, ülke içinde azınlık psikolojisi içinde bulunmaları sebebiyle aralarındaki mezhep çatışmalarına son vermiş gibidirler. Sünnî gelenek Diyûbendî ve Birîlvî ekollerinden beslenmektedir. Dinî hayata tesir eden iki önemli hareket ise Cemâat-i İslâmî ve Cemâat-i Teblîğ'dir. Faaliyetleri genellikle Kuzey ve Orta Hindistan'da yoğun olan bu hareketler müslüman toplumun her türlü ihtiyacıyla ilgilenen vakıf anlayışına sahiptirler.

BİBLİYOGRAFYA

H. M. Elliot - J. Dowson, History of India as Told by Its Own Historians, I-VIII, London 1866-77; Kaye-Mallison, History of the Indian Mutiny, V, London 1889; Zambaur, Manuel, s. 279-304; Z. Faruki, Aurangzib and His Times, Bombay 1935; W. W. Hunter, The Indian Musulmans, Calcutta 1945; W. C. Smith, Islam in Modern India, London 1946; Bayur, Hindistan Tarihi, I-III, tür.yer.; J. Nehru, The Discovery of India, Bombay 1960; C. Khaliquzzaman, Pathway to Pakistan, Lahore 1961; K. K. Aziz, Britain and Muslim India, London 1963; M. Malik, Muslim Nationalism in India and Pakistan, Washington 1963; Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford 1964; a.mlf., An Intellectual History of Islam in India, Edinburgh 1969; S. A. Husain, The Destiny of Indian Muslims, Bombay 1965; K. A. Nizami, Studies in Medieval India History and Culture, Allahabad 1966; a.mlf. - M. Habib, A Comprehensive History of India, V, Delhi 1970; D. N. Marshall, Mughals in India, Bombay 1967; H. W. Hodson, The Great Divide, London 1969; M. Ikram, Muslim Civilization, New York 1969; M. Mujeeb, The Indian Muslims, London 1969; I. H. Siddiqui, Some Aspects of Afgan Despotism in India, Aligarh

1969; a.mlf., Islam and Muslims in South Asia: Historical Perspective, Delhi 1987; CHIs., II, 1-97; Riazul Islam, Indo-Persian Relations, Tehran-Lahore 1970; P. Hardy, The Muslims of British India, Cambridge 1972; S. A. A. Rizvi, The Religions and Intellectual History of the Muslims in Akbars Reign, Delhi 1975; a.mlf., The Wonder that Was India, II, London 1987; I. H. Qureshi, The Muslim Community of the Indo Pakistan Subcontinent, Karachi 1977; Ebul Kelam Azad, India Wins Freedom, Delhi 1978; A. M. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden-Köln 1980; Shan Muhammad, The Indian Muslims: A Documentary Record 1900-1947, Meerut-New Delhi 1980, tür.yer.; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, New Delhi 1984; K. Saxena, Muslims and the Indian National Congress, New Delhi 1985; Naimurrahman Farooqi, The Mughals and Ottomans, New Delhi 1989; The Cambridge Encyclopedia of India, Cambridge 1989; Iqbal A. Ansari, The Muslim Situation in India, New Delhi 1989; T. Mahmud, Statute-Law Relating to Muslims in India, New Delhi 1995; M. A. H. Ispahani, Qaide Azam Jinnah, London, ts.; M. A. Matiur Rahman, From Consultation to Confrontation, London, ts.; T. W. Arnold - M. Mujeeb, “Hindistan”, İA, V/1, s. 517-535; J. Burton-Page, “Hind”, EI² (İng.), III, 415, 452.

Azmi Özcan

IV. OSMANLI-HİNDİSTAN MÜNASEBETLERİ

Osmanlılar’ın Hindistan’daki müslüman devletlerle olan ilişkilerinin tarihi XV. yüzyıla kadar gitmektedir. Bu hususta ilk adımı atan, güneydeki Behmenî hânedanından Sultan III. Muhammed Şah’tır (1463-1482). Muhammed Şah, muhtemelen İstanbul’un fethinden sonra ünü bütün İslâm âlemine yayılan Fâtih Sultan Mehmed’e bir mektup yazıp onu tebrik etmiş ve iyi ilişkiler kurmak istediğini bildirmişti. 1527’de Behmenî Sultanlığı’nın çöküşüne kadar karşılıklı elçiler ve mektuplarla devam eden bu ilişkilerin sürdürülmesinde Hâce-i Cihân diye anılan Behmenîler’in ünlü veziri Hoca Mahmûd-ı Gâvân’ın önemli rolü oldu. Mahmûd-ı Gâvân, gönderdiği temsilciler vasıtasıyla Osmanlılar’la doğrudan doğruya ticaret

ilişkileri kurmuş ve Bursa'da bir koloni oluşturmuştur.

Behmenîler'den sonra Gucerât'ta hüküm süren Muzafferî hânedanı da Osmanlılar'la dostluk kurmaya önem verdi. XVI. yüzyılda Gucerât Hükümdarı II. Muzaffer Şah ile Yavuz Sultan Selim arasında karşılıklı mektuplaşmalarla siyasî ilişkiler başlatıldı. Muzaffer Şah, Eylül 1518'de gönderdiği mektupta kazandığı zaferlerden dolayı Yavuz Sultan Selim'i kutladı. Muzefferî Sultanlığı'nın büyük vezirlerinden Diû Valisi Melik Ayaz da Yavuz Sultan Selim'e doğrudan mektup yollayıp ona

halife olarak hitap etti ve Hint Okyanusu'ndaki Portekiz tehdidine karşı yardım istedi. Bu sırada Osmanlılar da ciddi bir şekilde Batı Hindistan'daki Portekiz üslerine yönelik bir hareket düşünüyorlardı. Selman Reis'in bu konudaki lâyihası Portekiz üslerinin durumu, onların Hindistan, Seylan, Malaka ve Sumatra'daki faaliyetleri hakkında bilgi vermektedir. Hatta Osmanlılar'ın Yemen valisi Emîr Mustafa b. Behrâm ve Hoca Sefer'in idare ettiği bir Türk donanması 1531'de Diû'ya gitmiş ve burayı Portekizliler'e karşı savunmuştu. Ardından Gucerât hâkimi Bahadır Şah Gucerâtî, artan Portekiz baskısı üzerine İstanbul'a bir elçi yollayarak yardım talebinde bulundu (1536). Bunun üzerine Hadım Süleyman Paşa idaresindeki bir Osmanlı filosu 1538 Haziranında Süveyş'ten hareket edip Diû'ya kadar ilerledi ve buralardaki Portekiz üslerini top ateşiyle yıprattıktan sonra geri döndü; bu hareket bölgedeki ilk ve son büyük askerî teşebbüstür.

Bâbürlüler'in ilk zamanlarında Osmanlılar'la doğrudan ilişki kurduklarına dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Her ne kadar Bâbür Şah'ın saltanatı sırasında Osmanlı Türkleri'nden bazı askerî uzman ve sanatkârların Hindistan'da görevlendirildiği biliniyorsa da iki devlet arasında diplomatik çerçevede bir irtibat başlatılmadığı anlaşılmaktadır; bunda, iki devletin Türk-İslâm dünyasının liderliği konusunda taşıdığı rekabet duygusunun etkili olduğu sanılmaktadır. Bâbür Şah'ın 1530'da ölümünden sonra yerine geçen Hümâyun Şah zamanında karşılıklı dostluk emareleri görülür. Bâbürlüler'le ilk ciddi ilişkiler, 1555'te Basra'da mahsur kalan Osmanlı donanmasını buradan çıkarmak için Hint kaptanlığına tayin edilen Seydi Ali Reis'in Portekiz donanmasıyla yaptığı çarpışmadan sonra şiddetli fırtınanın tesiriyle Hindistan sularına sürüklenmesi ve Sûret Limanı'na çıkıp daha

sonra Sultan Hümâyun’la görüşmesi sonucunda başladı. Bu görüşmede Seydi Ali Reis Osmanlı elçisi kabul edilerek ilgiyle karşılandı. Ona Osmanlı Devleti hakkında çeşitli sorular soran Hümâyun’un bu sırada Kanûnî Sultan Süleyman için sarfettiği sitayişkâr ifadeler (Mir’âtü’l-memâlik, s. 13 vd.) en azından Osmanlılar’a karşı ön yargılı olmadığını gösterir. Bazı kaynaklar, Hümâyun’un Seydi Ali Reis’le Kanûnî’ye bir mektup yolladığını yazıyorsa da (Farooqi, s.16) Mir’âtü’l-memâlik’te böyle bir bilgi mevcut değildir. Bu durumda Hümâyun’a atfedilen mektubun onun ölümünden sonra tahta geçen Ekber Şah tarafından gönderilmiş olması lâzımdır. Söz konusu mektupta Kanûnî Sultan Süleyman’a zamanın halifesi olarak hitap edilmekte ve dostluk arzulandığı belirtilmektedir. Ancak Ekber Şah’ın daha sonra tavrının değiştiği anlaşılmaktadır. Zira Osmanlılar’ın Sünnîliğin hâmisi olduğu ifade edildikçe bundan rahatsızlık duyduğu ve Dîn-i İlâhî adıyla anılan kendi oluşturduğu inanç sistemine karşı çıkan bir kişiye de “Osmanlı temsilcisi” dediği bilinmektedir. Yine Orta Asya’daki hedeflerine ulaşabilmek için bir ara Safevîler ve Özbekler’le beraber Osmanlılar’a karşı bir ittifak girişiminde bulunduğu, Portekizliler’le de Yemen’e ortak bir saldırı planladığı nakledilmektedir; ancak her iki girişim de gerçekleşmemiştir.

Ekber Şah’ın 1605’te ölümünden sonra yerine geçen Cihangir de Osmanlılar’a karşı bu menfi tavrını devam ettirdi. Asıl adı Selim olduğu halde Yavuz Sultan Selim’den dolayı bu adı kullanmayan Cihangir, Tüzük-i Cihângîrî adlı hâtıratında Ankara Savaşı’nda dedesi Timur’un Osmanlılar’a karşı elde ettiği başarıdan iftiharla bahsederek Bâbürlüler’in daha üstün olduğunu ima etmiştir (s. 144, 145). Bunun yanı sıra, saltanatının ilk yıllarında Şah I. Abbas ile olan dostluğu ve akrabalık bağı sebebiyle Osmanlı-Safevî gerginliklerinde Safevîler’i destekledi; Osmanlılar’ın gönderdiği iki elçilik heyetini de hoş karşılamadı. Ancak bir Bâbürlü toprağı olan Kandehar’ın Safevîler tarafından zaptedilmesi üzerine bu defa onlara karşı Özbek-Osmanlı-Bâbürlü ittifakı kurmaya çalıştı. Fakat IV. Murad’ın olumlu baktığı bu girişim Cihangir’in âni vefatıyla sonuçsuz kaldı.

Cihangir’in yerine geçen Şah Cihan Osmanlılar’la düzenli bir diplomatik ilişki kurmaya çalışmıştır. Kandehar’ı geri almak amacıyla Cihangir’in planladığı Sünnî ittifakını gerçekleştirmek isteyen Şah Cihan, IV. Murad’ın

Bağdat seferi sırasında ona bir elçi ve mektup gönderdi. Hint kaynaklarında, elçinin maksadının öncelikle Bâbürlü sarayı için at satın almak olduğu belirtilmekle birlikte mektubun muhtevası ve Osmanlı tarihçisi Naîmâ'nın ifadeleri, asıl amacın Safevîler'e karşı ittifak yapılması olduğunu ortaya koymaktadır (Târih, III, 1263). Mîr Zarif İsfahânî adındaki elçinin getirdiği mektupta Şah Cihan İranlılar'a karşı mücadelenin gerekliliğinden bahsetmekte ve Sultan Murad'ın bir an önce Bağdat'ı bunlardan kurtarmasını istemektedir. Öte yandan kendisinin de Kandehar ve Horasan'a sefer düzenleyeceğini bildiriyor, böylece doğuda Bâbürlüler, batıda Osmanlılar tarafından sıkıştırılacak olan Safevîler'in ortadan kalkacağını söylüyordu. Şah Cihan'ın bu girişiminden sonra IV. Murad, Arslan Ağa adındaki elçisini zengin hediyelerle Hindistan'a gönderdi. Elçiye gösterilen büyük iltifatlara rağmen Şah Cihan'ın IV. Murad'ın mektubundaki üslûptan hoşlanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu sırada IV. Murad'ın öldüğü ve yerine Sultan İbrâhim'in geçtiği haberi Hindistan'a ulaştığı halde sadece Bâbürlü vezirinden Osmanlı vezirine hitaben bir mektup yazılmış ve hükümdarları hakkında kullanılan ifadelerden duyulan üzüntü belirtildikten sonra yeni bir elçilik heyetiyle mektup gönderilmeyeceği kaydedilmiştir. Ayrıca bu mektup İstanbul'a varmadan Sultan İbrâhim'in Şah Cihan'a yolladığı, Bağdat'ın fethiyle ortaya çıkan sonuçları ve İslâmiyet'e yapılan hizmetleri anlatan, ayrıca kendisinin tahta geçişini bildiren mektuba da cevap verilmemiştir.

Bâbürlü-Osmanlı ilişkilerinde yaşanan kısa bir durgunluktan sonra bu defa ilk adım 1649'da IV. Mehmed tarafından atılarak Seyyid Muhiddin adındaki elçiyle bir mektup gönderildi. Osmanlı teşebbüsünün amacı, Orta Asya'da devam eden karışıklıkların ve hanlıklar arası kavgaların sona erdirilmesinde Bâbürlü desteğinin sağlanması idi. Şah Cihan 1651'de görüştüğü elçiye yine büyük iltifatlarda bulundu ve getirdiği mektuba Hacı Ahmed Said adlı elçisiyle cevap göndererek kendisinin de Orta Asya'daki gelişmelerden rahatsızlık duyduğunu ve oradaki mâsum müslümanları korumak istediğini belirtti. Şah Cihan yeniden kurulan diplomatik münasebetlerden faydalanarak tekrar Sünnî ittifakını, Safevîler'e karşı Osmanlı-Bâbürlü-Özbek cephesini oluşturmayı düşünüyordu. Ancak bu çerçevede karşılıklı ikişer elçi daha gidip gelmesine rağmen iyi niyet ifadeleri ve hediyelerin takdiminden öte bir gelişme sağlanamadı. Son olarak Osmanlı sultanı tarafından gönderilen Hüseyin Ağa adındaki elçi Hindistan'a ulaştığında

(Kasım 1657) taht kavgaları başlamış ve Şehzade Murad Gucerât'ta bağımsızlığını ilân etmişti; dolayısıyla Hüseyin Ağa elindeki mektubu Murad'a vererek geri dönmek durumunda kaldı. Bu yüzyılda sıklaştığı görülen diplomatik ilişkiler iki kültürün birbiri hakkında daha geniş bilgiler edinmesine de vesile olmuş, meselâ klasik Türk edebiyatında önemli bir yenileşme hareketi sayılan sebk-i Hindî

akımı çağın şairleri tarafından kolayca benimsenip yaygınlaştırılmıştır.

Bundan sonra Osmanlı-Bâbürlü ilişkilerinde bir durgunluk dönemi başladı. Hindistan'daki kargaşalığın ardından Evrengzîb tahtı ele geçirince (1658) yeni sultana İslâm dünyasının her tarafından tebrik heyetleri geldiği halde Osmanlılar'ın kayıtsız kalmaları onun da soğuk davranmasına yol açtı. Esasen Evrengzîb açısından yeniden siyasî ilişkiler başlatmayı gerektirecek herhangi bir sebep de yoktu; zira hem Orta Asya'daki hanlıklarla hem de Safevîler'le iyi ilişkiler kurulmuştu. Ancak 1666'da Safevîler'le arası açılınca sultan İstanbul'a bir heyet göndermeyi düşünmüş, fakat Şah II. Abbas'ın ölümüyle gerginlik ortadan kalktığı için buna lüzum görmemişti.

II. Süleyman 1689'da Evrengzîb'e Ahmed Ağa adında bir elçi göndererek münasebetleri yeniden başlatmak istedi. Osmanlı Devleti Avrupa karşısında uğradığı askerî mağlûbiyetler, malî sıkıntılar ve kuraklık yüzünden karşı karşıya kaldığı meselelerin üstesinden gelebilmek için diğer müslüman devletlerden destek arayışına girmişti. II. Süleyman mektubunda hilâfet müessesesinin sorumluluğundan, çekilen sıkıntılardan bahsediyor, kâfirlere karşı verilen cihadı anlatıyor ve bu cihadda bütün müslümanların birlik olması temennisiyle ilişkilerin geliştirilmesini arzu ettiğini belirtiyordu. Şüphesiz bu aşamada Osmanlılar'ın bekledikleri yardım sadece malî destek olabilirdi. Ancak Evrengzîb bu konuda hiçbir teşebbüste bulunmadığı gibi diplomatik ilişkileri geliştirmeye yönelik bir adım da atmadı. Böylece ilişkilerdeki durgunluk devam etti ve onun arkasından tahta geçen I. Bahadır Şah ile Cihandar Şah zamanlarında da hiçbir girişimde bulunulmadı. 1713'te tahta geçen Ferruhsiyer ise Hacı Niyaz Beg Han adlı bir elçiyle III. Ahmed'e bir mektup göndererek bu durgunluğa son vermek istedi. Anlaşıldığına göre Ferruhsiyer, Osmanlı Devleti ile diplomatik ilişki kurup Hindistan'ın karışık durumunda kendi tahtını sağlamlaştırmak istiyordu. Mektubunda Hindistan'ın siyasî vaziyeti hakkında bilgi vermiş,

iki devlet arasında dostça ilişkiler kurulmasının ve karşılıklı elçi gönderilmesinin sağlayacağı faydaları belirtmişti. Hacı Niyaz mektubu, o sırada Avusturya ile olan gerginlik yüzünden Edirne'de bulunan padişaha sundu; fakat mektup Ferruhsiyer'in üslûbu beğenilmediği ve verdiği bilgilere güvenilmediği için cevaplandırılmadı.

Ferruhsiyer'den sonra tahta geçen Muhammed Şah, Hindistan yoluyla İstanbul'a gitmekte olan bir Buhara elçisinin kendisinden yardım istemesi üzerine III. Ahmed'e bir mektup yazdı. Padişah için son derece nazik ve hilâfet için saygılı ifadeler taşıyan bu mektup Osmanlı-Bâbürlü ilişkilerinde dostça bir hava başlattı ve arkasından karşılıklı birkaç elçi ve mektup teâti edildi. 1730'lara gelindiğinde Bâbürlü-Osmanlı ilişkilerini daha da güçlendirecek bir gelişme oldu. Bu gelişme, İran'da Avşarlılar'ın Safevî hânedanının yerine geçmesi ve zamanla hem Bâbürlüler hem de Osmanlılar için tehlikeli bir hal alması idi. Avşarlılar'ın ilk hükümdarı Nâdir Şah, önce rahatsızlık duyduğu Afgan kabilelerini bahane ederek Hindistan üzerine yürüdü ve Karnal Savaşı'nda (1739) Muhammed Şah'ı yendi. Hindistan dönüşünde bu zaferini bir mektupla Osmanlılar'a bildirip onlardan Ca'ferî mezhebinin beşinci mezhep olarak kabul edilmesini ve Haremeyn'in müştereken muhafazasını istedi; isteklerinin reddi üzerine de Osmanlı Devleti'ne savaş açtı (1743). Bu sırada Nâdir Şah'a karşı destek arayışında olan Muhammed Şah, Osmanlılar'la diplomatik ilişkileri güçlendirmek amacıyla 1744'te I. Mahmud'a Seyyid Atâullah adında bir elçi yolladı. Muhammed Şah mektubunda gittikçe büyüyen Nâdir Şah tehlikesinden bahsederek onun Osmanlılar aleyhindeki planlarını sıralıyordu. Aynı şekilde Nâdir Şah'a karşı benzer arayış içinde bulunan Osmanlılar da Muhammed Şah'tan gelen teklifi benimseyerek Mehmed Sâlim Efendi adında bir elçiyle cevabî mektup gönderdiler. Ayrıca Seyyid Atâullah Efendi de Hindistan'a dönerken I. Mahmud'un bir mektubunu beraberinde götürdü. Muhammed Şah, her iki mektubu aldıktan sonra yazdığı yeni mektubunda coğrafî uzaklığın iki devlet arasındaki dostluk ilişkisini zedelememesini ve bu dostluğun alenen ilân edilmesini istedi. Ancak Muhammed Şah'ın 1748'de ölmesi bu ilişkileri sekteye uğrattı. Onun arkasından gelen güçsüz sultanlar birbirleriyle uğraşmaktan dışarıya bakmaya imkân bulamadılar ve ardından da Bâbürlü Devleti gittikçe artan bir hızla dağılma sürecine girdi.

Muhammed Şah ile I. Mahmud arasında elçilerin gidip gelmesi sırasında,

aynı zamanda Dekken valisi olan, fakat fiilen bağımsız bir idareci gibi hareket eden Haydarâbâd Nizamlığı'nın kurucusu Vezir Nizâmülmülk Âsafcâh'ın mektupları da İstanbul'a ulaşmıştı. Nizâmülmülk, Nâdir Şah'ın ölümünün ardından yazdığı son mektubunda padişahtan iç karışıklıklar içinde bulunan İran'ı zaptetmesini istiyor, Osmanlı ordusu İran'a girdiği takdirde Şiîliğin ortadan kalkacağını ve Sünnî Müslümanlığın bu bölgeye hâkim olacağını ileri sürüyordu. Ancak Nizâmülmülk'ün bu mektubu İstanbul'a varmadan Osmanlı-İran savaşı bir barış antlaşması ile sona ermişti. Onun yerine geçen oğlu Nâsır Ceng de I. Mahmud'a bir mektup gönderdi ve ondan kâfirlerle zalimlere karşı verdiği cihadda kendisine yardım etmesini istedi. Bu çabalara rağmen Bâbürlüler'in yıkılış tarihi olan 1858'e kadar Osmanlı-Bâbürlü diplomatik teması yeniden kurulamadı. Fakat Osmanlılar'ın Güney Hindistan'daki müslüman sultanlıklarla ilişkileri devam etti. 1774'ten itibaren Malabar Sultanı Ali Raca ve ondan sonra yerine geçen kızı Bîbî Sultan İstanbul'a elçiler göndererek İngilizler'e karşı Osmanlı hükümdarından yardım istedilerse de I. Abdülhamid bu konuda fazla bir şey yapamadı. Çok geçmeden Meysûr Sultanlığı'ndan da buna benzer bir talep geldi ve güneydeki İngiliz istilâsına karşı mücadele veren Tîpû Sultan, Osmanlılar'ın desteğini sağlamak için İstanbul'a 1784 ve 1786 yıllarında iki defa kalabalık heyetler gönderdi. Özellikle 700 kişiden oluşan ikinci heyet çok zengin hediyeler getirdi ve uzun süren görüşmeler yaptı. Tîpû Sultan, ticarî ve askerî yardım yanında Osmanlı halifesinden berat da istiyordu. Fakat bu sırada Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Avusturya savaşları devam ettiğinden bu istekler karşılanamadı ve cevabî mektupta, İngilizler'le olan anlaşmazlıklarında ara buluculuk yapılabileceği bildirilerek kendilerine mümkün mertebe meselelerin savaşsız halledilmesi tavsiyesinde bulunuldu. 1792'de yenilgiye uğrayan Tîpû Sultan Fransızlar'la iş birliği yaparak İngilizler'den intikam almaya kalkışınca İngiltere hükümeti III. Selim'den bu iş birliğini önlemesini istedi. III. Selim 1798'de Tîpû Sultan'a yazdığı mektupta Fransızlar'ın İslâm düşmanı olduğunu söyleyerek onlara güvenilmemesini tavsiye etti. Tîpû Sultan ise 10 Şubat 1799 tarihli cevabî mektubunda İngilizler'in işgalci olduğunu ve onlara karşı mücadeleden başka yol bulunmadığını yazdı; aynı yıl içerisinde de İngilizler'le yaptığı savaş sırasında öldü. Böylece Hindistan'da İngiliz hâkimiyetinin yayılmasına karşı direnen son engellerden biri daha ortadan kalktığı gibi Osmanlılar'la diplomatik ilişki kuracak bir sultanlık da kalmadı.

XIX. yüzyılın başından itibaren İngilizler'in Hindistan'a fiilen hâkim olmasıyla ortaya çıkan yeni durum özellikle müslümanlar üzerinde derin tesirler uyandırdı. İngiliz hâkimiyeti, Hindûlar için sadece bir yönetim değişikliği iken müslümanlar için tarihlerinde ilk defa siyasî hâkimiyetin kaybedilmesi ve gayri müslim yabancıların egemenliği altında yaşama mecburiyetinde kalınması anlamına geliyordu. Bu durum din ve kültür meselelerini beraberinde getirdi ve Hint müslümanlarını güvenilebilecek bir merkez aramaya, dolayısıyla zamanın en güçlü İslâm devleti durumundaki Osmanlılar'a daha fazla yakınlaşmaya sevketti. Bâbıâli'nin XIX. yüzyılın ortalarında Bombay ve Kalküta'da konsolosluk açması da bu yakınlaşmayı etkiledi. Böylece gittikçe yayılan Osmanlıcı duygular 1853'te Kırım Savaşı sırasında açığa vuruldu ve Hindistan'ın bazı şehirlerinde Türk ordusu için yardım toplandı. Hint müslümanları, İngiliz hâkimiyetine karşı 1857'de başlatılan büyük direniş sırasında Osmanlı Devleti'nden destek istediler. Fakat bu esnada Ruslar'a karşı İngiliz yardımına ihtiyaç duyan Bâbıâli destek verecek durumda değildi. Aksine İngilizler padişah-halifenin kendileriyle müttefik olduğunu yayarak Hint müslümanlarının direnişini kırmaya çalıştılar. Bazı kaynaklar, Osmanlı sultanının Hindistan'a bu çerçevede bir mektup gönderdiğini ve halka İngilizler'e karşı koymamaları hususunda tavsiyelerin yer aldığı bu mektubun camilerde okunduğunu yazmaktadır.

Hindistan, 1858'de Bâbürlü hânedanının sona ermesinin ardından resmen İngiliz sömürgesi haline gelirken Hint müslümanları da Osmanlı Devleti'ne karşı daha yakın bir ilişki içerisine girdiler. Bunda, 1857 olaylarından sonra Osmanlı topraklarına sığınan Hindistanlı ulemânın faaliyetleri kadar gelişen haberleşme ve ulaşım imkânlarının da tesiri bulunmaktadır. Hindistan müslümanlarının Osmanlılar'a karşı beslediği duyguları belirleyen bir başka etken de Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin mahiyetidir. 1880'lere kadar bu ilişki genelde pek soğuk olmadığı için Hindistan müslümanları da duygularını serbestçe dile getirmişler, özellikle 1870'lerin ortalarından itibaren ve Doksanüç Harbi sırasında Osmanlılar için yardım toplamak, gösteriler yapmak, İngiltere hükümeti nezdinde müracaatlarda bulunmak gibi yoğun faaliyetler içerisinde olmuşlardır. Özellikle bu savaş sırasında yerli basın Osmanlıcı duyguların sözcülüğünü üstlenmiş ve kurulan Encümen-i İslâm, Encümen-i Te'yîd-i Türkiye ve Meclisi Müeyyid-i İslâmiyye cemiyetleriyle Dârülulûm-i Diyûbend gibi dinî eğitim

müesseseleri yardım toplama kampanyaları başlatmışlardır. Bu sırada Hindistan'daki hâkim duygu, İslâm dünyasının ümidi olan halifenin idaresindeki son müslüman devletine yardım edilmesi gerektiği şeklindedir. Onlara göre eğer Osmanlılar da ortadan kalkarsa İslâm'ın geleceği tehlikeye girecektir. Hindistan müslümanları başka bir devletin vatandaşı olmakla birlikte dinî açıdan Osmanlı halifesine bağlıdırlar; dolayısıyla gerektiğinde ellerinde bulunan imkânları halifenin kullanımına sunmaya mecburdurlar.

1880'lerden itibaren İngiliz-Osmanlı ilişkilerinde başlayan soğukluk Hindistan müslümanlarının Osmanlılar'a karşı tavrını da etkilemiş ve müslümanlar zaman zaman kendilerini sıkıntıda hissetmişlerdir. II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin Hindistan'a yönelik faaliyetleri ise genel olarak ulemâ ve nüfuzlu kimselerle ilişki kurmak, gazeteler yoluyla propaganda yapmak, konsoloslar vasıtasıyla kamuoyu oluşturmak, tarikatların nüfuzunu değerlendirmek, hac ve diğer vesilelerle destek aramak gibi çalışmalarda yoğunlaşmıştır. Bunlar yapılırken hedeflenen şey, genellikle ileri sürüldüğünün aksine askerî bir ayaklanmayı teşvik etmek değil, müslüman kamuoyunun baskısıyla İngilizler'in Osmanlı Devleti'ne karşı olan politikalarını etkilemekti. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nde meydana gelen gelişmeler Hindistan müslümanlarınca yakından takip edilmiş, 1897 Yunan Savaşı ve Hicaz demiryolunun inşası sırasında büyük meblağlarda yardım gönderilmiştir. İngilizler de Hindistan'daki Osmanlıcı duygulardan ve bu devlete gösterilen ilgiden tedirgin olarak gelişmelere karşı tedbir almak için bazı İstanbul gazetelerinin ülkeye girişini yasaklamışlar, Osmanlı vatandaşlarının faaliyetlerini kontrol altında tutmuşlar ve konsoloslukların çalışmalarına kısıtlamalar getirmişlerdir. Diğer taraftan Hindistan'a yönelik Osmanlı faaliyetleri sonucunda Sultan II. Abdülhamid'in şahsına karşı büyük bir saygı ve bağlılık oluşmuştur. Nitekim II. Meşrutiyet'in ilânı ve daha sonra II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi üzerine Hindistan'da büyük bir şaşkınlık yaşanmış ve müslümanlar bir süre bu gelişmeleri kabul etmediklerini açıklamışlardır. Ancak daha sonra, İttihatçılar'ın hilâfet gibi bazı dinî kurum ve sembollerin önemini vurgulayarak İslâm dünyasına yönelik faaliyetler içerisine girmeleri ve Hindistan'da etkin olmaya başlayan Aligarh Okulu'na mensup aydınların bunlarla temasa geçmeleri neticesinde tekrar güven sağlanmış, Trablusgarp ve Balkan savaşları sırasında yine aynı coşkuyla Osmanlılar için yardım toplanıp gösteriler

yapılmıştır. Balkan Savaşı esnasında da bir sağlık ekibi teşkil edilerek Türkiye'ye gönderilmiş ve bu ekip savaş alanında yoğun çalışmalarda bulunmuştur.

I. Dünya Savaşı Hindistan müslümanlarına felâket getirdi. Osmanlılar'la İngilizler'in karşı karşıya gelmemeleri için gayret sarfeden müslümanlar bunun gerçekleşmemesi üzerine Osmanlılar'dan yana tavır koydular. Bu durumdan rahatsız olan İngilizler daha savaşın başında, kamuoyunu yönlendirici yayın yapan gazeteleri kapatarak Mevlânâ Muhammed Ali ve Ebü'l-Kelâm Âzâd gibi etkili aydınları tutukladılar. Bu arada, müslümanların mukaddes beldelerle ve hilâfetin durumuyla ilgili beklentilerini garanti edecek teminatlar vererek ve bazı din adamlarından baskıyla Osmanlılar aleyhine fetvalar alarak halkı sakinleştirmeyi başardılar. Savaşın sonunda Osmanlı Devleti'nin kaderinin tartışıldığı günlerde Hindistan müslümanları yine yoğun bir kampanya ile İngilizler'e savaş sırasında verdikleri teminatları yerine getirmeleri hususunda baskı yapmaya başladılar. Bu çerçevede oluşturulan Hindistan Hilâfet Hareketi, Hindû ve müslüman bütün Hintliler'in katılımıyla büyük bir millî dava halini aldı. Bir taraftan Avrupa'ya heyetler göndererek Osmanlılar'ın hayatta kalma mücadelesi desteklenirken bir taraftan da pasif direnişle İngiltere'ye baskı yapıldı; Sevr sonrasında ise Anadolu'da başlayan Millî Mücadele'ye malî destek sağlandı. Bu mücadelenin başarıyla sonuçlanması coşkuyla karşılandı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması İslâm âleminin kurtuluşu sayıldı. Ancak çok geçmeden Mart 1924'te hilâfetin kaldırılması şaşkınlığa sebep oldu ve kabullenilmedi; bu tarihten itibaren Türkiye'ye karşı gösterilen ilgi de yerini yavaş yavaş kayıtsızlığa bıraktı.

BİBLİYOGRAFYA

Seydi Ali Reis, Mir'âtü'l-memâlik, İstanbul 1313, s. 13 vd.; Feridun Bey, Münşeât, I, 280, 395-396; Naîmâ, Târih, III, 1263; Cihangir, The Tūzuk-i Jahāngīrī or Memoirs of Jahāngīr (trc. A. Rogers - H. Beveridge), New Delhi 1978, s. 2, 144, 145; İzzî, Târih, İstanbul 1199, I, 13-16; M. Haq, The Great Revolution of 1857, Karachi 1857; W. W. Hunter, The Indian Musalmans, Calcutta 1876, s. 117-123; Riyâżü'l-inşâ᾿

(nşr. G. Yezdânî - C. B. Hüseyin), Haydarâbâd 1948; Bayur, Hindistan Tarihi, bk. İndeks; a.mlf., "Maysor Sultanı Tipu ile Osmanlı Pâdişahlarından I. Abdülhamid ve III. Selim Arasındaki Mektuplaşma", TTK Belleten, XII/47 (1948), s. 617-652; a.mlf., "Osmanlı Pâdişahı II. Süleyman'ın Gürkanlı Pâdişahı Âlemgîr (Evrengzîb)'e Mektubu", a.e., XIV/54 (1950), s. 269-287; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 261-297; IV/2, s. 150, 156, 186-187; M. Hasan Khan, History of Tipu Sultan, Calcutta 1951; Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford 1964, s. 28, 37-38, 53, 54; S. A. Rashid, "Ottoman-Mughul Relations During the Seventeenth Century", VI. TTK Bildiriler (1967), s. 533-545; M. Mujeeb, The Indian Muslims, London 1967, s. 72, 236; T. W. Arnold, The Caliphate, London 1967, s. 159-162; I. H. Qureshi, Ulema in Politics, Karachi 1972, s. 219-220; P. Hardy, The Muslims of British India, Cambridge 1972, s. 70 vd.; Ahmet Asrar, Kanuni Devrinde Osmanlıların Dinî Siyaseti ve İslâm Alemi, İstanbul 1972, tür.yer.; M. Yakub Mughul, Kanunî Devri: Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint Müslümanları Münasebetleri: 1517-1538, İstanbul 1974; N. Magrebi, "Ottoman-Gujarat Relations: 1517-1566", Studies in the Foreign Relations of India, Haydarabad 1975, s. 184-193; Naimur Rahman-Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, Delhi 1989; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere: 1877-1914, İstanbul 1992; a.mlf., "Sultan II. Abdülhamid ve Hindistan Müslümanları", Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri: Bildiriler, İstanbul 1994, s. 125-139; a.mlf., "1857 Büyük Hind Ayaklanması ve Osmanlı Devleti", İslâm Tetkikleri Dergisi, X, İstanbul 1995, s. 271-280; B. Lewis, "The Mughals

and the Ottomans", Pakistan Quarterly, VII/ 2, Karachi 1958, s. 5-9; Cengiz Orhonlu, "Seydi Ali Reis", TED, I (1970), s. 38-56; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu", TD, XXXI (1978), s. 65-143; Salih Özbaran, "The Ottoman Turks and the Portuguese in the Persian Gulf: 1534-1581", JAH, VI (1972), s. 45-87; G. Minault, "Indian Muslims' Reactions to the Abolicion of the Caliphate in 1924: The Collapse of a Nationalist Political Alliance", Les Annales de l'Autre Islam, sy. 2, Paris 1994, s. 245.

Azmi Özcan

V. DİN

A) İslâmiyet. Hindistan'ın Arap dünyasıyla ilişkilerinin tarihi İslâm öncesine dayanır. Bu dönemde Arabistanlı tüccarların Hindistan kıyılarına kadar gidip buradan aldıkları malları Mısır ve Suriye yoluyla Avrupa pazarlarına ulaştırdıkları bilinmektedir. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in Hindistan hakkında bilgi sahibi olduğuna dair rivayetler yer almaktadır (Nesâî, "Cihâd", 41; Âzâd-ı Bilgrâmî, I, 7-57; Kādî Ather Mübârekpûrî, el-ʿArab ve'l-Hind, s. 107-110). Resûl-i Ekrem, bir Hint racasının kendisine gönderdiği bir kavanoz zencefil turşusunu ashabı ile paylaşmıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in kâfur ve öd ağacı gibi bazı Hint mallarını sevdiği, Hz. Âişe'nin de Hint elbisesi giydiği rivayet edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "zencebîl" (el-İnsân 76/17), "kâfûr" (el-İnsân 76/5) ve "misk" (el-Mutaffifîn 83/26) kelimelerinin Sanskritçe olduğu ileri sürülmektedir (Seyyid Süleyman Nedvî, s. 71).

Hindistan kökenli Zut, Esâvire, Seyâbice ve Meyd kabileleri çok erken zamanlarda Arap yarımadasına yerleşmişlerdi. Bilhassa Zutlar meşhurdu; hatta Resûl-i Ekrem bir vesile ile Hz. Mûsâ'nın onlara benzediğini söylemişti. Zut kabilesinin hekimlerine zaman zaman başvurulmuş ve Hz. Âişe'nin bir hastalığında yardımları istenmişti. Cemel Vak'ası sırasında Hz. Ali Basra'daki devlet hazinesini Zutlar'a emanet etti; daha sonra da

Muâviye Zutlar'ı Bizans akınlarına karşı Suriye'ye yerleştirdi. Zaman içerisinde ticarî ilişkiler sonucu Arabistan kıyılarında Hint, Hindistan kıyılarında da Arap kolonileri oluştu. Arap yarımadasında yerleşen Hintliler kendi dinlerini korumuşlarsa da Hz. Peygamber zamanında münferit ihtidâ hadiselerinden de bahsedilmektedir.

Serendibliler Resûl-i Ekrem hakkında bilgi edinmek amacıyla Arabistan'a bir el-çi göndermişler, elçi Medine'ye ulaştığında Hz. Peygamber'in vefat ettiğini öğrenmiş ve o sırada halife bulunan Hz. Ömer'den bilgi almıştır. Elçi de yolda ölmüş, yardımcısı geri döndüğünde halka Resûlullah'ın ve ashabın yaşayışı hakkında bilgi vermiştir. O dönemde Araplar arasında Hindistan "akıl ve hikmet ülkesi" diye meşhurdu. Şehristânî Araplar'la Hintliler'in benzer felsefî tavırlarından söz eder; meselâ her iki tarafın da eşyanın sırrını araştırdığını ve olayları metafizikle açıklama yoluna gittiğini söyler.

Hindistan ve Seylan adasındaki ticaret merkezleri arasında Arap kolonileri çok önemliydi. Bu topraklarda özellikle Gucerât, Maldiv ve Malabar kıyılarında müslümanların siyasî hâkimiyet kurmasından önce yoğun Arap yerleşimi vardı. Belâzürî, Haccâc b. Yûsuf'un Irak valiliği sırasında Serendibli bir racanın iyi niyet gösterisi olarak Irak'a bir gemi dolusu hediye gönderdiğini, geminin dönüşte, erkekleri daha önce Serendib'e yerleşen kadınları onların yanına götürdüğünü kaydeder (Fütûḥ, s. 126). Yakın zamanda Kahire-Geniza arşivinin bulunmasından sonra yapılan bazı çalışmalar ilk zamanlardaki ilişkiler hakkında ayrıntılı bilgiler ortaya koymaktadır (Goitein, XXXVII/3 [1963], s. 188-205).

İslâm'ın Yayılması. Hindistan'da İslâmiyet fetih, ihtidâ, kolonileştirme ve göçler yoluyla yayılmıştır; ancak bunlardan ihtidâ faktörünün önemi büyüktür. Muhammed b. Kāsım es-Sekafî'nin 92-93'te (710-711) Sind'i fethetmesinden sonra yerli halka müsamahalı davranması onları etkilemiş ve İslâm'ı cazip hale getirmişti. Muhammed b. Kāsım bütün mâbedlere dokunulmazlık hakkı tanırken halka da cizye ödemeleri karşılığında ekonomik istikrar sağlanacağı ve mevcut sınıf ve statülerine dokunulmayacağı sözünü veriyordu. Bu dönemde Halife Ömer b. Abdülazîz, ele geçirilen yerlerdeki Hindû racalarına mektup göndererek ihtidâ ederlerse müslümanlarla aynı haklara kavuşacaklarını bildirmiş, bu

arada Cay Sing ve diğer bazı racalar müslüman olmuşlardı (Belâzürî, s. 441). Sind'de müslümanların yerleştiği ilk bölge Deybül yakınlarında idi ve burada Araplar yaşamaktaydı. Ardından Mahzûze, Beyzâ ve Mansûre gibi kasabalar kurulmuş ve bunlar zamanla birer kültür merkezi haline gelmişti. Özellikle Mansûre'nin nüfusunun büyük çoğunluğu Arap'tı. Öte yandan kaynaklar Sind'de birçok köyde Hindûlar'la müslümanların birlikte yaşadığını, Mansûre ve Mültan'da halkın Sindce ve Arapça, Mekrân'da ise Mekrânca ve Farsça konuştuğunu bildirmektedir.

872'de müslüman olan bir Sind racası Mekke'ye kıymetli taşlarla süslü altın bir zincir yollamış, Abbâsî Halifesi Mu'temid-Alellah da bunu Kâbe'nin içine astırmıştı. Daha sonra bir Hint racası, Mansûre Emîri Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'den İslâmiyet'i anlatan bir kitap hazırlatmasını istedi. Racaya hazırlanan kitapla birlikte bir de Kur'ân-ı Kerîm gönderildi. Raca Yâsîn sûresinin tefsirini dinleyince hemen müslüman oldu. Önemli bir kişinin müslüman olması daha kalabalık grupların İslâm'a girmesine yol açıyordu. Bu alanda bir diğer gelişme Abbâsîler devrinde Hindistan ile Bağdat arasında kurulan bağlantıdır. Bu dönemde her iki tarafın ilim adamlarının karşılıklı ilişkileri sonucunda bir fikir alışverişi gerçekleşmiştir.

Gazneliler'in yükselişi Hindistan'da İslâm kültürünün gelişmesinde yeni bir dönem başlatmıştır. Sultan Mahmûd-ı Gaznevî Hindistan'a on yedi sefer düzenleyerek İslâmiyet'in yayılmasına zemin hazırlamış ve bölgede asırlarca sürecek Türk hâkimiyetinin temellerini atmıştır. Bunu gerçekleştirirken de Hindûlar'a karşı iyi davranmış ve ordusuna aldığı çok sayıdaki Hindû askerin inançlarına karışmamıştır.

Sultan Mahmud birçok yerde cami yaptırmış ve İslâm'a girenlere dini öğretmek için hocalar göndermiştir. Pencap'taki müslüman hâkimiyeti, bölgenin çok geçmeden İslâm-Fars ve Türk kültürü ile tanışmasını sağladı. Öte yandan daha önce Araplar tarafından başlatılan göç hareketi Hindû racaların idaresinde bulunan bölgelerde de devam etmekteydi. Böylece Kannevc, Bilgram, Benâres, Bedâûn, Ecmîr, Nâgevr, Hâcîpûr, Maner, Madanpûr ve Mahastan gibi yerlerdeki birçok şehirde müslüman toplulukları oluşmuştu. Bu göçler beraberinde kültürel değerleri getirmekteydi. Ancak gerçek müslüman-Hint toplumu Kuzey Hindistan'ın

Gurlular tarafından fethedilmesinden sonra oluştu. Ele geçirilen yerleşim bölgelerinde yapılan camiler ihtidâ hareketleri için önemli birer merkez teşkil ediyordu. Muhammed b. Tuğluk da fethin hemen arkasından her tarafa dervişler göndererek İslâm'ı tanıtmalarını istemişti. Sonuç olarak Hindistan'da İslâmiyet'in gönüllü ihtidâlar ve sûfîlerin faaliyetleriyle yayıldığı söylenebilir. Kaynaklarda sûfîlerin bu alanda başarılarını gösteren birçok olay nakledilmektedir.

XI ve XII. yüzyıllarda Hint toplumu sıkı bir kast temeli üzerine kuruluydu. Bîrûnî'ye göre Hindû kast sistemine dahil olanlar şehirlerde yaşıyorlardı ve geniş imkânlara sahiptiler. Diğerleri ise şehirlerin varoşlarında yaşamaya zorlanıyordu; zira kast dışı Hindûlar'ın (paryalar) bulundukları yeri kirlettiklerine inanılıyordu. Müslümanların ise fethettikleri şehirlerin halkına müsamahakâr davranmaları özellikle kast dışı Hindûlar'ı cezbetmiş ve İslâm'ı kabul etmelerini sağlamıştır. Bunda Şeyh Muînüddin Çiştî gibi sûfîlerin de çok etkisi olmuştur.

Hindistan'da İslâmiyet'in yayılmasında etkili olan bir diğer faktör de XII ve XIII. yüzyıllarda Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden müslüman ailelerdir. Bunlar, o sıralarda gelişimini sürdüren Delhi Sultanlığı'na gereken idarî kadroları sağlıyor ve ülkeye kültürel canlılık katıyorlardı. Çünkü bu ailelerin önemli simaları hemen bir dinî-kültürel tesir sahası oluşturuyor ve oturdukları yerin etrafında camiler, medreseler, tekkeler, zâviyeler ortaya çıkıyordu. Hemen hemen Hindistan'ın bütün önemli iskân yerlerinde bunlardan bir veya birkaç aile bulunuyordu. Kaynaklarda, Moğol baskısı yüzünden Hindistan'a göç eden ve Bedâûn, Sâmâne ve Biyâne gibi şehirlere yerleşen ailelerden bahsedilmektedir. Kast dışı ve düşük kastlı Hindûlar'ın kitleler halinde ihtidâsı, Moğol baskısı, bitmeyen göçler, erken zamanlarda kurulan müslüman-Arap kolonileri ve sûfîlerin faaliyetleri, değişik müslüman grupların topyekün bir sosyal varlık olarak ortaya çıkmasını sağlayan gelişmelerdi.

Dinî Düşüncenin Gelişmesi. XII ve XIII. yüzyıllarda İslâm düşüncesi, dinî ilimlerin değişik dallarında Hindistan dışında ortaya konulmuş klasik eserlere dayanmaktaydı. Tefsirde Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, hadiste Radıyyüddin es-Sâgānî'nin Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye'si, fıkıhta Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı ile Mergīnânî'nin el-Hidâye'si ve tasavvufta

Gazzâlî'nin Kimyâ-yı Saʿâdet'i ile Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'i temel başvuru kitapları idi. Bu dönemde genel eğilim, İslâm düşüncesinde yeni ufuklar açmaktan çok mevcut bilgilerin muhafazası şeklindeydi. Eşʻariyye-Muʻtezile ihtilâfı burada da sürdürülüyordu.

XIII. yüzyılda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin Hindistan'a girmesiyle dinî düşüncede bir dalgalanma görülür. Fîrûz Şah Tuğluk zamanında (1351-1388) Fuṣûṣü'l-ḥikem yaygın şekilde okunuyordu. İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle Upanişadlar arasında benzerlikler bulunması, Hindûlar'la müslümanların dinî düşünceleri açısından yakınlaşma çabalarına büyük katkıda bulunmuştu. Tasavvufî şiirler ve ilk defa Çırâğ-ı Dehlî tarafından sohbetlerde okunan Mevlânâ'nın Mes̱nevî'si de tasavvufî düşüncenin yayılmasında etkili olmuştur. Seyyid Ali Hemedânî, Şerefeddin ed-Dihlevî ve Mahdûm el-Mehâimî gibi önde gelen ilim adamları Fuṣûṣü'l-ḥikem'e şerhler yazdılar. Mehâimî, İbnü'l-Arabî'nin fikirleri ışığında bir tefsir kaleme almaya teşebbüs etmişti. İbnü'l-Arabî aynı zamanda Mesʻûd Bek'in Nûrü'l-ʿayn ve Mirʾâtü'l-ʿârifîn adlı eserleri için de ilham kaynağı olmuştur.

Hindistan'ın dinî-kültürel hayatında daha sonra Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin etkisi görülür. Onun fikirlerini öğrencisi Abdülazîz Erdebîlî bölgeye ulaştırdığı zaman İbnü'l-Arabî'nin görüşleri oldukça yaygındı. Sultan Muhammed b. Tuğluk İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilendi. Bu etki siyasî ve dinî meselelerde, özellikle de mutasavvıflarla ilişkilerde kendini hissettirmeye başladı. Sonuçta İbnü'l-Arabî ile İbn Teymiyye'nin görüşleri arasında bir çatışma söz konusu oldu. Muhafazakâr müslümanlar o zamana kadar mutasavvıfların tasavvufî tecrübelerine hoşgörülü davranmıştı. Fakat İbnü'l-Arabî'nin fikirleriyle birlikte bu anlayışların organize bir şekilde ortaya çıkmasını, İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin etkisi altında kalan âlimler şeriatın temellerine karşı bir tehdit olarak değerlendirdiler ve şeriatın toplum hayatındaki etkinliğinin zedeleneceğinden endişe etmeye başladılar. Böylece ulemâ ve Tuğluklu sultanları bunlarla mücadele etmeyi kararlaştırdılar. Denilebilir ki Hindistan tarihinin fıkıh literatürü açısından en verimli çağı olan XIV. yüzyılda yazılmış çok sayıdaki eser doğrudan doğruya, dinin temellerini zayıflattığı kabul edilen vahdet-i vücûdcu görüşlere karşı kaleme alınmıştır.

Dönemin ünlü sûfîlerinden Çırâğ-ı Dehlî bu iki görüş arasında denge kurmaya çalışmıştır. Dehlî, bir taraftan şahsî bir dinî tecrübe mahiyetinde vahdet-i vücûdu benimserken bir taraftan da Kur'an ve Sünnet'e sımsıkı bağlılığı savunuyor, şeyhin huzurunda secdeye varmak gibi birtakım sûfî âdetlerini reddediyordu; talebesi Gîsûdırâz ise İbnü'l-Arabî'yi şiddetle eleştirmiştir. Bu ihtilâflı dönem süresinde uzun bir zaman İbn Teymiyye'nin görüşleri daha çok kabul görmüş, ancak toplum hayatında İbnü'l-Arabî'nin etkisi daha fazla olmuştur. Buna bağlı olarak özellikle XV ve XVI. yüzyıl Hindistan'ında ortaya çıkan yeni mezhep ve felsefelerin pek çoğu vahdet-i vücûdcu esaslara dayanmaktadır. Şüttâriyye tarikatı ve Bakti (Bhakti), Revşeniyye hareketleri gibi dinin zâhirinden ziyade bâtınına önem veren bazı hareketler bu anlayışın tezahürleridir. Özellikle Revşeniyye hareketinin kurucusu Bâyezîd-i Ensârî, dinî uygulamaların şeklî yanından çok mânevî yönü üzerinde durmuştur. Gavsiyye tarikatının kurucusu Şeyh Muhammed Gavs da Sanskritçe mistik bir risâle olan Amratkund'u Baḥrü'l-ḥayât adıyla Farsça'ya tercüme ederek Hindû felsefesini ve yoga prensiplerini sûfî geleneğine uyarlamaya çalışmıştır.

Bütün ülkeye hitap edecek ortak bir dinî kimlik arayışında olan Ekber Şah, kendi Dîn-i İlâhî düşüncesini geliştirirken geniş ölçüde vahdet-i vücûdcu görüşlerden faydalanmıştır. Ancak onun bu düşünceleri muhafazakâr kesimleri endişelendirmiş, bütün dinlerin birleşmesiyle ortaya çıkacak Dîn-i İlâhî'nin İslâm'ın kendine has mahiyetini tehlikeye düşüreceği belirtilmişti. Ekber Şah'ın bu yöndeki müdahaleleri sert tepkilere yol açtı. Bu tepkiler bir taraftan Abdülhak ed-Dihlevî gibi âlimlerin hadis ve fıkıh eserleriyle, bir taraftan da İmâm-ı Rabbânî'nin Nakşibendiyye hareketiyle ortaya konulmuştur. Abdülhak ed-Dihlevî, hocası Abdülvehhâb b. Veliyyullah el-Müttakī'nin tesiriyle İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine karşı tedbirli bir tavır ortaya koydu. İmâm-ı Rabbânî bu hususta daha kararlı ve katı idi; vahdet-i vücûdu olgunlaşmamış mânevî bir tecrübe olarak niteliyor ve bunu İslâm toplumuna ve dine karşı bir tehdit sayıyordu. Bu sebeple Ekber Şah'ın İslâm, Hinduizm, Budizm, Jainizm ve diğer inançları birleştirme girişimini şiddetle reddetmiş ve birçok etkili şahsiyeti çevresinde toplayarak Bâbürlü sarayındaki genel atmosferi değiştirmeye çalışmıştır. Ekber Şah'tan sonra gelen sultanlar bu etkiyle Ekber'in düşüncelerinden uzaklaştılar. Özellikle

Şah Cihan ile oğlu Evrengzîb tamamen İmâm-ı Rabbânî'nin fikirlerini benimsediler. Bununla birlikte iki farklı dinî anlayış mevcudiyetini korumaktaydı. Şah Cihan'ın büyük oğlu Dârâ Şükûh ile Miyân Mîr, Molla Şah Bedahşî, Sermed ve Şah Muhibbullah vahdet-i vücûdu savunurken Evrengzîb ve İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu Muhammed Maʻsûm, Rabbânî'nin anlayışını sürdürüyorlardı. Şah Cihan'ın oğulları Evrengzîb ile Dârâ Şükûh arasındaki taht kavgası da aynı zamanda vahdet-i vücûd ile Dîn-i İlâhî anlayışı arasında bir dinî düşünce mücadelesidir. Dârâ Şükûh bu arada Mecmaʿu'l-baḥreyn'i yazdı ve Upanişadlar'ı tercüme etti; Evrengzîb ise el-Fetâva'l-Âlemgîriyye'nin derlenmesi için büyük gayret gösterdi. İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerinin o dönem Hint-İslâm düşüncesi üzerinde büyük tesirleri olmakla birlikte bazı fikirlerinin Hindistan şartlarıyla bağdaşmadığı ileri sürülmüştür. Meselâ İmâm-ı Rabbânî ekolüne mensup Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ile Mirza Mazhar Cân-ı Cânân, vahdet-i vücûd ve Hinduizm konusunda İmâm-ı Rabbânî'den farklı bir tavır ortaya koymuşlardır. XVIII. yüzyılda Hindistan ulemâsının bu iki görüşü uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Şah Veliyyullah, Fayṣalatü vaḥdeti'l-vücûd ve'ş-şühûd adlı risâlesinde İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle İmâm-ı Rabbânî'nin düşünceleri arasında esaslı bir fark bulunmadığını söylüyordu. Hâce Mîr Nâsır ve Gulâm Yahyâ gibi Nakşibendî şeyhleri bu konuda ondan farklı düşünmelerine rağmen Şah Veliyyullah açısından yüzyıllardır Hindistan'ı etkileyen bu çatışma artık sona ermişti.

Şah Veliyyullah, Hint müslümanlarının düşünce hayatını etkilediği gibi dönemin birçok dinî akımına ilham kaynağı olmuş, tesirleri ölümünden sonra da devam etmiştir. Klasik İslâm'ın geleneksel değerlerini ön plana çıkarmak isteyen Diyûbendî hareketiyle Batılı anlamda modernizasyonu savunan Seyyid Ahmed Han'ın Aligarh hareketi gibi birbirinden çok farklı iki anlayışın ondan destek ve ilham alması kendisine verilen değeri göstermektedir. Esasen Şah Veliyyullah, İslâm düşüncesinin gelişen medeniyetin ışığında yeniden yorumlanmasını ve İslâm hukukunun özel bir coğrafî bölgenin kendine has şartlarına ve bölgenin içtimaî, dinî ve geleneksel yapısına göre yeniden ortaya konulmasını savunan son büyük klasik dönem âlimidir. Onun bu yaklaşımı temel dinî değerlerin tekrar ele alınmasına imkân hazırlamıştır. Şah Veliyyullah karşılaştığı meseleleri dört Sünnî mezhepten biriyle çözebiliyordu. Onun İslâm hukukuna bu serbest yaklaşımı Hindistan şartlarına uygun düştüğü için sonraki nesiller üzerinde

de iz bırakmış, aynı zamanda bütün İslâm dünyasını etkileyen bir düşünce reformu oluşturmuştur. Şah Veliyyullah'ın bu yeni ictihad ruhu dar anlamdaki mezhepçiliğin ve taassubun karşısındadır. Kendisi Kur'an'ı Farsça'ya, oğulları Abdülkādir ed-Dihlevî ile Refîuddin ed-Dihlevî de Urduca'ya çevirerek müslümanlara İslâm'ın ana kaynağına ulaşabilme imkânı sağlamışlardır. Ayrıca oğullarıyla birlikte hadis ilmi çalışmalarına da yoğunluk kazandırmış ve bu alana önemli katkılarda bulunmuştur. Şah Veliyyullah'ın en büyük eseri Ḥüccetullāhi'l-bâliğa Hindistan'da İslâm düşüncesinin klasikleri arasında yer alır. Hatta Şiblî en-Nu'mânî'ye göre bu alanda Gazzâlî, Râzî ve İbn Rüşd'ü bile geride bırakmıştır (İlm-i Kelâm, I, 117). Şah Veliyyullah yeni bir kelâm anlayışının temellerini ortaya koymuş ve tefsirde zamanmekân faktörünün önemine işaret etmiştir.

Hindistan'da İslâm düşüncesi üzerinde tesiri olan bir başka hareket de Vehhâbîlik'tir. Vehhâbîlik, Hindistan'a XIX. yüzyılın başlarında Seyyid Ahmed Şehid tarafından taşınmıştır. Bir süre Hicaz'da kalan Seyyid Ahmed orada Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerinden etkilenmiş, Hindistan'a dönünce dinin Kur'an ve Sünnet ışığında ihya edilmesi gerektiğini savunarak dine sonradan girdiğini ileri sürdüğü bütün gelenekleri şiddetle eleştirmiştir. Ahmed Şehid'in taraftarlarının ve özellikle Şah Muhammed İsmâil Şehid'in eserlerinde Vehhâbîliğin izleri açıkça görülür.

XIX. yüzyılın İslâm dünyasında nüfuzunu hissettiren Batı düşüncesi Hint müslümanları arasında şaşkınlık uyandırdı. İlimde, teknikte ve sanayide Batı'nın üstünlüğü bir gerçekti; ancak Hindistan'da İngilizler müslüman bir devletin ortadan kalkmasına sebep oldukları için iyi karşılanmadılar. Bu durum müslümanlar arasında bir belirsizliğe yol açtı. Şah Veliyyullah'ın büyük oğlu Abdülazîz ed-Dihlevî ilim, teknik ve sanayide üstünlüklerinden dolayı İngilizler'i överek dillerinin öğrenilmesine olumlu bakarken diğer taraftan onların hâkimiyetindeki toprakları dârülharp olarak niteliyordu. Ancak bu tavır daha sonraki nesiller tarafından tamamen benimsenmedi. İngiliz dilini ve kültürünü öğrenenler İngilizler'in yönetimlerini de kolaylıkla kabul ederken bunu reddedenler aynı zamanda İngiliz dil ve kültürünü de reddediyorlardı. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak Hindistan müslümanları arasında birbirine zıt iki anlayış ortaya çıktı. Bunlardan biri Muhammed Kāsım Nânevtevî'nin önderliğindeki Diyûbendî, diğeri ise Seyyid Ahmed Han'ın önderliğindeki Aligarh hareketidir. Her iki hareketin

liderleri Mevlânâ Reşîdüddin Han’ın öğrencileridir.

Hindistan’da İngiliz hâkimiyetinin kurulması aşamasında yoğunluk kazanan misyonerlik faaliyetleri müslümanlar arasında tepki uyandırdı. Rahmetullah el-Hindî, Mevlânâ Ali Hasan, Vezir Han, Muhammed Kāsım Nânevtevî gibi önde gelen âlimler bu konuda eserler yazarak misyoner propagandalarını tesirsiz kılmaya çalıştılar. Bu alanda başarılı isimlerden biri olan Seyyid Ahmed Han’ın Ḫuṭabât-ı Aḥmediyye’si bu açıdan çok önemlidir. Eser özellikle gençlerin itikadını güçlendirmede son derece etkili olmuştur.

XIX. yüzyıl Hindistan’ındaki İslâm düşüncesinin bir özelliği de İslâmî gruplar arasında meydana gelen dinî tartışmalardır. Ehl-i hadîs hareketi hadislerin temel dinî kaynak ve rehber sayılmasını savunmuş, ancak fıkhî mezheplere tâbi olmayı tasvip etmemiştir. Bu hareketin mensupları tasavvufî yapılanmayı ve tarikatları da İslâmî bulmamışlardır. Buna karşılık bütün meselelerde doğrudan Kur’an’a müracaatı savunan Ehl-i Kur’ân hareketi, Hz. Peygamber’in sünnetine veya fıkhî mezheplere pek o kadar önem atfetmemiştir. Ancak İslâm düşüncesine yönelen en büyük tehdit Batı felsefesi ve medeniyetiydi. Seyyid Ahmed Han bu konuda ilk defa belirli bir tavır ortaya koymuş, değişen şartlarda müslümanların

ihtiyaç duyduğu en önemli şeyin bir modern ilm-i kelâm olduğunu söyleyerek bunun temellerini ortaya koymuştur. Dinî anlayışta akılcı bir yaklaşımı savunan Seyyid Ahmed Han, taklidi reddedip Kur’an’ın akılcı bir biçimde yeniden yorumlanması gerektiğini söylemiş, ayrıca bu alanda ilk defa Kur’an ve İncil üzerine Tebyînü’l-kelâm (Aligarh 1862) adlı mukayeseli bir çalışma yayımlamıştır. Daha sonraki yıllarda Çırâğ Ali, Muhsinü’l-Mülk ve Seyyid Emîr Ali gibi birçok âlim Seyyid Ahmed Han’ın yolundan gitmiştir.

Ebü’l-Kelâm Âzâd, Hamîdüddin Ferâhî ve Muhammed İkbal gibi isimler, İslâm düşüncesinin yeniden yönlendirilmesini savunmakla birlikte Seyyid Ahmed Han geleneğinin dışında kalmışlardır. Ebü’l-Kelâm Âzâd Cemâleddin-i Efgānî, Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ’dan etkilenmiş ve görüşlerini kendi yayımladığı el-Hilâl ve el-Belâġ adlı dergilerle duyurmuştur. Ancak Ebü’l-Kelâm Âzâd’ın en önemli eseri Tercümânü’l-Ḳurʾân adlı tamamlanmamış tefsiridir. Âzâd’a göre dönemin tartışma

konusu olan ilim ve din ilişkisi gerçekte gereksizdir; zira ilim uğraştığı alan itibariyle dinden farklı bir yerdedir. Doğu ve Batı'nın din ve felsefelerine hâkim olmasının verdiği rahatlıkla İslâm'da dinî düşüncenin yeniden yapılanması gereği üzerinde duran Muhammed İkbal'e göre din toplumun gelişmesi ve insan şahsiyetinin olgunlaşması için güçlü bir faktördür. İkbal'in fikirleri günümüz İslâm düşüncesini derinden etkilemiştir. Son iki yüz yıllık dönem göz önüne alındığında Şah Veliyyullah'ın Ḥüccetullâhi'l-bâliġa, Seyyid Ahmed Han'ın Ḫuṭabât-ı Aḥmediyye, Şiblî Nuʿmânî ve Süleyman Nedvî'nin Sîretü'n-nebî, Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın Tercümânü'l-Ḳurʾân ve İkbal'in Reconstruction of Religious Thought in Islam adlı eserlerinin Hint alt kıtasındaki İslâm düşünce tarihinin temelini oluşturdukları açıkça ortaya çıkar.

İslâm'ın yayılmaya başlamasıyla birlikte Hindistan ile diğer İslâm ülkeleri arasında ilmî ve kültürel ilişkiler de gelişme yoluna girerek kısa zamanda ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Delhi Sultanı İltutmış'ın Bağdat'tan kitap getirtme arzusunu bilen Abbâsî halifelerinin ona çeşitli eserler gönderdikleri bilinmektedir. Nâsır-Lidînillâh da İltutmış'a Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye'nin müellifi Radıyyüddin es-Sâgānî'yi elçi olarak yollamıştı. Hâce Reşîdüddin Fazlullah, Alâeddin Halacî'nin sarayında İlhanlılar'ın elçisi sıfatıyla bulunmuş, Mevlânâ Şemseddin Türk de Mısır'dan Hindistan'a bir deve yükü kitapla birlikte gelmişti. Balaban Han'ın oğlu Şehzade Muhammed Saʿdî-i Şîrâzî ile mektuplaşmış, Sultan Muhammed b. Tuğluk Muînüddin el-İmrânî'yi Şîraz'a elçi gönderip Kadı Adudüddin el-Îcî'nin yazmakta olduğu el-Mevâḳıf adlı eserini kendisine ithaf etmesini istemişti. Muhammed b. Tuğluk Mısırlı âlim ve yöneticilerle ilişki içerisindeydi.

el-Fetâva't-Tatarḫâniyye'den anlaşıldığına göre III. Fîrûz Şah Tuğluk zamanında İslâm âleminde yazılan bütün fıkhî eserleri Hindistan'da bulmak mümkündü (DİA, XII, 446). Hâfız'ın şiirleri de daha onun sağlığından itibaren okunuyordu. Orta Asya kökenli Nakşibendiyye tarikatı Hindistan'da İmâm-ı Rabbânî ile yeni bir muhteva kazanmıştı. Abdullah ed-Dihlevî'nin Delhi'deki hankahında İslâm dünyasının uzak yerlerinden gelen müridlere rastlanıyordu. Bu silsile, onun müridlerinden Hâlid el-Bağdâdî tarafından Ortadoğu'ya getirilmiştir. İran ve Afganistan'da gelişen Hurûfîlik, Noktavîlik, Revşeniyye, İşrâkıyye ve İhvân-ı Safâ gibi birçok

dinî akım da Hindistan’da yayılma imkânı bulmuştur.

Dinî Hareketler. Hindistan müslümanları arasında ortaya çıkan birçok dinî hareketin dört farklı eğilim ortaya koyduğu söylenebilir. Bu hareketler XII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Hindistan’da İslâm’ın yayılmasını, XVII. yüzyılda İslâm toplumunda ve inançlarında reform yapmayı hedeflemiştir. XVIII. yüzyılda ıslah düşüncesi ön plana çıkmıştır. XIX. yüzyılda ortaya çıkan çok sayıdaki dinî hareket ise ya İslâm’ın klasik değerlerinin ya da Batı düşüncesinin ışığında İslâm düşüncesine yeni bir yön verilmesi gerektiği konusu üzerinde durmuştur.

Dini yaymayı amaç edinen tasavvufî hareketlerin en önemlileri Çiştiyye, Sühreverdiyye, Firdevsiyye, Kādiriyye ve Şüttâriyye tarikatlarıdır. Bu tarikatlar, metot ve ayrıntılarda birbirinden farklı olmakla birlikte hemen hepsinin benimsediği esas, kişinin ancak İslâmî şuurunun gelişmesiyle ahlâkî ve ruhî açıdan yükselebileceğidir. Tarikatlar, içinde bulundukları çevrenin sosyal ve kültürel şartlarına uyum göstererek toplumla kaynaşmışlar, bazı geleneksel Hint davranış biçimlerini benimsediklerinden Hindûlar’ı da cezbetmişlerdir. İslâm’ın yayılmasında çok önemli bir rol oynayan tarikat şeyhlerinin aynı zamanda vahdet-i vücûd düşüncesine olumlu bakmaları, onların Hindûlar’la entelektüel anlamda ilişki kurmalarına imkân sağlamıştır.

XVII. yüzyılda ön plana çıkan reform hareketleri müslümanların bu yöndeki beklentilerine cevap verme gayreti içerisindedir. İlk defa Hâce Bâkī-Billâh (ö. 1012/1603) tarafından Hindistan’a getirilen ve İmâm-ı Rabbânî ile hemen bütün ülkeye yayılan Nakşibendiyye tarikatı bu açıdan büyük önem taşımaktadır. İmâm-ı Rabbânî kendisinden önce yaşayan sûfîlerin aksine İslâm’ın yayılmasıyla öncelikli olarak ilgilenmemiş, bütün çabasını gayri İslâmî bulduğu inanç, alışkanlık ve davranışlardan İslâm toplumunu kurtarmaya harcamıştır. Bid‘atlara karşı sert tepki göstererek Hz. Peygamber’in sünneti konusunda çok hassas davranmış, bu arada kıyas ve ictihadı öne çıkaran ve sünnetten sapan ulemâya da şiddetle karşı çıkmıştır. Bu çerçevede halka, ulemâya ve sûfîlere yönelik telkin ve tavsiyelerde bulunurken yöneticilerle de irtibat kurmuş ve bunda etkili olmuştur.

Hindistan'da XVIII. yüzyıl İslâm düşüncesinde genel olarak ıslah fikri hâkimdir. Şah Veliyyullah ve Şah Kelîmullah-ı Cihânâbâdî bu fikrin iki önemli temsilcisidir. Şah Veliyyullah dinî ilimlerin ihyasına yeni bir hız kazandırdı ve yeni bir kelâm anlayışının temellerini attı. Fıkıhçılarla mutasavvıflar arasındaki geleneksel soğukluğu gidermeye yönelik girişimlerde bulundu ve vahdet-i vücûda dair lehte ve aleyhte katı görüşleri yumuşatarak dini araştırma ve anlama için yeni bir ruh ve heyecanın gelişmesini sağladı. Şah Veliyyullah'ın ders verdiği Medrese-i Rahîmiyye bu ıslah hareketinin merkezi gibi işlev görmüş, Hindistan'ın her tarafından ulemâ ve öğrenciler buraya akın etmişlerdir. Onun bu çalışmaları daha sonra oğulları ve talebeleri tarafından devam ettirilmiştir. XVIII. yüzyıldan sonra Hindistan'da faaliyet gösteren dinî eğitim kurumlarının pek çoğunun açılmasında Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ailesinin katkıları vardır.

Faaliyetlerini bir başka yönde yoğunlaştıran Şah Kelîmullah-ı Cihânâbâdî, önce Çiştî tarikatına ilk şeyhlerin prensipleri doğrultusunda çeki düzen verip bâtınî eğilimlerin gelişmesini engellemiş, bu arada müridlerini Hindistan'ın her tarafına göndererek Çiştiyye tarikatını yaymaya çalışmıştır. Pencap, Dekken, Serhad (kuzeybatı sınır eyaleti) ve Utar Pradeş'te Çiştî hankahlarının çoğalması onun halifelerinin gayretleriyle olmuştur.

XIX. yüzyılda Hindistan İslâm düşüncesinde yeni yön arayışları görülür. Bu çağda Batı düşüncesi ve kültürünün İslâm topraklarına nüfuz etmesiyle ortaya çıkan meselelere çözüm bulma çabaları genel olarak üç şekilde tezahür etmiştir. 1. Geleneksel çizgide dinî düşüncenin yeniden yönlendirilmesi. 2. Yeni şartlara uygun bir kelâm ilmi geliştirip Batı'nın iyi değerlerinin kabul edilmesi. 3. Bu iki görüşün birleştirilerek bir orta yolun bulunması. Vehhâbî, Ferâizî ve kısmen Diyûbendî hareketleri birinci kategoride yer alır. Bu hareketler dinî eğitimi teşvik ederken Batı düşüncesine ve medeniyetine şüpheyle bakar. Seyyid Ahmed Han önderliğindeki Aligarh hareketi ikinci kategoridedir. Önceleri ciddi bir muhalefetle karşılanmışken zamanla kendisini kabul ettiren bu hareket müslümanlara Batı düşüncesini tanıma imkânı sağlamıştır. Bu iki görüşün ortasında yer alan Nedvetü'l-ulemâ hareketinin önde gelen ismi Şiblî Nu'mânî, Aligarh hareketinin başlangıcında katkısı bulunan bir âlimdir. Şiblî, daha sonra Seyyid Ahmed Han'ın modernizmini tam olarak benimsememiş ve gelişmesine büyük katkı sağladığı Nedvetü'l-ulemâ

hareketiyle mûtedil bir yol takip etmiştir.

XIX. yüzyılın sonuna doğru Mirza Gulâm Ahmed tarafından Ahmediyye adıyla bilinen bir hareket başlatıldı. Gulâm Ahmed kendisini Krişna, Hz. Îsâ'nın yeryüzündeki ruhu ve Hz. Muhammed'in yeniden tezahürü diye tanıttı. İslâm inancının esasını teşkil eden Hz. Muhammed'in son peygamber olması prensibine ters düşen bu hareket büyük tepki uyandırdı; Muhammed İkbal ve birçok âlim bu konuda reddiyeler yayımladı. Pakistan'da ise bu hareket mensupları resmen müslüman sayılmamıştır (bk. HATM-i NÜBÜVVET; KĀDİYÂNÎLİK).

XIX. yüzyılda ortaya çıkan dinî hareketler içerisinde tamamen dinî-mânevî karaktere sahip olanlar Şah Gulâm Ali, Eşref Ali Tehânevî (Tânevî) ve Muhammed İlyas Kandehlevî etrafında gelişmiştir. İlyas Kandehlevî, önce Delhi'de Cemâat-i Teblîğ adıyla bilinen bir merkez kurarak müslümanların ahlâkî ve mânevî bakımdan olgunlaşmasına yönelik çalışmalara başladı. Taraftarlarını uzak memleketlere gönderip aynı zamanda İslâm'ın tanıtılmasına da çalıştı. Cemaât-i Teblîğ günümüzde bölgedeki en etkin dinî hareketlerden biridir. Bu alanda Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî tarafından 1941'de kurulan Cemâat-i İslâmî'nin dinî-siyasî fikirleri Hindistan'daki yerleşik görüşlerden farklıdır. Onun özellikle fukahaya ve sûfîlere yönelik tenkitleri geleneksel çevrelerde rahatsızlığa yol açmıştır.

Şiîler. Hindistan'a İsmâiliyye İsnâaşeriyye'den önce girmiş ve dâîleri hemen propagandaya başlamışlardı. X. yüzyılın son çeyreğinde Karmatîler'in Mültan'da kurduğu siyasî hâkimiyete Mahmûd-ı Gaznevî 1006 yılında son vermişti. Daha sonra İsmâilî dâîleri Sind, Pencap ve Gucerât bölgelerine dağılarak kaybolan prestijlerini tekrar kazanmaya çalıştılar. Gurlular'dan Sultan Muizzüddin Muhammed b. Sâm, İsmâilîler'in bölgede giderek güçlendiğini görünce 1175'te onları Mültan'dan çıkardı ve kendilerine karşı tedbirler aldı. Bunun üzerine pek çok İsmâilî varlığını ancak takiyye yaparak devam ettirebildi ve 1206 yılında Muhammed Gūrî'ye yapılan suikastta rol aldı. Delhi sultanlarından İltutmış, Abbâsî halifesinden hil'at ve menşur alınca İsmâilîler Delhi Sultanlığı'na karşı saldırgan bir muhalefet ortaya koymaya başladılar. Delhi sultanları da İsmâilîler'e karşı sert politikalar takip etmişlerdir.

XV. yüzyılda Güney Hindistan'da üç Şiî devleti kuruldu: Bîcâpûr'da Âdilşâhîler, Ahmednagar'da Nizamşâhîler ve Gûlkunde'de Kutubşâhîler. Kuzey Hindistan'da ise Şiî nüfuzunun ortaya çıkması İran'da Safevî hâkimiyetinin kurulması (1501) ve özellikle Hümâyun'un 1544'te Hindistan'dan ayrılmasından sonra başladı. İran'dan Hindistan'a olan Şiî göçü Ekber Şah ve Cihangir zamanlarında yoğunlaştı. Bu sıralarda Cihangir, Şiî âlimi Kādî Nûrullah et-Tüsterî'yi İḥḳāḳu'l-ḥaḳ ve ibṭâlü'l-bâṭıl adlı eseri yüzünden ölüme mahkûm etti. Gittikçe artan Şiî propagandası Sünnî ulemâ arasında tepkilere yol açtı ve bunlara cevap vermek için İmâm-ı Rabbânî'nin Risâle-i Redd-i Revâfıż'ı, Molla Muhammed Muhsin'in Reddü'ş-Şîʿa'sı, Şeyh Kelîmullah'ın Redd-i Revâfıż'ı ve Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Tuḥfe-i İs̱nâ ʿAşeriyye'si başta olmak üzere çok sayıda eser yazıldı. XVIII. yüzyılda Mürşidâbâd (Bengal), Eved, Râmpûr (Utar Pradeş) ve Hayrpûr'da (Sind) Şiî devletleri kuruldu. Bu devletler Hindistan'da Şiî inanç ve kültürünün yayılmasında önemli rol oynadılar.

Hindistan'daki Şiî grupları arasında en iyi organize edilenler Hoca ve Bohrâ'dır. Bâtınî disiplinine inanan bu gruplarda dinî otorite olarak hiyerarşik bir silsile vardır ve bu silsile bütün toplum hayatını düzenler. Hoca İsmâilîleri kendi ifadelerine göre Hindûlar'ın lohana kastına mensupken Pîr Sadreddin adlı bir İranlı dâî sayesinde İsmâilî olmuşlardır. Hoca İsmâilîleri'nin büyük çoğunluğunun (Nizârî İsmâilîler) lideri Ağa Han'dır. İsmâilî fıkhının temel kaynağı ise Kādî Nuʿmân'ın Deʿâʾimü'l-İslâm adlı eseridir. Şiî literatürü arasında Nûrullah et-Tüsterî'nin İḥḳāḳu'l-ḥaḳ ve ibṭâlü'l-bâṭıl ve Mecâlisü'l-müʾminîn'i ile Dildâr Ali'nin ʿİmâdü'l-İslâm ve eş-Şihâbü's̱-s̱âḳıb'ını özellikle zikretmek gerekir.

Dinî İlimlerin ve Literatürünün Gelişmesi. Hindistan'da yazılan İslâmî eserler, buradaki müslüman toplumun dinî hayatını anlamak için önemli bir kaynak olduğu kadar Hint-İslâm dinî düşüncesinin İslâm dünyasındaki tesirlerini görmek için de önemlidir. Daha XII. yüzyılda kıraat ve tecvid gibi Kur'an ilimleri Hindistan'da çok yaygındı ve Kuzey Hindistan'da Mültan yakınlarındaki Aror gibi küçük bir kasabada yedi kıraat (kırâat-i sebʿa) üzere Kur'an okunabilmekteydi. Hindistan müslümanları arasında Kur'an'ı ezberleme geleneği yaygın bir şekilde süregelmiştir. Kaynaklarda, Dârâ Şükûh'un eyalet valiliği sırasında Lahor'un bir bölümünde 5000'den fazla hâfız bulunduğu kaydedilmektedir. Hint alt kıtasında kaleme alınan

tefsirlerin tarihi XIV. yüzyıldan geriye gitmemektedir. Bölgede yazılan ilk tefsirin, İbn Tâc diye bilinen Ebû Bekir İshak b. Tâceddin’e (ö. 736/1336) ait Cevâhirü’l-Ḳurʾân olduğu sanılmaktadır. Bu tarihten sonra da ağır bir üslûpla kaleme alınan tefsirler daha çok ulemâ ve sûfîlere hitap etmekteydi. Çiştiyye tarikatının önde gelen isimlerinden Gîsûdırâz’ın tefsiri bu türdendir. Mahdûm el-Mehâimî’nin Tebṣîrü’r-raḥmân ve teysîrü’l-mennân’ı (Delhi 1286) İbnü’l-Arabî’nin görüşleri çizgisindedir. Bu Arapça tefsirlerden başka Şehâbeddin Devletâbâdî’nin Farsça Baḥr-i Mevvâc’ı da (Leknev 1297) ağır bir üslûpta yazılmıştı. Şeyh Nizâmeddin Evliyâ’nın talebesi Hâce Kāsım’ın halk için yazdığı Leṭâʾifü’t-tefsîr ise günümüze ulaşmamıştır. Şah Veliyyullah ve oğullarının Kur’ân-ı Kerîm’i Farsça ve Urduca’ya çevirmelerinden sonra halk Kur’an ile doğrudan irtibat kurabilmiştir. Şah Abdülkādir ed-Dihlevî’nin Urduca Mûżıḥ-ı Ḳurʾân’ı (Delhi 1829) önemli bir meâl çalışmasıdır. Şah Veliyyullah’ın Farsça el-Fevzü’l-kebîr’i (Delhi 1296) tefsir usulü alanında Hindistan’daki ilk eserdir. Onun bu gayretlerinden sonra Hint alt kıtasında çok sayıda tefsir yazılmıştır.

Hindistan tefsir ve Kur’an ilimleri literatürünün en önemli eserleri şunlardır:

Mübârek b. Hızır Nâgevrî, Menbaʿu ʿuyûni’l-meʿânî ve maṭlaʿu şümûsi’l-mes̱ânî (Seyyid Takī’nin Leknev’deki özel kütüphanesinde); Mîr Fethullah Şîrâzî, Ḫulâṣatü’l-menhec (Farsça, Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Patna, nr. 2057); Feyzî-i Hindî, Sevâṭıʿu’l-ilhâm (Leknev 1306/1889); Şah Murâdullah Ensârî, Hüdâʾî Niʿmet (Urduca, Hugly 1831; Kalküta 1844); Mustafa b. Muhammed Saîd, Necmü’l-furḳān (Madras 1292); Şah Veliyyullah, Fetḥu’r-raḥmân (Farsça, Hâşimî Press 1296); Şah Kelîmullah-ı Cihânâbâdî, Ḳırânü’l-Ḳurʾân (Mîrat 1290); Şah Raûf Ahmed Müceddidî, Tefsîr-i Raʾûfî (Urduca, Bombay 1876); Şah Abdülazîz ed-Dihlevî, Fetḥu’l-ʿazîz (Farsça, Lahor 1278); Şah Refîuddin ed-Dihlevî, Tefsîr-i Refîʿî (Urduca, Delhi 1855); Şah Abdülkādir ed-Dihlevî, Mûżıḥ-ı Ḳurʾân (Urduca, Delhi 1829); Senâullah Pânîpetî, et-Tefsîrü’l-Maẓharî (Delhi 1301); Seyyid Ali Müctehid, Tavżîḥ-i Mecîd fî tenḳīḥi kelâmi’llâhi’l-ḥamîd (Urduca, Bombay 1836); Muhammed Hasan Amrohavî, Tefsîr-i ġāyetü’l-burhân fî teʾvîli’l-Ḳurʾân (Urduca, Amroha 1887); Seyyid Ahmed Han, Tefsîrü’l-Ḳurʾân (Urduca, Aligarh 1880-1895), Taḥrîr fî uṣûli’t-tefsîr

(Urduca, Agra 1892); Sıddîk Hasan Han, Fetḥu'l-beyân fî maḳāṣıdi'l-Ḳur͗ân (Bopal 1290), el-İksîr fî uṣûli't-tefsîr (Farsça, Kanpûr 1290); Emîr Ali Melihâbâdî, Mevâhibü'r-raḥmân (Urduca, Leknev 1896-1902); Abdullah Çekrâlevî, Tefsîrü'l-Ḳur͗ân bi-âyâti'l-Ḳur͗ân (Urduca, Siyalkot 1899); Ahmedüddin Amritsarî, Beyânün li'n-nâs (Urduca, Amritsar 1905); Eşref Ali Tehânevî, Beyânü'l-Ḳur͗ân (Urduca, Delhi 1326); Süleyman Nedvî, Arżü'l-Ḳur͗ân (Urduca, A'zamgarh 1924); Ebü'l-Kelâm Âzâd, Tercümânü'l-Ḳur͗ân (Urduca, Lahor-Delhi 1931-1936); Eslem Ceyrâcpûrî, Târîẖu'l-Ḳur͗ân (Urduca, Aligarh 1326; Hint alt kıtasındaki tefsir ve Kur'an ilimlerinin tarihî gelişimi ve daha geniş bir literatür için bk. Abdülhay el-Hasenî, eṡ-Ṡeḳāfetü'l-İslâmiyye, s. 161-175; Zubaid Ahmad, s. 15-40, 270-290; Ahmed Han, s. 23-270; Cemîl Nakvî, s. 15-128; World Bibliography, s. 523-687; Birışık, Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü).

Hindistan müslümanlarının İslâmî ilimlere en büyük katkısı hadis alanında olmuş ve Reşîd Rızâ'ya göre Arap dünyasında çok zayıflamış bulunan bu ilmi XVI. yüzyılda tekrar diriltmişlerdir. Hadis sahasında bilinen ilk eser Radıyyüddin es-Sâgānî'nin (ö. 650/1252) Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye'sidir (Kahire 1329). Müttakī el-Hindî'nin Kenzü'l-ʿummâl'i (Haydarâbâd 1313), Süyûtî'nin Cemʿu'l-cevâmiʿ adlı kitabının Ziyâdetü'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġîr'i de ihtiva eden daha ilmî bir tarzda düzenlenmiş şeklidir. Hindistan'da hadis ilmine dair sistematik çalışmalar Abdülhak ed-Dihlevî ile başlamış ve Şah Veliyyullah ile gelişmiştir. Şah Veliyyullah gerek fıkhî meselelerin çözümlenmesine çok uygun olduğu, gerekse kendi düşüncelerine destek sağladığı için İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭa͗ına büyük önem vermiş ve fıkıh kitaplarındaki bölümlere paralel biçimde şerhlerini yapmıştır. XIX ve XX. yüzyıllarda ise bu ilmin hâmisi ehl-i hadîs ve Diyûbendî ekolleri olmuştur. Bunlara mensup âlimler bir yandan temel hadis kaynaklarına şerhler yazarken bir yandan da bu kaynakları Urduca'ya tercüme etmişlerdir. Bu alanda kaleme alınan bazı önemli eserler şunlardır: Muhammed Tâhir el-Fettenî, Mecmaʿu biḥâri'l-envâr fî ġarâ͗ibi't-tenzîl ve leṭâ͗ifi'l-aḫbâr (Leknev 1314); Abdülhak ed-Dihlevî, Eşiʿʿatü'l-lemeʿât fî şerḥi'l-Mişkât (Leknev 1277), Mâ ṡebete bi's-sünne fî eyyâmi's-sene (Kalküta 1253), Lemeʿâtü't-tenḳīḥ fî şerḥi Mişkâti'l-Meṣâbîḥ (Leknev 1873); Şah Veliyyullah, el-Müsevvâ şerḥu'l-Muvaṭṭa͗ (Delhi 1876), el-Muṣaffâ fî şerḥi'l-Muvaṭṭa͗ (Farsça, Delhi 1876), Şerḥu Terâcimi ebvâbi

Saḥîḥi'l-Buḫârî (Haydarâbâd 1321), ed-Dürrü's-s̱emîn fî mübeşşerâti'n-nebiyyi'l-emîn (Delhi 1890); Abdülazîz ed-Dihlevî, ʿUcâle-i Nâfiʿa (Farsça, Delhi 1348); Sıddîk Hasan Han, Minhâcü'l-vüṣûl ilâ ıṣṭılâḥı eḥâdîs̱i'r-Resûl (Farsça, Bopal 1292); Şemsülhak Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd fî şerḥi Süneni Ebî Dâvûd (Delhi 1901-1904); Enver Şah Keşmîrî, Feyżü'l-bârî ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Kahire 1938); Abdurrahman Mübârekpûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî bi-şerḥi Câmiʿi't-Tirmiẕî (Kahire 1335/1934); Halîl Ahmed Sehârenpûrî, Beẕlü'l-mechûd fî şerḥi Süneni Ebî Dâvûd (Kahire 1988); Zâhir Ahsen Şevk Nîmevî, Âs̱ârü's-sünen maʿa't-taʿlîḳi'l-ḥasen (Azîmâbâd 1319); Fazlullah Câbir (Şebbîr) Ahmed Osmânî, Fetḥu'l-mülhim fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim (Bicnôr 1353-1357); Menâzir Ahsen Geylânî, Tedvîn-i Ḥadîs̱ (Karaçi 1956); Ziyâeddin Islâhî, Teẕkiretü'l-muḥaddis̱în (Azamgarh 1990; hadis konusunda yapılan diğer çalışmalar için bk. Abdülhay el-Hasenî, es̱-S̱eḳāfetü'l-İslâmiyye, s. 131-161; Muhammad Ishaq, India's Contribution to the Study of Hadith Literature, Zubaid Ahmad, s. 41-61, 291-310; Muhammed Sa'd Sıddîkī, s. 164-331; Özşenel, s. 9-103; Halid Zaferullah Daudi, s. 39-230).

Fıkıh alanındaki literatür oldukça geniştir. el-Hidâye, et-Telvîḥ, Ḥüsâmî, el-Menâr gibi bazı fıkıh klasiklerine yapılan şerhler dışında orijinal fıkıh eserleri de yazılmıştır. el-Fetâva't-Tatarḫâniyye (nşr. Seccâd Hüseyin, I-V, Karaçi 1416/1996), III. Fîrûz Şah Tuğluk döneminde Âlim b. Alâ tarafından tamamlanmış, el-Fetâva'l-ʿÂlemgîriyye ise (Kalküta 1827-1832) Evrengzîb'in zamanında onun desteğiyle bir heyet tarafından hazırlanmıştır. Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Fetâvâ-yı ʿAzîzî'si (Farsça, I-II, Delhi 1311-1314), Abdülhay el-Leknevî'nin Mecmûʿa-i Fetâvâ'sı (Leknev 1330), Diyûbendî âlimlerin Fetâvâ-yı Dârülʿulûm-ı Diyûbend'i (Urduca, I-XV, Diyûbend 1962), Reşîd Ahmed Gengûhî'nin Fetâvâ-yı Reşîdiyye'si (Urduca, Lahor 1987), ehl-i hadîs ekolü âlimlerinin Fetâvâ-yı ʿUlemâ-i Ḥadîs̱'i (Urduca, I-II, Delhi 1913) ve Halîl Ahmed Sehârenpûrî'nin Fetâvâ-yı Meẓâhirü'l-ʿulûm'u (Urduca, Karaçi 1403/1983) diğer önemli fetva mecmualarıdır. Muhibbullah Bihârî'nin usûl-i fıkha dair Müsellemü's̱-s̱übût'u da (Kanpûr 1949) önemli bir eserdir. Fıkıh usulüne, fürûuna ve tarihine dair yazılan diğer bazı önemli eserler şunlardır: Kirmânî, Fıḳh-ı Fîrûzşâhî (India Office Library, nr. 2564); Şerefeddin Muhammed el-Atâî, Fevâʾid-i Fîrûzşâhî (Asiatic Society of Bengal, nr. 1069); Mahdûm el-Mehâimî, Fıḳh-ı Maḫdûmî (Bombay, ts.); Abdülhak ed-Dihlevî, Fetḥu'l-

mennân fî teʾyîdi mez̠hebi'n-Nuʿmân (Haydarâbâd-Dekken 1320); Şah Veliyyullah, ʿİkdü'l-cîd fî beyâni aḥkâmi'l-ictihâd ve't-taḳlîd (Delhi 1344), el-İnṣâf fî beyâni sebebi'l-iḫtilâf (Delhi 1308); Senâullah Pânîpetî, Mâ lâ büdde minh (Leknev 1299); M. İshak Battî, Berr-i Ṣaġīr Pâk u Hind meyn ʿİlm-i Fıḳh (Urduca, Lahor 1973), Fuḳahâey Hind (Urduca, I-V, Lahor 1974-1981), Fuḳahâey Pâk u Hind (Urduca, I-III, Lahor 1982-1989; Hindistan'da 1857 yılına kadar oluşan fıkıh literatürü için bk. Abdülhay el-Hasenî, eṡ-Ṡeḳāfetü'l-İslâmiyye, s. 102-131; Zubaid Ahmad, s. 62-80, 311-341).

Siyer alanında yazılan iki önemli eser, Abdülhak ed-Dihlevî'nin Medâricü'n-nübüvve'siyle (Delhi 1261) Şiblî Nu'mânî'nin Süleyman Nedvî tarafından tamamlanan Sîretü'n-nebî'sidir (A'zamgarh 1918-1938). Siyerin yanı sıra biyografi alanında da pek çok eser yazılmış olup bunların

başlıcaları şunlardır: Ziyâeddin Berenî, Naʿt (Ṡenâʾ)-ı Muḥammedî (Râmpûr Rızâ Ktp.); Emîr Hurd, Siyerü'l-evliyâʾ (Delhi 1302); Dervîş Cemâlî, Siyerü'l-ʿârifîn (Delhi 1311); Hâşim Bedahşânî, Zübdetü'l-maḳāmât (Kanpûr 1890); Bâbâ Nasîb, Tez̠kire-i Meşâʾiḫ-i Keşmîr (Farsça, Asiatic Society of Bengal, nr. 260); Ekrem Barasvî, İḳtibâsü'l-envâr (Lahor 1895); Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü'l-aḫyâr (Delhi 1309); Şah Veliyyullah, Enfâsü'l-ʿârifîn (Delhi 1335); Seyyid Ahmed Han, Âs̱ârü'ṣ-ṣanâdîd (Delhi 1847); Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır (I-VIII, Haydarâbâd-Dekken 1947-1959); Fakīr Muhammed, Ḥadâʾiḳu'l-Ḥanefiyye (Leknev 1906); Gulâm Server, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ (Leknev 1873); Ebû Yahyâ İmam Han Nevşehrevî, Terâcim-i ʿUlemâʾey Ḥadîs̱-i Hind (Delhi 1356); Rahman Ali, Tez̠kire-i ʿUlemâ-i Hind (Leknev 1899; ayrıca bk. Abdülhay el-Hasenî, eṡ-Ṡekāfetü'l-İslâmiyye, s. 82-100; Zubaid Ahmad, s. 182-194, 444-451).

Hindistan'da tasavvuf alanında zengin bir literatür oluşmuştur. Şeyhlerin sohbetlerinden derlenen eserler (melfûzât) âdeta Hindistan'daki İslâm kültürünü yansıtan bilgi hazineleridir. Tasavvufa dair ilk Farsça eser olan Hücvîrî'nin Keşfü'l-maḥcûb'u Hindistan'da yazılmıştır. Bu eser hakkında Nizâmeddin Evliyâ'nın, "Mürşidi olmayan bir kimse bu esere müracaat etse başka mürşide ihtiyacı kalmaz" dediği rivayet edilir. İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ı tasavvuf literatürü arasında ayrı bir öneme sahiptir. Tasavvufun teorik yönüyle ilgili olarak Gîsûdırâz Esmârü'l-esrâr'ı, Abdülevvel

Maʿrifetü'n-nefs'i ve Hâce Mîr Derd ʿİlmü'l-kitâb'ı telif etmiştir. Tasavvufa dair diğer önemli eserler şunlardır: Emîr Hasan ed-Dihlevî, Fevâʾidü'l-fuʾâd (Leknev 1302/1885); Hamîd Kalender, Ḫayrü'l-mecâlis (Aligarh 1956); Zeyn Bedr Arabî, Meʿâdinü'l-meʿânî (Bihâr 1301); Mes'ûd Bek, Mirʾâtü'l-ʿârifîn (Agra 1892); Şerefeddin Yahyâ Menerî, Mektûbât (Leknev 1891); Hüseynî Sâdât el-Gūrî, Nüzhetü'l-ervâḥ (Bombay 1322); Gîsûdırâz, Ḫâtime (Haydarâbâd-Dekken 1356), Mektûbât (Haydarâbâd-Dekken 1362); Muhammed b. Ebü'l-Kāsım, Melfûẓât-i Aḥmed Maġribî (Asiatic Society of Bengal, nr. 247); Tâceddin Siyâpuş, Sirâcü'l-hidâye (nşr. Seccâd Hüseyin, Delhi 1983); Abdülkuddûs Gengûhî, Mektûbât-ı Ḳuddûsî (Delhi 1870); Muhammed Gavs, Baḥrü'l-ḥayât (Delhi 1311); Abdülkādir el-Bedâûnî, Necâtü'r-reşîd (nşr. Muînülhak, Lahor 1972); Hâce Muhammad Ma'sûm, Mektûbât (Kanpûr 1304), Vesîletü's-saʿâdet (Ludhyâne 1324); Abdülazîz ed-Dihlevî, Melfûẓât-ı ʿAzîzî (Mîrat 1314); Bahrülulûm el-Leknevî, Şerḥu'l-Faṣṣi'n-Nûḥ min Fuṣûṣi'l-ḥikem (Râmpûr Rızâ Ktp., nr. 347); Fazl-ı Hak Hayrâbâdî, er-Ravżü'l-mücûd fî taḥḳīḳi ḥaḳīḳati'l-vücûd (Haydarâbâd-Dekken 1313; tasavvufla ilgili diğer eserler için bk. Abdülhay el-Hasenî, es̱-S̱eḳāfetü'l-İslâmiyye, s. 175-206; Zubaid Ahmad, s. 81-106, 342-370).

Şah Veliyyullah'ın Ḥüccetullāhi'l-bâliġa adlı hikmeti teşrî konusundaki eseri (Kahire 1322) Hindistan'ın İslâm düşüncesine büyük bir katkısı olarak değerlendirilebilir. Bu eserin tesirleri Cemâleddîn-i Efgānî, Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh'un çalışmalarında açıkça görülür. Şah Veliyyullah bu eserinde İslâm düşüncesini yeni bir sistematiğe oturtmak için çok ciddi bir çaba sarfetmiştir. Hilâfet müessesesinin dinî ve tarihî cephelerini ortaya koymaya çalıştığı İzâletü'l-ḫafâʾsında (Birîlî, 1286), hilâfetin sembolik bir makam olmaktan öte canlı ve müslümanların içtimaî ve siyasî hayatında etkin bir şekilde işleyen bir kurum olması gerektiği üzerinde durmuştur. Şiblî Nu'mânî'nin ʿİlm-i Kelâm aôr Kelâm (A'zamgarh 1939; Karaçi 1979) adlı Urduca kitabı da bu sahaya yapılan değerli katkılardandır. Kelâm ve mezhepler tarihi alanlarında yazılan diğer önemli eserler şunlardır: Nûrullah et-Tüsterî, İḥḳāḳu'l-ḥaḳ ve İbṭâlü'l-bâṭıl (Tahran 1273); İmâm-ı Rabbânî, Risâle fî is̱bâti'n-nübüvve (Karaçi 1383); Abdülhak ed-Dihlevî, Risâle-i Nûriyye-i Sulṭâniyye (İslâmâbâd 1972); Dârâ Şükûh, Mecmaʿu'l-baḥreyn (Kalküta 1929); Şah Veliyyullah, Vaṣiyetnâme (Şahcihanâbâd 1268), Tuḥfetü'l-muvaḥḥidîn (Delhi, ts.); Abdülazîz ed-Dihlevî, Tuḥfe-i İs̱nâ

ʿAşeriyye (Farsça, Leknev 1313), Mîzânü'l-ʿaḳāʾid; Şah İsmâil Şehid, Taḳviyetü'l-îmân (Leknev 1299); Rahmetullah el-Hindî, İẓhârü'l-ḥaḳ (Şahcihanâbâd 1269); Senâullah Amritsarî, Ehl-i Ḥadîs̱ ka Mez̠heb (Amritsar 1926); Miyân Vâlî, İnṣâfnâme (Haydarâbâd-Dekken 1368); Seyyid Hândmîr Sıddîk, el-Miʿyâr (Haydarâbâd-Dekken 1370); Seyyid Kāsım, Envârü'l-ʿuyûn (Haydarâbâd-Dekken 1370), Şifâʾü'l-müʾminîn (Haydarâbâd-Dekken 1363); Şeyh Mustafa Gucerâtî, Cevâhirü't-taṣdîḳ (Haydarâbâd-Dekken 1367); Şah Abdurrahman, Sîret-i İmâm Mehdî-i Mevʿûd (Haydarâbâd 1369; kelâm ve mezhepler tarihiyle ilgili diğer çalışmalar için bk. Abdülhay el-Hasenî, es̱-S̱eḳāfetü'l-İslâmiyye, s. 207-250; Zubaid Ahmad, s. 107-126, 371-394).

Hindistanlılar'ın dinî ve içtimaî hayatlarına İslâm'ın derin tesirleri olmuştur. Hindû dinî düşüncesinin yeniden yönlenmesinde ve ülkede tek tanrılı inançların gelişmesinde en etkin unsur İslâmiyet'tir; Bakti, Sih ve Arya Samaj hareketlerinin ortaya çıkışında da İslâmiyet'in rolü büyüktür. İslâm'ın yerli dinlere getirdiği bir diğer önemli anlayış insanın Allah'la aracısız irtibat kurabileceği hususudur. Bakti ve Sih literatüründe bu konuda sık sık İslâmî kaynaklara atıflar yapılmıştır. Dinî eğitim ve tartışmaların herkese açık olması ve hiç kimsenin inhisarında bulunmaması fikri de Hindistan'a İslâm'ın getirdiği yeni bir anlayıştır. Hindû sosyal sisteminde kutsal dinî metinler sıradan halka kapalı idi; müslümanların bu konudaki tavrı Hindûlar'ı daha esnek davranmaya teşvik etmiştir. İbadetle ilgili uygulamalar hususunda da Hindûlar arasında İslâm'ın tesiri açıktır. İslâmiyet bölgeye girmeden önce inşa edilmiş olan Hindû mâbedlerinde tanrıya tapınmak için birer kişilik yerler ayrılmışken sonradan İslâm'ın cemaatle ibadet uygulamasından etkilenerek bu yerler genişletilmiştir. Bîrûnî, Hinduizm'in önceleri kendi saflarına katılanlara sempatiyle bakmazken İslâm'dan sonra bu tavrını değiştirdiğini ve dışa açıldığını söyler.

Öte yandan İslâmiyet de Hindistan'daki dinî anlayışlardan etkilenmiştir. Tasavvuf erbabının bazı uygulamalarının Hindû yogilerinden veya Budistler'den alındığı ileri sürülmektedir. Yogaya benzer uygulamalar müslümanlar arasında Şeyh Muhammed Gavs tarafından yaygınlaştırılmıştır. Ancak şeyhlerin bunları yerli halka hitap edebilmek için bir vasıta olarak kullandığı unutulmamalıdır. Mühtedilerin eski

alışkanlıklarından dolayı İslâm dışı inanışların zamanla dinin bir parçası olarak kabul edilme ihtimaline karşı âlimler halkı sık sık uyarmışlardır. Meselâ Seyyid Muhammed Gîsûdırâz yogaya itiraz etmiş, İmâm-ı Rabbânî de bid‘atlara karşı ısrarla mücadele etmiştir. Şah Veliyyullah ve Şah İsmâil Şehid de putperest çağrışımlar taşıyan her çeşit Hindû geleneğine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte Hinduizm ile İslâmiyet arasında sentez girişimlerinde de bulunulmuştur. Ancak aynı zamanda karşılaştırmalı dinler sahasında bir âlim olan Dârâ Şükûh'un sentezci düşünceleri müslümanlar arasında fazla itibar görmemiştir.

Hindû inanışlarının müslümanları en çok etkilediği alan sosyal hayat ve geleneklerdir. İhtidâ eden yerli halkın eski alışkanlık ve davranışlarından bir anda kopması mümkün olmadığından birtakım Hindû âdetleri müslümanlar arasında yaşamaya devam etmiştir. Hatta bazı kırsal kesimlerde eğitim imkânsızlıkları yüzünden Hindû gelenekleri İslâm'da varmış gibi aynen kabullenilmişti; özellikle doğum, ölüm ve evlenme merasimlerinde bu geleneklerin tesirleri çok belirgindi. Pencap ve Eved'de yaşayan bazı aileler İslâm miras hukuku yerine eski örflerini uyguluyorlardı. Öte yandan Hindistanlı müslümanlar, Hinduizm'deki kast sistemini reddederek İslâm'da evlilik kurumunda söz konusu olan denklik (kefâet) prensibini hemen benimsemişlerdir. Yüzyıllardır iç içe yaşayan farklı inanç ve kültürlerin birbirini etkilemesi kaçınılmaz bir sosyolojik olgudur. Nitekim Hindistan'da da bu iki kültür birbirini etkilemekle birlikte İslâmiyet genelde kendine has farklılığını daima sürdüregelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nesâî, "Cihâd", 41; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), tür.yer.; İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân, tür.yer.; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 62-68; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, tür.yer.; Büzürg b. Şehriyâr, Kitâbü ʿAcâʾibi'l-Hind (nşr. P. A. van der Lith), Leiden 1883-86; Mes'ûdî, et-Tenbîh, tür.yer.; a.mlf., Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), tür.yer.; a.mlf., Aḫbârü'z-zamân, Kahire 1938; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), tür.yer.; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, tür.yer.; Şehristânî, el-Milel (Vekîl),

tür.yer.; İdrîsî, Nüzhetü’l-müştâḳ (nşr. Ahmed Makbûl), Leiden 1960; Ebü’l-Fidâ, Taḳvîmü’l-büldân (nşr. M. Reinaud - M. de Slane), Paris 1840; Kalkaşendî, An Arab Account of Indian in the 14th Century (trc. O. Spies), Aligarh 1941; Âzâd-ı Bilgrâmî, Sübḥatü’l-mercân fî âs̱âri Hindistân (nşr. M. Fazlurrahman), Aligarh 1976, I, 7-57; W. W. Hunter, The Indian Musalmans, London 1871; T. W. Thomas, Mutual Influence of Muhammadans and Hindus in India, Cambridge 1892, tür. yer.; T. W. Arnold, The Preaching of Islam, London 1913; E. D. Ross, Hindu-Muhammadan Feasts, Calcutta 1914, tür.yer.; Meer Hassan Ali, Observations on the Musulmans of India, Oxford 1917, tür.yer.; Sharif Ja‘far, Islam in India or Qānūn-ı Islām (trc. G. A. Herklots), Oxford 1921; Seyyid Süleyman Nedvî, ʿArab u Hind key Taʿalluḳāt, Allahâbâd 1930; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, I, 9-12; a.mlf., es̱-S̱eḳāfetü’l-İslâmiyye fi’l-Hind (nşr. Ebü’l-Hasan Ali Nedvî), Dımaşk 1983, s. 82-100, 102-131, 175-206, 207-250; Seyyid Amir Ali, The Spirit of Islam, London 1935; Muhammad Iqbal, Islam and Ahmadism, Lahore 1936; a.mlf., The Reconstruction of Religions Thought in Islam, Lahore 1944; Şiblî Nu‘mânî, ʿİlm-i Kelâm aôr Kelâm, A‘zamgarh 1939, I, 8, 117; S. M. Husayn Nainar, Arab Geographer’s Knowledge of Southern India, Madras 1942; B. A. Faruqi, The Mujaddid’s Conception of Tawhid, Lahore 1943; W. C. Smith, Modern Islam in India, Lahore 1943; M. G. Zubaid Ahmad, The Contribution of India to Arabic Literature, Allahabad 1946, s. 15-40, 41-61, 62-80, 81-106, 107-126, 182-194, 270-290, 291-310, 311-341, 342-370, 371-394, 444-451; T. Chand, Influence of Islam on Indian Culture, Allahabad 1946; a.mlf., Introduction to Sirr-i Akbar by Dara Shukoh, Tahran 1957; a.mlf., “Indian Sources of Islamic Mysticism”, Medieval India Quarterly, V/1, Aligarh 1950-53, s. 1-9; J. M. S. Baljon, The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan, Leiden 1949; K. A. Nizâmî, Târîḫ-i Meşâyiḫ-i Çişt, Delhi 1953; a.mlf., Ḥayât-ı ʿAbdülḥaḳ Muḥaddis̱ Dihlevî, Delhi 1953; a.mlf., The Life and Times of Shaikh Faridu’d-Din Gandj-i Shakar, Aligarh 1955; a.mlf., Selâṭîn-i Dihlî ki Meẕhebi Rüchânât, Delhi 1958; a.mlf., Some Aspects of Religion and Politics in India During the 13th Century, Aligarh 1962; a.mlf., Akbar and Religion, Delhi 1989; a.mlf., The Life and Times of Shaikh Nizamü’d-din Auliya, Delhi 1992; a.mlf., The Life and Times of Shaikh Nasîrü’d-din Chiragh of Delhi, Delhi 1992; a.mlf., “Şeyḫ Muhyiddin el-ʿArabî aôr Hindûstân”, Burhan, I, Delhi 1950, s. 9-25; a.mlf., “The Impact of Ibn

Taimiyya on South Asia”, Journal of Islamic Studies, I, Oxford 1990, s. 120-149; Gulâm Resûl Mihr, Seyyid Aḥmed Şehîd, Lahor 1954; Muhammad Ishaq, India’s Contribution to the Study of Hadith Literature, Dacca 1955; J. N. Hollister, The Shi’a of India, London 1956; Bashir Ahmad Dar, Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan, Lahore 1957; Muhammed İkrâm, Âb-ı Kevs̱er, Lahor 1958; a.mlf., Rûd-i Kevs̱er, Lahor 1958; a.mlf., Mevc-i Kevs̱er, Lahor 1958; A. Karim, Social History of Muslims in Bengal, Dacca 1959; Ebü’l-Hasan Ali Nedvî, Hindustânî Müselmân Ek Naẓar meyn, Leknev 1961; a.mlf., Saviours of Islamic Spirit, I-IV, Lucknow 1983-93; a.mlf., Muslims in India (trc. M. A. Kidwai), Lucknow, ts. (Academy of Islamic Research and Publications); I. H. Qureshi, The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, The Hague 1962; Yusuf Husain Han, Glimpses of Medieval Indian Culture, Bombay 1962; a.mlf., Rûḥ-i İḳbâl, Delhi 1963; a.mlf., “Dara Shikuh: a Mystic Prince”, Muslim University Journal, I, Aligarh 1932, s. 543-562; a.mlf., “The Influence of Islam on the Cult of Bhakti in Medieval India”, IC, VII/1 (1933), s. 640-662; S. Shaked, A Tentative Bibliography of Geniza Documents, Paris 1964, s. 188-205; Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford 1964; a.mlf., An Intellectual History of Islam in India, Edinburgh 1969; Muhammad Mujeeb, The Indian Muslims, London 1967; Kādî Ather Mübârekbûrî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, A‘zamgarh 1968; a.mlf., el-ʿArab ve’l-Hind fî ʿaḥdi’r-risâle, Kahire 1973, s. 107-110; a.mlf., “el-Ḥükûmâtü’l-ʿArabiyye fi’l-Hind ve’s-Sind” (trc. Abdülazîz İzzet Abdülcelîl), ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, V/3, İslâmâbâd 1970, s. 41-64; V/4 (1970), s. 35-74; VI/1 (1971), s. 33-65; VI/2 (1971), s. 63-84; VI/3 (1971), s. 55-72; VI/4 (1971), s. 63-78; VII/1 (1972), s. 65-76; VII/3 (1972), s. 29-42; Y. Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity, Montreal 1971; Muhammed İshak, ʿİlm-i Ḥadîs̱ meyn Pâk u Hind ka Ḥiṣṣa, Lahor 1977; S. Moinul-Haq, Islamic Thought and Movements in the Subcontinent: 711-1947, Karachi 1979; M. T. Titus, The Religious Quest of India: Indian Islam, Delhi 1979; A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent, London 1980; Hamid Şettârî, Ḳurʾân-ı Mecîd key Urdu Terâcim u Tefâsîr ka Tenḳīdî Mutâlaʿa, Haydarâbâd 1982; Cemîl Nakvî, Urdu Tefâsîr: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1982, s. 15-128; K. S. Lal, Early Muslims in India, New Delhi 1984; Qamaruddin, The Mahdawi Movement in India, Delhi 1985; Muhyiddin el-Elvâî, ed-Daʿvetü’l-İslâmiyye ve teṭavvuruhâ fî şibhi’l-

ḳārreti’l-Hindiyye, Dımaşk 1986; World Bibliography of Translations of the Meaning of the Holy Qur’an: Printed Translations 1515-1980 (ed. İsmet Binark - Halit Eren), İstanbul 1986, s. 523-687; Muhammed Sa‘d Sıddîkī, ʿİlm-i Ḥadîs̱ aôr Pâkistân meyn us ki H̱idmet, Lahor 1988, s. 164-331; Ahmed Han, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdu Terâcim: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1989, s. 23-170; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan’da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî’den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 39-230; Abdülhamit Birışık, Hind Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur’ân Ekolü (doktora tezi, 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); S. Hasan Askari, “Historical Significance of Islamic Mysticism in Medieval Bihar”, Historical Miscellany, Patna, ts.; Sâliha Abdülhakîm, Ḳurʾân-ı Ḥakîm key Urdu Terâcim, Karaçi, ts. (Kadîmî Kütübhâne); A. B. M. Habibullah, “Medieval Indo-Persian Literature Relating to Hindu Science and Philosophy”, Indian Historical Quarterly, I, Calcutta 1925, s. 167-181; Muhammad Shafi, “Firka-i Nur Bakhshi”, Oriental College Magazine, Lahore 1925-29; A. W. Khan, “Hinduism According to Muslim Sufis”, JASB (1929), s. 237-252; A. Ghosh - R. S. Avasthy, “References to Muhammadans in Sanskrit Inscriptions of Northern India”, Journal of Indian History, XV (1936), s. 161-184; XVI (1937), s. 24-26; Hamid Ali, “The Customary and Statutory Laws of the Muslims in India”, IC, XI/3 (1937), s. 354-369; XI/4 (1937), s. 444-454; O. R. von Ehrenfels, “The Socio-Religious Role of Islam in the History of India”, a.e., XIV (1940), s. 45-62; S. D. Goitein, “Letters and Documents on the Indian Trade in Medieval Times”, a.e., XXXVII/3 (1963), s. 188-205; Makbûl Beg Bedahşânî, “Hind”, UDMİ, XXIII, 173-204.

K. A. Nızamı

B) Diğer Dinler.

Uzun tarihî geçmişi ve geniş coğrafyası içinde Hindistan’da pek çok inanç ortaya çıkmış ve bu ülke çeşitli dinleri bünyesinde barındırmıştır. Tarihte Vedizm ve Brahmanizm gibi adlarla anılmakla beraber bugün artık Hinduizm diye bilinen, Hint yarımadasında doğmuş ve ona kendi damgasını

vurmuş resmî dinden başka bu dine tepki olarak ortaya çıkmış veya farklı yorumlarla ondan ayrılmış bulunan Budizm, Jainizm ve Sihizm de Hindistan menşeli dinlerdendir. Zamanla Zerdüştîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın da yayıldığı Hint yarımadasında ayrıca çeşitli kabile dinleri mevcuttur.

Yarımadada hâkim din olan Hinduizm, hiçbir eleme ve ayıklama yapmaksızın çeşitli inanç ve ibadet şekillerini bünyesinde topladığı gibi diğer yerli dinler üzerinde de belirleyici bir rol oynar. Hinduizm'in belirleyici oluşundaki temel faktörler değişik dinleri telif etmesi ve hoşgörülü davranmasıdır. Hinduizm'de çok geniş bir uzlaşmacılık ve serbestlik söz konusudur; pek az dinî fikir uzlaşılamaz olarak nitelenir. Hindûlar'ı diğerlerinden ayıran doktrin değil ibadet esas ve şekilleridir. Doktriner farklılıklara fazla önem verilmez; bu sebepledir ki Hinduizm, yüzyıllar boyunca birçok dini bünyesinde birleştirerek hâkimiyetini sürdürmüştür. Çağdaş Hindistan'da sık sık ortaya çıkan uzlaşmacı (syncretist) dinî hareketlerin arkasında da şüphesiz Hinduizm'in bu özelliği vardır. Öte yandan IV. yüzyıldan itibaren Ârî ve Dravid dilleri arasındaki çekişmenin Sanskritçe lehine gelişmesi ve bu dilin bütün dinî literatürde kullanılması, Hinduizm'in teorik hâkimiyetini sürdürmesinde önemli bir rol oynamıştır. Sanskritçe Hindû bilgi kavramını (epistemoloji) diğer dinlere de taşımış ve böylece Hinduizm'in hâkimiyetinde ortak bir dinî terminoloji gelişmiştir. Bununla birlikte İslâmiyet'in hâkimiyetini pekiştirmesinden sonra Bakti hareketi gibi Hindû akımlarının yaygınlaşması, Hindistan'da meydana gelen umumî dinî karakterin bütünüyle Hinduizm ile ilişkilendirilmesinin yanlış olduğunu gösterir. Her ne kadar kökeni Hinduizm'in klasik epiği Bhagavat Gita kadar eskiye uzansa da mistik Bakti hareketinin en azından yayılmasında mutasavvıflardan etkilendiği açıktır; bu etki, sonraları tanınmış syncretist mistiklerden Kebîr'de görüldüğü gibi zirveye ulaşmıştır. Böylece geniş çerçevede düşünüldüğünde Hindistan'daki dinlerin birbirlerinden karşılıklı biçimde çok şey aldıkları anlaşılmaktadır.

Hindistan'ın, hakkında kısmen bilgi sahibi olunan en eski dini Ârî akınları öncesindeki Dravid kültürüne (m.ö. 2500-1500) kadar çıkar. Bugün Güney ve İç Hindistan'da % 0,5'lik bir oranda yaşamaya devam eden bu din animistik öğeler içermektedir. Daha sonraları Hinduizm'de de görülen

Lingam ve Yoni adlarındaki eril ve dişil iki ilâhî güç ile ruh göçü (samsara), bereket ilâhları (yakşalar), kutsal mekân ruhları (caitya), yoga ve ineğe tapınma gibi inançların hemen hepsi Hinduizm'in içinde asimile olan Dravid dinine aittir.

Bölgede gelişen en önemli din durumundaki Hinduizm, milâttan önce II. binin ortalarında başlayan Ârî akınlarıyla ilgilidir. Bu tarihten itibaren kuzeyden Hindistan'a inen Ârîler, kendi dinleriyle yerli inançların karışımından oluşan yeni bir din meydana getirmişlerdir. Brahmanizm ya da Vedizm diye anılan bu çok tanrılı din sistemi milâdî I. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar devam eden bir süreçte Budizm, Jainizm, İslâm ve yerli dinlerin birbirine karışması sonucunda daha geniş ve henoteistik anlamda (pek çok tanrıdan birinin yüceltilmesi ve onun yanı sıra diğerlerine de tapılması) tek tanrılı bir inanç halini alarak bugün Hinduizm diye bilinen inançlar bütününü oluşturmuştur. Brahmanizm'in temel kutsal kitabı olan ve dört kısımdan meydana gelen Vedalar önem ve otoritesini Hinduizm'de de aynen devam ettirmiştir. Hindû müfessirler, Upanişadlar'dan başlayarak Vedalar'da görülen çok tanrılı inancı sembolik değerlerle yorumlamışlarsa da kitaptaki teoloji gelişmiş bir natüralist inancı yansıtır. Hinduizm Brahmanizm'den doğmuş olmakla birlikte ondan farklıdır. Doğuş sürecindeki en büyük etkenlerden biri Budizm'in Brahmanizm aleyhine hızla gelişmesi, bir diğeri de İslâm sûfizminin Bakti hareketi adını alan mistik akımın yaygınlaşmasını sağlamasıdır. Bakti mistisizmi, İslâm sûfizminin gücünü kırmayı amaç edinirken Brahmanizm'in Hinduizm doğrultusunda gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bakti hareketi modern Hindistan'ın politik sürecine de yansımış ve XX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Brahmo Samaj ve Arya Samaj gibi politik-dinî grupları etkilemiştir (bk. BRAHMANİZM; HİNDUİZM).

Hindistan'ın Hinduizm dışındaki yüzü, ona tepki olarak gelişen Kşatriya (savaşçıların oluşturduğu kast) kökenli Budizm, Jainizm ve Sihizm gibi öğretilerce belirlenmiştir. Carvaka ve Ajivika gibi materyalist öğretiler de Hinduizm'deki kast

sistemine baş kaldırı özelliği taşıyan halk hareketlerinden gelir. Bu tip baş kaldırı hareketlerinin en önemlisi Budizm'dir. Milâttan önce VI. yüzyılda Sakya kabilesinin bilgesi (Sakyamuni) Siddhartha Gotama (Buda)

tarafından kurulan Budizm'in temeli, hayatın ıstırap verici olduğu ve insanın bu ıstıraptan kurtulma amacını taşıdığı tezi üzerine oturur (bk. BUDİZM). Tanrı fikrine kayıtsız kalan ve rasyonel ahlâkı öngören Budizm milâttan önce III. yüzyıldan itibaren tam bir din haline getirilmiş, fakat anavatanı Hindistan'da VIII. yüzyıldan sonra çökmüştür. XX. yüzyılın ilk yarısında Ramji Ambedkar Hindistan Budizmi'ni canlandırmaya çalışmışsa da pek başarılı olamamıştır; bugün ülkedeki Budist nüfus % 3'ten fazla değildir. Bununla birlikte 1959 yılından beri Komünist Çin'in işgalindeki Tibet'ten Dalai-Lama'nın sürgünde bulunduğu Hindistan'a yoğun bir Budist göçü vardır; ancak göçmenlerin sayısı bilinmemektedir.

Hindistan'da Budizm'le aynı zamanda ortaya çıkan bir başka öğreti de Mahavira tarafından kurulduğu kabul edilen Jainizm'dir. Budizm gibi rasyonel bir ahlâkı öngören Jainizm de kast karşıtıdır ve geleneksel Hindû inançlarını reddeder. Tanrı fikri konusunda agnostik bir tavır takınır ve Tanrı'nın da evrenin de nereden türediğinin bilinemeyeceğini savunur. Özellikle Gucerât ve Racastan'da oturan Jainler'in toplam nüfusa oranı % 3 civarındadır.

Hindistan'ın yerli dinlerinin sonuncusu XV. yüzyılda Guru Nanak Dev tarafından kurulan Sihizm'dir. Başlangıçta İslâm, Hinduizm ve Hıristiyanlık karışımı birleştirici ve mistik karakterli bir inanç sistemi olan Sihizm, Guru Gobind Singh (1675-1708) tarafından tamamen bağımsız ve örgütlü bir din haline getirilmiştir. Tek tanrıya inanan Sihizm kast sistemine karşıdır ve sonuçta herkesin ilâhî affa uğrayacağına inanan evrensel bir din anlayışına sahiptir. Bugün Hindistan nüfusunun yaklaşık % 2-3'ünü oluşturan Sihler'in % 30'a yakını Pencap'ta, % 4'ü Racastan ve Delhi'de, geriye kalanı da çeşitli yerlerde bulunmaktadır (bk. SİH DİNİ).

Hindistan'a dışarıdan gelen dinlerin nüfus açısından en etkin olanlarından biri Hıristiyanlık'tır. Hıristiyanların buraya ne zaman geldiği kesin olarak bilinmemekte, kendilerine göre ilk kiliselerinin kuruluşu, Tamil Nadu'da öldürüldüğüne ve Mailapûr'da gömüldüğüne inandıkları havari Thomas'a kadar çıkmaktadır (Ballhatchet, s. 358). Bugün daha çok Güneybatı Hindistan'ın Malabar sahili boyunca uzanan Kerala eyaletinde yaşayan ve toplam nüfusa oranları % 3'ten az olan hıristiyanlar Syro-Malabar, Syro-Malankara, Süryânî-Ya'kūbî ve Mar Thomasçılar olmak üzere dört ana

gruba ayrılmıştır. Hindistan'da Hıristiyanlığı yayan ilk grupların Nestûrî olmaları kuvvetle muhtemeldir. Hıristiyan nüfusun inanç açısından değişmesi, XVI. yüzyılda Portekizli misyonerlerin yerel kiliseyi Latinleştirme ve Katolikleştirme teşebbüsleri sonucu vuku bulmuştur. 1662'de hıristiyanların çoğu Roma yetkisini kabul etmiştir; kiliseleri Syro-Malabar adıyla bilinmektedir. Roma yetkisini kabul etmeyen az bir nüfus 1665'te Süryânî-Ya'kūbîler denilen cemaati oluşturmuştur. Ya'kūbîler Batı Süryânî dilini ve Antakya tarzı âyinleri kabul etmişlerdir. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru bazı hıristiyanlar da Anglikan kilisesinin etkisiyle Protestanlığı seçmişlerdir ki bu kilise bugün Mar Thomasçılar adıyla anılmaktadır. Daha yakın bir bölünme ise 1930'larda ortaya çıkmış ve bir grup Ya'kūbî'nin Roma ile yeniden birleşmesi sonucunda Süryânî-Malankara kilisesi olarak bilinen cemaat meydana gelmiştir.

Hindistan'a dışarıdan giren bir başka din Zerdüştîlik'tir. Parsî denilen Zerdüştîler'in buraya ne zaman geldiği kesin olarak bilinmemektedir; bununla beraber ilk grupların VIII. yüzyıl başlarında İslâm ordularının önünden kaçanlardan oluştuğu düşünülmektedir. XIX. yüzyılda Batı eğitimi alarak Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde önemli rol oynayan Parsîler'in bugünkü nüfusu 150.000 civarındadır ve çoğu Bombay'da yaşamaktadır (bk. ZERDÜŞTÎLİK).

İslâmiyet dışında Hindistan'daki yabancı dinlerin sonuncusu Yahudilik'tir. Kendi efsaneleri ilk gelişlerini Hz. Süleyman'a bağlar; ilim adamları ise bunun milâdî 70 civarında ikinci sürgünden (diaspora) sonra gerçekleştiği kanaatindedir. Yahudi tüccarlar V. yüzyıldan itibaren gelmeye başlamışlardır. Kahire genizasında (sinagog ardiyesi) ele geçen belgeler, X ve XII. yüzyıllar arasında Hindistan'da bulunan yahudi tüccarlardan bahseder. Hindistan'da yaşayan yahudiler kendi içlerinde çeşitli kollara ayrılmışlardır. Bunların en önemlisi Benî İsrâil adını alan cemaattir; diğer iki grup Cochin ve Bağdâdî adlarıyla bilinmektedir. Sayıları 15.000 civarında olan yahudilerin temel yerleşim merkezleri Bombay, Delhi, Kalküta, Ahmedâbâd, Tâne, Alibag, Poona, Parur, Ernakulan ve Cochin'dir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Parrinder, World Religions, New York 1983, s. 192-303; K. Ballhatchet, "Christianity", Cambridge Encyclopedia of India, New York 1989, s. 358-360; B. Behari, Sufis, Mystics and Yogis of India, Bombay 1991, s. 221, 222; J. H. Lord, "Bene Israel", ERE, II, 469-474; D. Menant, "Parsis", a.e., IX, 642; A. J. Maclean, "Syrian Christians", a.e., XII, 178-180; W. J. Fischel, "India", EJd., VIII, 1350; L. O. Gómez, "Buddhism in India", ER, II, 380, 381; S. C. Neill, "Christianity in Asia", a.e., III, 422, 423; A. Hiltebeitel, "Hinduism", a.e., VI, 336-360; F. R. M., "India, Religions", EBr.2: Macropedia, XXI, 12, 13.

Kürşat Demirci

VI. HİNDİSTAN'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Hindistan, İslâm araştırmalarına gerek nicelik gerekse nitelik bakımından büyük katkıda bulunmuştur. Bölgede XIX. yüzyıla gelinceye kadar İslâm eğitimi ve araştırmaları sahasındaki ihtiyaç köklü bir geleneğe sahip olan medreseler yoluyla karşılanmaktaydı. Kendi içerisinde bazı değişimler yaşayarak günümüze kadar devam eden Hint medreselerinin gelişiminde, Moğol istilâsı sebebiyle ülkelerinden kaçıp buraya yerleşen Orta Asyalı İslâm âlimlerinin büyük payı vardır. İngilizler'in bölgeye hâkim olmaya başlamasıyla (XVIII. yüzyıl) Batı tipi bazı eğitim müesseseleri kurulmuş ve bunlar zamanla medrese eğitiminin karşısında bir alternatif teşkil etmiştir. Ancak özellikle 1857 ayaklanması sonrasında alt kıtanın hâkimiyetini fiilen ellerine geçiren İngilizler'in çeşitli alanlarda uygulamaya koydukları tedbirler, müslümanların medrese eğitimine yeniden ağırlık vermelerine yol açmıştır.

Alt kıtadaki geleneksel İslâm eğitimi ve araştırmalarına çok önemli katkılar sağlayan ve etkileri günümüze kadar devam eden iki önemli eğitim kurumu Rahîmiyye Medresesi ile Dârülulûm-i Firengî Mahal'dir. 1660 yılında Delhi'de kurulan Rahîmiyye Medresesi, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin

babası Şah Abdürrahîm'in idaresinde büyük gelişme göstermiş ve XIX. yüzyılın sonlarına kadar ilim ve araştırma merkezi olarak önemini korumuştur. Şah Veliyyullah ve oğulları Abdülazîz, Refîuddin, Abdülkādir ile torunları dahil pek çok tanınmış âlim buradan yetişmiştir. Leknev'de 1693 yılında kurulan Dârülulûm-i Firengî Mahal'in en büyük özelliği ise Molla Nizâmeddin tarafından düzenlenen müfredatı (ders-i Nizâmî) başarı ile uygulamasıdır. Bu müfredat sonraki

medreselerce de benimsenmiş ve bazı küçük değişikliklerle günümüze kadar sürdürülmüştür. Yaklaşık üç asır eğitim veren Firengî Mahal malî sıkıntı yüzünden 1980'li yıllarda kapanmıştır (bk. FİRENGÎ MAHAL).

İngilizler Hindistan'da hâkim oldukları dönemde zaman zaman medrese sistemini desteklemişler, yeni medreseler açmış veya mevcutları idarelerine alarak yönetmişlerdir. Medrese-i Âliye (Râmpûr 1774), Medrese-i Âliye (Kalküta 1780), Medrese-i İslâmiyye Şemsü'l-Hüdâ (Patna 1912) ve Câmia-yi Arabiyye-i Dârüsselâm (Ömerâbâd 1924) bunlardan bazılarıdır. Gāziddin Han (ö. 1710) tarafından kurulan ve İngiliz yönetimince 1825 yılında yeniden düzenlenerek Delhi Anglo-Oriental College adıyla eğitime açılan medresenin alt kıtadaki İslâmî araştırmalara büyük katkısı olmuştur. Şarkiyatçı Aloys Sprenger, müdürlüğü sırasında kolejde modern eğitim ve araştırma tekniklerinin temellerini atmış ve ilmî standardı yükseltmiştir (Abdülhak, s. 195-203).

1857 yılından sonra İslâm eğitimi ve araştırmalarında bir canlılık görülmektedir. Bu dönemde eğitim ve araştırma kurumu olarak medresenin yanı sıra idaresini müslümanların üstlendiği üniversiteler, kolejler, araştırma enstitüleri ve araştırma merkezleri açılmıştır. İngilizler karşısında varlıklarını ve kimliklerini korumak isteyen müslümanlar, bunun için fiilî siyasetten el çekip medreseler yoluyla İslâmî eğitime ağırlık verme kararı aldılar. Bu yönde ilk harekete geçenler, 1857 ayaklanmasına fiilen katılan İmdâdullah et-Tehânevî'nin (Tânevî) öğrenci ve müridleridir.

Muhammed Kāsım Nânevtevî'nin önderliğinde bir araya gelen bazı âlimler 30 Mayıs 1866 tarihinde Diyûbend'de bir medrese kurdular. Yeni bir anlayışla ele alınan kurum, eğitim ve yapılanmadaki ciddiyeti sebebiyle kısa zamanda birçok bölümü olan bir üniversite (dârülulûm) halini aldı.

Dârülulûm-i Diyûbend yapılanması itibariyle bir araştırma kurumu olmamakla birlikte eğitim yanında araştırmaya da önem vermiştir. Kurumda 1912'de başlatılan devre-i hadîs ile 1932'de başlatılan devre-i tefsîr bu alanda derinleşmek isteyen dârülulûm mezunlarına hitap etmekteydi. Bu çalışmaların düzenli yürümesi için 1912 yılında Dârülhadîs ve 1940 yılında Dârüttefsîr açılmıştır. Meclisi Maârifi'l-Kur'ân, Kur'an ilimleri ve tefsir sahasında araştırma yaptırmak ve telif eserler vermek için kurulmuştur. Dârülulûmun Dârüliftâ adıyla 1892 yılında açılan bölümünde mezunlara bir yandan fetva verme usulü öğretilirken bir yandan da halkın sorduğu dinî sorulara bölümdeki müftüler tarafından cevap hazırlanıyor ve bu fetvalar ileride yayımlanacak şekilde derleniyordu (bk. FETÂVÂ-yı DÂRÜLULÛM-i DİYÛBEND).

Gerek Dârülulûm-i Diyûbend gerekse ona bağlı medreseler, ilmî birikimlerini telif ettikleri eserler ve çıkardıkları Urduca ve Arapça dergilerle ilim dünyasına duyurmak istemişlerdir. Dârülulûm tarafından çıkarılan ilk Urduca ilmî dergi el-Ḳāsım (1910) olup on bir yıl yayın hayatında kaldıktan sonra yerini er-Reşîd'e bırakmıştır. Kurumun üçüncü Urduca dergisi Dârü'l-ʿulûm 1941'den bu yana çıkmaktadır. Ekol mensuplarına ait dergiler içerisinde halen yayımlanmakta olan el-Furḳān ile (Leknev 1932) Burhân da (Delhi 1938) önemlidir. Dârülulûm-i Diyûbend'in bir kısmı bugün de devam etmekte olan Arapça dergileri ise Daʿvetü'l-ḥaḳ, eż-Żiyâʾ, el-Yaḳaẓa ve ed-Dâʿî adlarını taşımaktadır. Kurumun 1500'ü aşkın nâdir yazmayı da ihtiva eden yaklaşık 130.000 eserlik kütüphanesi mevcuttur. Ülke genelinde Dârülulûm-i Diyûbend'in birer kolu olarak pek çok dârülulûm ve medrese açılmıştır. Günümüzde bunların sayısı binlerle ifade edilmektedir. Diyûbendî ekolünün en önemli araştırma kurumu 1938 yılında Delhi'de faaliyete geçen Nedvetü'lmusannifîn'dir. Kurum bu amaçla yüzlerce eser neşretmiştir (bk. DÂRÜLULÛM).

Hindistan alt kıtasında İslâmî ilimlerin gelişmesine ciddi katkılarda bulunan diğer bir cemaat da ehl-i hadîs denilen gruptur. Kur'an ve Sünnet'i esas alarak müslümanların meselelerine çözüm getirmeyi amaç edinen cemaat mensupları bu sebeple fıkıh mezhepleri ile bid'at ve hurafe içerisinde olduğunu söyledikleri mevcut tasavvuf ekollerini de reddetmişlerdir.

Nezîr Hüseyin, Rahîmiyye Medresesi'nde başladığı altmış yıl kadar süren

öğretim faaliyetine, hadisle amel düşüncesini benimsedikten sonra Medrese-i Miyân Sâhib adıyla şöhret yapan ve ehl-i hadîs ekolünün üniversitesi kabul edilen Delhi'deki kendi medresesinde devam etmiştir. Ekolün güçlenmesi ve günümüze taşınmasında öne çıkan üçüncü isim Abdullah b. Muhammed el-Gaznevî ve Gaznevî ailesidir. Abdullah el-Gaznevî, adı 1901'de Dârülulûm-i Takviyetü'l-İslâm olarak değiştirilen Amritsar'daki Medrese-i Gazneviyye'de ders vermiş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Onun torunu Abdülgafûr el-Gaznevî'nin 1919 yılında Amritsar'da açtığı Medrese-i Selefiyye Gazneviyye daha sonra Dârülulûm-i Takviyetü'l-İslâm'a katılmıştır (M. Eslem Seyf, s. 331-350).

Muhammed İbrâhim Âravî tarafından 1880 yılında Âra'da kurulan Medrese-i Ahmediyye, Tuḥfetü'l-aḥveẕî müellifi Abdurrahman Mübârekpûrî gibi âlimler yetiştiren bir eğitim kurumudur. Doksan kadar küçük medresenin bağlı olduğu müessese Abdülazîz Rahîmâbâdî tarafından Dârülulûm-i Ahmediyye Selefiyye adıyla Darbanga'da devam ettirildi. Kurum 1940'tan bu yana el-Hüdâ adlı bir dergi yayımlamaktadır. Ömerâbâd'daki Câmiayı Arabiyye-i Dârüsselâm pek çok bölüm ve birimleri bulunan bir üniversite görünümündedir. 1911 yılında Delhi'de kurulan ve ilk müderrisi Muhammed İbrâhim Mîr Siyâlkûtî olan Dârülhadîs-i Rahmâniyye Medresesi 1947'de bütün bina, emlâk ve kütüphanesiyle birlikte Câmia-yi Milliyye-i İslâmiyye'ye iltihak etmiştir. Medrese bir süre Muḥaddiẕ adıyla aylık bir ilmî dergi de çıkarmıştır. Ekolün

eğitim ve araştırma hizmeti veren diğer önemli eski medreseleri şunlardır: Medrese-i Kur'âniyye (Cavnpûr 1856'dan önce), Medrese-i İslâmiyye (şimdiki adı Medrese-i Âliye; Mao Nath Bhancan 1869), Dârülhadîs-i Matlaululûm (Mîrat 1875'ten önce), Medrese-i Saîdiyye (Benâres 1880), Medrese-i Çeşme-i Rahmet (Gāzîpûr 1887'den önce), Medrese-i Alicân (Delhi 1892), Medrese-i Muhammediyye (Lekkokey 1893), Misbâhu'l-hüdâ (şimdiki adı Câmia Rahmâniyye; Benâres 1897), Medrese-i Âliye (Cennetiyepûr 1919) ve Medrese-i Dârüttekmîl (Muzafferpûr 1925). Günümüzde ise ekole bağlı medreselerin sayısı binleri bulmuştur.

Ehl-i hadîs ekolünün günümüzdeki en etkin eğitim, araştırma ve yayın kurumu 29 Kasım 1963'te Benâres'te kurulan Câmia-yi Selefiyye'dir. Kurum eğitim faaliyetinin yanında ilmî toplantılar düzenlemekte ve iki de

dergi çıkarmaktadır. Câmia-yi Selefiyye'ye bağlı olarak 1974'te açılan el-Mektebetü's-Selefiyye'nin neşrettiği ilmî eserlerin sayısı 200'den fazladır. Bunlar arasında klasik hadis kaynakları ve şerhleri, hadis müdafaasına dair eserler, tefsirler, İbn Teymiyye ile Şah Veliyyullah ve oğullarının önemli kitapları bulunmaktadır. 1906'da Âra'da kurulan ve ilk toplantısını 1912'de yapan Hindistan Ehl-i Hadîs Konferansı (All India Ahl-i Hadith Conference) cemaatin önemli bir teşkilâtıdır.

Muhammed Hüseyin Batâlvî tarafından çıkarılan İşâʿatü's-sünne adlı Urduca ilmî dergi ekolün ilk süreli yayını olarak gösterilirse de doğrusu Hacı İmdâd Ali'nin Seyyid Ahmed Han'ın görüşlerini çürütmek için 1881 yılında Muradâbâd'da yayımladığı Teʾyîdü'l-İslâm adlı aylık dergidir. Senâullah Amritsarî'nin 1903'te çıkardığı (Aḫbârı) Ehl-i Ḥadîs̱ adlı haftalık dergi 1947 yılına kadar yayımlanmıştır. Żiyâʾü's-sünne (Kalküta), el-Hâdî (Siyâlkot) ve Tevḥîd (Amritsar) cemaatin günümüze kadar ulaşmayan önemli Urduca dergilerindendir. Yayımı devam etmeyenlerden başka bugün Hindistan ve Pakistan'da ekole mensup âlimler tarafından çok sayıda ilmî dergi çıkarılmaktadır.

Ehl-i hadîs ekolü Hindistan alt kıtasında hadis ilminin canlanmasına büyük katkı sağlamış, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere temel hadis kaynakları bir yandan Urduca'ya tercüme edilirken bir yandan da şerhleri yapılmıştır. Bunlara ilâveten ekole mensup ulemâ tarafından verilen fetvalar da derlenerek neşredilmiştir (bk. FETÂVÂ-yı ULEMÂ-i HADÎS).

Mensuplarınca "cemâat-i Ehl-i sünnet" olarak adlandırılan Birîlvî cemaati tasavvuf ağırlıklı bir harekettir. Ahmed Rızâ Han Birîlvî'nin kişiliği etrafında XIX. yüzyılın son çeyreğinde oluşmaya başlayan hareketin fiilen doğuşu 1904 (veya 1903) yılında bu âlimin kendisi, kardeşi Hasan Rızâ, oğlu Hamîd Rızâ ve talebesi Zaferüddin Bihârî tarafından Ray Birîlî'de (Rai Bareilly) kurulan ve daha çok Medrese-i Ehl-i Sünnet ve Cemâat diye anılan Dârülulûm-i Manzarü'l-İslâm ile gerçekleşmiştir. Manzarü'l-İslâm ekolün eğitim öğretim, araştırma ve tebliğ faaliyetlerinin merkezi olmuştur. Dârülulûm-i Nuʿmâniyye (Lahor 1887), Medrese-i Hanefiyye (Patna 1900), Câmia-yi Naîmiyye (Muradâbâd 1920), Dârülulûm-i Hizbü'l-Ahnâf (Lahor 1924), Dârülulûm-i Mazharü'l-İslâm (Birîlî 1937) ve Câmia-yi Arabiyye-i İslâmiyye (Nagpûr 1940) ekolün öğretim ve araştırma hizmeti veren diğer

önemli kurumlarıdır.

Birîlvî ekolünün ilk aylık ilmî dergisi 1898 tarihli Tuḥfe-i Ḥanefiyye'dir. Hüseyin Rızâ 1920'de aylık er-Rıżâ dergisini çıkarmıştır. Günümüzde Birîlvîler'in İslâm araştırmaları yapan kurumları ağırlıklı olarak Pakistan'da ve Avrupa ülkelerinde faaliyet gösterdiği için ilmî araştırma merkezleriyle ilmî dergileri de buralarda bulunmaktadır. Birîlvîler'in telif bakımından en verimli şahsiyeti, 1000'den fazla kitap ve risâle kaleme almış olan ekolün kurucusu Rızâ Han'dır (UDMİ, X, 282). İslâmî ilimlerin yanında bir kısmı teknik konularla ilgili olan bu eserler arasında kendi fetvaları ile (bk. FETÂVÂ-yı RIZVİYYE) 1911 yılında hazırladığı Kenzü'l-îmân fî tercümeti'l-Ḳurʾân adlı Kur'an meâlinin ayrı bir yeri vardır.

Hint alt kıtasındaki İslâm araştırmalarına önemli katkılar sağlayan diğer bir kurum Nedvetü'l-ulemâ'dır. Temeli 1892'de Kanpûr'da atılan Nedvetü'l-ulemâ'nın kuruluşunda yer alamayan Şiblî Nu'mânî ilk olarak 1894 yılında yapılan yıllık toplantıya katılarak hareketin gelecekteki çizgisinin belirlenmesinde büyük rol oynadı. Kasım 1898'de Leknev'de açılan Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ programında Kur'ân-ı Kerîm ve Arap dili ve edebiyatı

öğretimi özel bir ağırlığa sahiptir. Nedvetü'l-ulemâ, kuruluşunun ardından Hindistan alt kıtasının diğer bölgelerinde teşkilâtlanmaya büyük önem verdi; birçok yerde aynı programa göre eğitim yapan medrese ve okullar açtı. Nedvetü'l-ulemâ'nın ilk dergisi 1904 yılında aylık olarak başlayan ve bazı kopukluklarla birlikte 1942 yılına kadar devam eden Urduca en-Nedve'dir. 1957'de ise Meclisi Tahkīkāt ü Neşriyyât-ı İslâm (Academy of Islamic Research and Publications / el-Mecmau'l-İslâmî el-ilmî) adıyla bir merkez kurdu. Nedvetü'l-ulemâ ekolü âlimlerince tesis edilen en önemli araştırma kurumu, 1914 yılında A'zamgarh'ta açılan Dârülmusannifîn Şiblî Akademi olup siyer, İslâm tarihi, kültür tarihi, felsefe, tasavvuf gibi ilim dallarında yüzü aşkın Urduca, Arapça, Farsça telif ve tercüme eser yayımlamıştır (bk. NEDVETÜ'l-ULEMÂ).

Nedvetü'l-ulemâ çizgisine yakın diğer bir kuruluş Medresetü'l-ıslâh'tır. 1906 yılında ortaya çıkan Encümen-i Islâhi'l-müslimîn tarafından 1908'de Medresetü'l-ıslâhi'l-müslimîn adıyla A'zamgarh'a bağlı Sarây-ı Mîr'de

kurulmuş, 1909'da bugünkü adını almıştır. Medrese 1936-1939 yılları arasında el-Iṣlâḥ adıyla aylık ilmî bir dergi çıkarmıştır. Aligarh İslâm Üniversitesi hocalarının 1984'te hizmete açtıkları İdâre-i Ulûmü'l-Kur'ân, Medresetü'l-Islâh mezunlarının kurdukları bir müessesedir ve 1985'ten bu yana Mecelle-i ʿUlûmü'l-Ḳurʾân adıyla ilmî bir dergi çıkarmaktadır (ayrıca bk. MEDRESETÜ'l-ISLÂH).

Klasik medreseler tarzında yapılanan kurumlardan biri de Muhammed Enverullah Han Ömerî (Fazîlet Ceng Bahâdır) tarafından 1874 yılında Haydarâbâd'da kurulan Câmia Nizâmiyye'dir. Burada İslâmî ilimlerin yanında müsbet bilimler de okutulmaktadır. Muhammed Hamîdullah gibi birçok ilim adamı bu müessesede yetişmiştir. Zengin bir kütüphaneye sahip olan kurumun Meclisü işââti'l-ulûm adlı birimi 1987 yılına kadar aralarında Muhammed Enverullah Han Ömerî'nin Maḳāṣıdü'l-İslâm ve Haḳīḳatü'l-fıḳh'ı ile Nes̱rü'l-mercân fî resmi'l-Ḳurʾân'ın da bulunduğu doksan altı kitap neşretmiştir.

İçlerinde Muhammed Hamîdullah'ın da yer aldığı bir grup Câmia Nizâmiyye hocası 1929 yılında, hadis ve Hanefî fıkhı âlimi Ebü'l-Vefâ Kandehârî'nin önderliğinde Haydarâbâd-Dekken'de Meclisi ihyâü'l-maârifi'n-Nuʻmâniyye adıyla bir müessese kurmuştur. Hanefî âlimlerinin eserlerini neşretmek için kurulan müessesede çalışanlar dünyadaki birçok kütüphaneyi tarayarak kıymetli yazmaları tesbit edip yayımladılar. Burada neşredilen eserler arasında Ebû Hanîfe'nin el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim'i; İmam Muhammed'in el-Câmiʿu'l-kebîr, en-Nüket, Kitâbü'l-Ḥücce ve es-Siyerü's-ṣaġīr'i; Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Âs̱âr, Kitâbü İḫtilâfi Ebî Ḥanîfe ve İbni Ebî Leylâ, Kitâbü'r-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî'si; Serahsî'nin el-Uṣûl'ü ve Tahâvî'nin el-Muḫtaṣar'ı da bulunmaktadır.

Modern Hindistan tarihinin en etkili Batı tipi eğitim öğretim faaliyeti olan Aligarh hareketi, Seyyid Ahmed Han'ın 1863 yılında Gāzîpûr'da Translation Society'yi kurmasıyla başlar. İlmî dergiler yayımlayan dernek, 24 Mayıs 1875 tarihinde Aligarh'ta modern tarzda eğitim veren Mohammadan Anglo-Oriental High School'u (Medresetü'l-ulûm) kurdu. Daha çok Aligarh Koleji diye anılan kurum, 1920'de Aligarh Muslim University adıyla müstakil üniversite statüsüne kavuşturuldu. Aligarh İslâm Üniversitesi'nde doğrudan İslâm araştırmalarının yapıldığı bölümler

bağımsız Hindistan Devleti'nin kurulmasından sonra açılmıştır. İslâm İlâhiyatı Fakültesi (Faculty of Islamic Theology; sonradan Faculty of Sunni Theology ve Faculty of Shia Theology adlarıyla ikiye bölünmüştür), Arapça, Farsça, Urduca ve tarih bölümleri Centre of West Asian Studies ve Institute of Islamic Studies üniversitenin İslâm araştırmalarıyla ilgili birimleridir. Bunlardan Institute of Islamic Studies, eğitim öğretim ve araştırma hizmetleri vermek amacıyla 1954 yılında kuruldu. Kurum bünyesinde 1958'de All India Islamic Studies Conference adlı bir teşkilât oluşturuldu. Teşkilâtın hedefi, ilim adamları arasında modern ilmî araştırma usullerini yaygınlaştırarak daha kaliteli çalışmalar yapılmasına yardımcı olmaktır (ayrıca bk. ALİGARH).

Institute of Islamic Studies Mecelle-i ʿUlûm-i İslâmiyye (Urduca, 1960) ve Bulletin of Institute of Islamic Studies (1960) adlarında iki, üniversite rektörlüğü de Fikr u Naẓar ve Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (Urduca, 1982) ile Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî (1976) adlarında üç ilmî dergi çıkarmaktadır. Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, Seyyid Ahmed Han'ın aynı adla çıkardığı derginin devamı niteliğinde olup daha çok İslâmî eğitim, İslâm ve bilim, İslâm ve Hindistan müslümanları konularında makaleler içermektedir. İlâhiyat Fakültesi'nin çıkardığı Urduca Mecelle-i ʿUlûmi'd-dîn'de İslâmiyet ve diğer dinlerle ilgili ilmî makaleler yer almaktadır. Kampüsün içerisinde bulunan Mevlânâ Âzâd Kütüphanesi'nde 500.000'den fazla eser mevcuttur (1866 yılında Lytton Library adıyla kurulmuştur). Kütüphanede başta Arapça, Farsça ve Urduca olmak üzere çeşitli dillerde 14.000 yazma eserin yanı sıra minyatür, şahsî evrak vb. arşivler de muhafaza edilmektedir.

Modern dönemde kurulan önemli eğitim müesseselerinden biri de Câmia Milliyye İslâmiyye'dir. 29 Ekim 1920'de National Muslim University adıyla kuruluşu gerçekleştirilen üniversite 1925 yılında Aligarh'tan Delhi'ye intikal etti. Kurum 1936-1947 arasında Câmia Nagar denilen yerdeki kampüsüne taşındı. Eğitim dili Urduca, Arapça ve Farsça seçmeli olup bütün aşamalarda din öğrenimi mecburidir. Üniversitede lisans ve lisans üstü İslâmî eğitim verilmekte, Meclisi Dîniyyât adlı birim zaman zaman seminer ve konferanslar düzenlerken Ocak 1923'ten bu yana da aylık Câmia dergisinde İslâmî ilimler alanında makaleler yayımlanmaktadır. Câmia Milliyye İslâmiyye'nin merkez kütüphanesinde (Zâkir Hüseyin Kütüphanesi) İslâmî ilimlerle ilgili 170.000'in üstünde eser mevcuttur.

Üniversitede 1970 yılında Dr. Zakir Husain Institute of Islamic Studies kuruldu. Enstitünün hedefi çeşitli İslâmî ilimlerde nitelikli eser yazdırmak ve yayımlamaktır. Daha önce Islam and Modern Age Society adlı bir kuruluş tarafından çıkarılan Islam and Modern Age ve İslâm aôr Asr-ı Cedîd (Urduca) adlı dergilerin yayımı sonradan bu enstitü tarafından gerçekleştirilmiştir.

Gerek müfredat ve öğretim dili gerekse hoca kadrosu bakımından Hindistan alt kıtasının en önemli ilim merkezlerinden biri 1917 yılında Haydarâbâd'da kurulan el-Câmiatü'l-Osmâniyye'dir. Dârülulûm ile (1853) Nizam College'a (1887) dayanan üniversitede dinî, içtimaî ve teknik dallarda Urduca öğretim yapılması planlanmıştır. Üniversiteye bağlı kuruluşlardan biri de Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye'dir (Dârü'l-matbûât eş-Şarkıyye / Osmania Oriental Publication Bureau). Bu müessese 1888 yılında dinî, beşerî ve müsbet ilimlerdeki nâdir yazmaları yayımlamak üzere kurulmuştur. Bunun için dünyanın çeşitli kütüphanelerindeki önemli eserlerin mikrofilmleri alınmış ve sırasıyla neşirleri yapılmıştır (bk. DÂİRETÜ'l-MAÂRİFİ'l-OSMÂNİYYE).

el-Câmiatü'l-Osmâniyye'deki İslâm araştırmaları 1947'ye kadar İslâm İlâhiyatı Fakültesi'nde, 1966 yılından itibaren de eğitim ve araştırma hizmetleri veren müstakil İslâm Araştırmaları Bölümü'nde (Department of Islamic Studies) yürütülmüştür. Faculty of Arts'a bağlı olan bu kuruluş Arapça ve Farsça bölümleriyle ortak hareket etmektedir. el-Câmiatü'l-Osmâniyye'nin, matbu eserlerin yanında 3000'i İslâmî ilimlerle ilgili 6351 yazma eserin yer aldığı geniş bir kütüphanesi vardır (bk. el-CÂMİATÜ'l-OSMÂNİYYE).

Hindistan'da bağımsızlık sonrası kurulan en büyük İslâm araştırmaları merkezi Indian Institute of Islamic Studies'tir. 1964 yılında Tuğlukâbâd'da (Yeni Delhi) kurulan enstitü yapılanması itibariyle üniversite sistemine sahiptir ve din, felsefe ve bilim, mukayeseli din araştırmaları, İslâm ekonomisi, hukuk / fıkıh, İslâmî eğitim, dil ve edebiyat, İslâm tarihi bölümlerinde araştırmacılığın yanı sıra eğitim öğretim hizmeti de vermektedir. Enstitü, Hemderd Üniversitesi'nin kurulmasıyla müstakil statüsünü kaybederek bu üniversiteye bağlanmıştır (1989). Enstitünün

bölümlerinden hukuk alanında araştırmalar yapan Department of Islamic and Comparative Law, 1995 yılında yeni kurulan yüksek lisans ve doktora çalışması yaptırabilecek kapasitedeki daha geniş kapsamlı Centre for Advanced SocioLegal Studies adlı merkeze katılmıştır. Enstitünün genel anlamda İslâmî ilimlerle ilgili akademik dergisi Studies in Islam 1964 yılından bu yana yayımlanmaktadır. Enstitünün 4000 cilt yazma kitabı ve Hindistan'ın çeşitli kütüphanelerindeki 1000 yazmanın mikrofilmi bulunmaktadır (bk. HAMDARD FOUNDATION). Hamdard Foundation'a bağlı olarak hizmet veren diğer bir kuruluş, İslâm eğitimiyle ilgili araştırmalar yapan Hamdard Education Society'dir. Şubat 1981'de kurulan bu müessesenin aynı yılda yaptırdığı iki ayrı anket ve araştırmanın sonuçları kitap halinde yayımlanmıştır (New Delhi 1983).

Hindistan'da medrese ve üniversitelerden başka kişi ve derneklerin kurduğu İslâmî araştırma yapan müstakil enstitüler de bulunmaktadır. Bu merkezlerden Islamic Research Association, III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah'ın himayesinde Hindistan'ın önde gelen ilim adamlarından Âsaf Ali Asgar Feyzî ve Rus araştırmacısı W. Ivanow tarafından 1933 yılında Bombay'da kurulmuştur. İslâm kültür ve medeniyetini konu edinmekle birlikte faaliyete geçmesinden bir süre sonra ağırlıklı biçimde İsmâiliyye mezhebine yönelen ve adını 1946'da Ismaili Society of Bombay olarak değiştiren merkez 1963'e kadar, aralarında Kādî Nu'mân'ın Feyzî tarafından yayıma hazırlanan Deʿâʾimü'l-İslâm'ının da bulunduğu (I-II, Kahire 1951-1961) otuz civarında ilmî eser neşretmiştir. Kuruluşun Islamic Research Association (1948) adıyla yayımlanan dergisi artık çıkmamaktadır.

XX. yüzyılda bir ilim ve kültür merkezi haline gelen Haydarâbâd'da, Hindistan ile Ortadoğu arasındaki dinî-kültürel bağları araştırmak için 1955'te kurulan The Institute of Indo-Middle East Cultural Studies bugüne kadar elliden fazla eser neşretmiştir. Seyyid Abdüllatîf'in Bases of Islamic Culture ve An Outline of the Cultural History of India (Delhi 1959), M. Hamîdullah'ın Foreign Relations of the Prophet Muhammad with the Countries of Middle-East, India, Turkistan and China *etc.* (Haydarâbâd 1985) adlı çalışmaları enstitünün dikkate değer yayımlarındandır. Câmia Milliyye İslâmiyye'nin hocalarından Âbid Hüseyin ile arkadaşlarının İslâm'ın Batı'ya, Batı'nın İslâm ülkelerine ve İslâm düşüncesine olan

tesirleri hakkında çalışmalar yapmak üzere 1967'de Delhi'de kurdukları Islam and Modern Age Society 1969 yılından bu yana İslâm aôr Asr-ı Cedîd (Urduca) ve Islam and Modern Age adlarıyla iki dergi çıkarmaktadır. Hindistan'ın son dönem yazarlarından Vahîdüddin Han'ın Delhi'de açtığı el-Merkezü'l-İslâmî de (1970) çoğu Vahîdüddin Han'a ait olmak üzere çeşitli dillerde 100 kadar kitap yayımlamıştır. Bunlardan The Encyclopaedia of the Qurʾan (1994) resim, harita ve çizimlerle zenginleştirilmiş ciddi bir çalışmadır. Merkezin ayrıca İngilizce, Urduca ve Hintçe basılan Al-Risala adlı bir dergisi bulunmaktadır.

Haydarâbâd'daki Saîdiyye Kütüphanesi idaresi 1971 yılında, kütüphanedeki kıymetli yazmaları neşretmek üzere Saidiya Research Institute adlı bir enstitü kurmuştur. Saîdiyye Kütüphanesi'nde birçoğu Müftü Muhammed Saîd ve ailesine ait İslâmî ilimlerle ilgili 3141 yazma eser vardır. Kütüphanedeki Arapça yazmaların katalogu A Catalogue of Arabic Manuscripts adıyla 1968'de neşredilmiştir.

Günümüz müslümanlarıyla ilgili araştırmalar yapmak üzere 1986 yılında Delhi'de kurulan Institute of Objective Studies, Hindistan'daki ciddi araştırma kurumlarından biri olup ilmî toplantılar düzenlemekte ve eser neşretmektedir. Enstitünün Journal of Objective Studies (1989) ve Religion and Law Review (1992) adlı altı ayda bir çıkan iki dergisi vardır. Daha çok İslâm hukukuyla ilgili çalışmalar yapmak için faaliyet gösteren kurumlardan biri de The Islamic Fiqh Academy of India'dır. Akademi, Kadı Mücâhidü'l-İslâm Kāsımî tarafından Merkezü'l-bahsi'l-ilmî adıyla 1987 yılının başlarında Bihâr'da kurulmuş, 1989'da şimdiki ismini almıştır; kuruluşundan bu yana üç ayda bir çıkarılan Baḥs̱ u Naẓar adlı ilmî bir dergiye sahiptir. Akademinin 1992 yılı sonuna kadar düzenlediği ilmî toplantılarda bankacılık, şirketler hukuku, faiz ve doğum kontrolü gibi yeni problemler tartışılmıştır.

Hindistan'da bunlardan başka İslâm araştırmalarına katkıları daha dar çerçevede olan Encümen-i Terakkî-i Urdu (Delhi), The Iran Society (Kalküta), Abul Kalam Azad Oriental Research Institute (Haydarâbâd), Abul Kalam Azad Islamic Awakening Centre (Delhi),

Indo-Arab Culture Association (Kalküta), India and Islam Research Council (Delhi) ve İngiliz mühtedî Muhammed Marmaduke William Pickthall tarafından Haydadâbâd Nizamı Mîr Osman Ali Han'ın desteğiyle 1927 yılında kurulan Islamic Culture Board (Haydarâbâd) gibi müesseseler de bulunmaktadır. Islamic Culture Board aynı yıl Islamic Culture dergisini (yayımı devam etmektedir) çıkarmaya başlamıştır. Aligarh'ta 1982 yılından beri Taḥḳīḳāt-i İslâmî adlı ilmî dergiyi çıkaran İdâre-i Tahkīk ü Tasnîf-i İslâmî, Haydarâbâd'daki Islamic Centre for Indian Minorities Studies ve Islamic Law Academy, Patna'daki Institute of Post-Graduate Studies and Research in Arabic and Persian, Srirangapatnam'daki (Karnataka) Tippu Sultan Research Academy ve Meysûr'daki Oriental Research Institute de bu tür kuruluşlardandır.

Hindistan alt kıtasındaki İslâmî araştırmalara Şiî düşüncesinin katkıları da önemlidir. Daha çok Leknev ve Bombay bölgesinde yoğunlaşan Şiîler'in klasik ve modern tarzda birçok eğitim ve araştırma merkezi bulunmaktadır. 1890 yılında Seyyid Nâzım tarafından Leknev'de kurulan Câmia Nâzımiyye, ilkokuldan lisans üstüne kadar eğitim veren bir müessese olup sadece İsnâaşeriyye'ye mensup talebeleri kabul etmektedir; ayrıca büyük bir kütüphanesi vardır. 1892'de Leknev'de kurulan Sultânü'l-medâris, Vârânasi'deki Jawadiya Arabic College ve Câmia İmâmiyye, Leknev'deki Shia Arabic College ve Medresetü'l-vâizîn (1919), Feyzâbâd'daki Vathiqa Arabic College ve Mîrat'taki Câmia Mansabiyye de (1878) benzer bir eğitim programına sahiptir. Bunlardan Medresetü'l-vâizîn sadece lisans üstü eğitim vermekte ve isteklileri tebliğ görevine hazırlamaktadır. Kendisine ait matbaada çok sayıda kitap basıp yayımlayan medrese biri el-Vaʿẓ (Urduca) adlı aylık, diğeri Muslim Review adlı on beş günlük iki dergi çıkarmaktadır.

Müsta'lî İsmâilîler'den olan Dâvûdî Bohrâ cemaatinin kırk üçüncü dâîsi Abd-i Ali Seyfeddin tarafından 1813 yılında Sûret'te kurulan el-Câmiatü's-Seyfiyye, mezunlarını birçok üniversitenin kabul ettiği önemli bir eğitim ve araştırma kurumudur. Arapça ve İngilizce eğitim veren kurumda dinî ilimlerin yanında müsbet ve sosyal ilimler de okutulmaktadır. 1970'lerde Bombay'da Academy of Islamic and Arabic Learning adlı bir araştırma merkezi açan bu cemaatin en geniş kapsamlı araştırma kurumu ise Asghar Ali Engineer tarafından Bombay'da kurulan Institute of Islamic Studies'dir. Enstitü İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalarından ve neşrettiği eserlerden başka

Islamic Perspectives adlı bir dergi yayımlamaktadır.

Hindistan’daki İngiliz hâkimiyeti döneminde yaygınlaşan misyonerlik faaliyetlerine karşı müslümanların önlem almaya yönelik gayretleri artmış ve misyonerlerle yapılan münazaralar neticesinde geniş bir literatür oluşmuştur. Bu faaliyetlerde Hindistan’ın çeşitli bölgelerinde kurulan Asiatic Society of Bengal (Kalküta 1784), Asiatic Society of Bombay (Bombay Literary Society, 1804), Madras Literary Society (1812), The Mythic Society of Bangalore (1909) ve The Bihar Research Society (Bankipûr 1915) adlı derneklerin katkıları büyüktür. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (Londra 1823), bu dernekleri kendi çatısı altında toplayarak daha etkin duruma getirmiştir. Hıristiyan misyonerler tarafından Lahor’da kurulan Henry Martyn Institute of Islamic Studies ise bölgede ağırlıklı olarak İslâmî ilimlerle ilgilenen bir kurumdur. Enstitü, Metodist kilisesinden Murray T. Titus’un önderliğinde, 1806-1810 yılları arasında Hindistan’da misyonerlik yapan papaz Henry Martyn adına 1930 yılında açılan Henry Martyn School of Islamic Studies’in devamı mahiyetindedir. Bu okul misyonerleri İslâm hakkında bilgilendirmek, hıristiyanlaştırma faaliyetini yürütmek ve Hıristiyanlığa yeni girenleri eğitmek için kurulmuştu. 1960 yılında enstitü haline getirilen okulun Landour (Mussoire), Aligarh, Cebelpûr ve Leknev’de şubeleri açıldı; 1971’de merkezi Haydarâbâd’a taşındı. Çeşitli kademelerde kursların verildiği enstitüde ayrıca ilmî toplantı ve konferanslar düzenlenmektedir. Enstitünün 1971 yılına kadar Al-Basheer adıyla çıkan İngilizce dergisi kısa bir duraklamadan sonra 1972’de Al-Basheer: A Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies, 1978’de Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies ve 1985’ten bu yana The Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies adıyla yayımını sürdürmektedir. Enstitünün Urduca süreli yayını üç ayda bir çıkan Huma dergisidir.

Misyonerlik faaliyetlerinde bulunan Bareilly Theological Seminary’e bağlı olarak bir İslâm araştırmaları bölümü açılması konusu, hıristiyan misyoner ve ilim adamları için düzenlenen Leknev (1911) ve Kudüs (1924) konferanslarında dile getirildi ve 1926 yılında açılan bölümün hedefi Henry Martyn Institute of Islamic Studies ile paralellik arzediyordu. Kilisenin kontrolünde ve ağırlıklı biçimde dinler arası diyalog çalışmalarını yürütmek üzere 1979 yılında Islamic Studies Association of Delhi ve 1984’te Islamic

Studies Association of Bangalore açılmıştır.

1857'de kurulan Kalküta Üniversitesi'nin Arabic and Persian ve Islamic History and Culture adlı bölümlerinde İslâmî ilimlerle ilgili ciddi çalışmalar yürütülmekte ve ilmî dergiler çıkarılmaktadır. Muhammed İshak'ın India's Contribution to Hadith Literature (Dacca 1955) ve Muhammed Zübeyr Sıddîkī'nin Hadith Literature: Its Origin, Development, Special Features and Criticism (Calcutta 1961) adlı çalışmaları üniversitede yapılan nitelikli araştırmalardandır. Bombay Üniversitesi'nde Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü güçlüdür. Bölümde bu alanın önde gelen simalarının biyografileri üzerinde durulmuş ve ciddi eserler neşredilmiştir. Üniversiteye bağlı olarak 1947'de kurulan Anjumane Islam Urdu Research Institute, Urdu dilinde yazılan İslâmî eserlerle ilgili çalışmalar yapmakta, Nevâ-i Edeb adıyla bir de dergi çıkarmaktadır. Bombay Üniversitesi Kütüphanesi'nin İslâmî ilimlerle ilgili Arapça, Farsça ve Urduca eserlerden oluşan geniş bir yazma eser koleksiyonu vardır. Kütüphanede bulunan iki ayrı koleksiyonun Serfirâz tarafından hazırlanan katalogları 1935, İsmâiliyye'ye dair 200 yazmalık Feyzî koleksiyonunun Muiz Gorivala tarafından hazırlanan katalogu da 1965 yılında basılmıştır. Hindistan'ın köklü üniversitelerinden biri de Madras Üniversitesi'dir. Bu üniversiteye bağlı Faculty of Oriental Learning, Department of Arabic, Persian and Urdu ve Oriental Research Institute adlı birimleri dinî, tasavvufî ve edebî pek çok eser yayımlamıştır. Celâleddin ed-Devvânî'nin Muhammed Abdülhak tarafından hazırlanan Şevâkilü'l-ḥûr fî şerḥi Heyâkili'n-nûr adlı eseri üniversite yayınları arasında çıkmıştır (1953). Buraya bağlı çok sayıdaki kolejden bir kısmı İslâmî eğitim vermektedir. Merkezî kütüphaneden başka ülkenin en geniş yazma koleksiyonlarından birine sahip olan ve çok sayıda Arapça, Farsça eser neşreden (Abidi, s. 55) The Government Oriental Manuscripts Library de bu üniversiteye bağlıdır. Delhi Üniversitesi'ne bağlı Department of Arabic and Persian'da dil ve edebiyattan başka İslâmî ilimlerle ve Arapça, Farsça yazılmış eserlerle ilgili çalışmalar da yapılmaktadır. Üniversitenin kütüphanesinde

2000'den fazlası Sanskritçe, Hintçe, Arapça, Farsça, Urduca ve Türkçe yazmalardan oluşan 200.000'i aşkın kitap ve çok sayıda dergi bulunmaktadır.

Hint alt kıtasında çeşitli eğitim ve araştırma kurumlarına bağlı olarak hizmet verenlerden başka bir de müstakil kütüphaneler vardır. Nevvâb Feyzullah Han'ın 1794 yılında yaptığı bağışla kurulan Râmpûr Rızâ Kütüphanesi bunlardan biridir. Başlangıçta Toşhâne Kütüphanesi'nin bir bölümünü teşkil eden kurum, 1851'den sonra Kütübhâne-i Darûr Riyâset-i Râmpûr adıyla müstakil hale geldi; daha sonra da Kütübhâne-i Ulûm-i Dîniyye ismiyle yeniden düzenlenerek kendi özel binasına taşındı (1891). 1902'de Arapça ve 1928'de Farsça yazmalar katalogları basılan kütüphane Nevvâb Rızâ Ali Han zamanında (1930-1966) bugünkü adını aldı ve 1994 yılında Riza Library Journal adıyla bir dergi çıkarmaya başladı. Ülkenin mevcut en eski kütüphanesi sayılan Râmpûr Rızâ Kütüphanesi'nde 6000'i Arapça, 6000'i Farsça ve 1700'ü Urduca olmak üzere çeşitli dillerde toplam 15.000 yazma eserle 300 civarında minyatür ve resim bulunmaktadır. Kütüphanenin neşriyat birimi yirmi kadar yazma ile beş cilt tutan katalogları yayımlamıştır (bazı değerli yazmalar için bk. Desai, s. 97-99).

Gucerât bölgesinin önemli ilim merkezlerinden Ahmedâbâd'da XVIII. yüzyıl sûfîlerinden Pîr Muhammed Şah'ın dergâhında ondan kalan kitaplar üzerine kurulan Hazreti Pîr Muhammed Şah Dergâh Kütüphanesi sonraki yıllarda yapılan bağışlarla çok genişlemiş ve çoğu İslâmî ilimlerle ilgili 2000 kadar yazma eseri barındırır hale gelmiştir. Kuruluşu 1828 yılına kadar giden Patna'daki Khuda Bakhsh Oriental Public Library Hindistan'ın meşhur kütüphanelerindendir. Hudâbahş, idareyi üstlendiği 1876 yılında 1400 olan kitap sayısını 1891'de 4000'e çıkarmıştır. Halen Khuda Bakhsh Library Journal adlı bir dergi yayımlayan kütüphanede çoğu Arapça ve Farsça olan 18.000 yazma, 148.000 matbu eser, 5000 dergi ve 2000'in üzerinde orijinal resim ve minyatür bulunmaktadır (bk. BANKİPÛR; HUDÂBAHŞ).

1891 yılında Haydarâbâd'da kurulan Asafiya State Library 1960'ta State Central Library adını almıştır. Kütüphanede mevcut 200.000'i aşkın eserden 17.000'i yazma olup bunlardan 9000'i Farsça, 6300'ü Arapça ve 1600'ü Urduca'dır. Bombay'da 1903 yılında kurulan Câmi-Mescid Kütüphanesi'nde basılı eserlerden başka daha çok medrese müfredatında olan kitapların yazmaları muhafaza edilmektedir. Kütüphanedeki 1200 yazmanın Hamîdullah Nedvî tarafından hazırlanan katalogunu 1956 yılında Anjuman-i Islam Urdu Research Institute (Bombay) yayımlamıştır. 1934'te

Râmpûr'da kurulan Saulat Public Library'de 2000 yazma bulunmaktadır. Nevvâb Mîr Yûsuf Ali Han'ın (III. Sâlâr Ceng) topladığı kıymetli yazma eserler üzerine 1951 yılında kurulan Sâlâr Ceng Müzesi Kütüphanesi, 10.000 yazma ve 50.000'i aşkın matbu eserle Haydarâbâd'ın en önemli kütüphanelerindendir. Yazmalar arasında yer alan 400 kadar kıymetli Kur'an nüshasından beşi meşhur hattat Yâkūt el-Müsta'sımî'nin kaleminden çıkmıştır. 1961 yılında Tonk'da kurulan Rajastan Oriental Research Institute şehirdeki kütüphanenin de idaresini üstlenmiştir. Aralarında 3000 kadar yazmanın da bulunduğu kitaplar genellikle İslâm hukuku ve tefsirle ilgilidir. Şiî ulemâsından Mevlânâ Hâmid Hüseyin tarafından Leknev'de kurulan Nâsıriye Kütüphanesi'nde yaklaşık 30.000 yazma kayıtlıdır ve bunlardan bir kısmı bizzat Hâmid Hüseyin tarafından Kerbelâ vb. yerlerdeki yazmalardan istinsah edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

M. G. Zubaid Ahmad, The Contribution of India to Arabic Literature, Allahabad 1946; Muhammad Ishaque, India's Contribution to Hadith Literature, Dacca 1955; Asaf A. A. Fyzee, "Islamic Studies in India", Mélanges Louis Massignon, Damascus 1957, II, 207; a.mlf., "Islamic Law and Theology in India", MEJ, VIII (1954), s. 163-183; Muhammed Miyân, ʿUlemâʾi Hind ka Şândâr Mâżî, I-IV, Delhi 1960; W. Ivanow, Ismaili Literature-A Bibliographical Survey, Tehran 1963; S. A. H. Abidi, "Arabic and Persian Studies", Oriental Studies in India (ed. R. N. Dandekar - V. Raghavan), New Delhi 1964, s. 55, 56-58; M. Nizamuddin, "Islamic Studies", a.e., s. 154-155; "Centres of Oriental Studies", a.e., s. 197-262; Medresetü'l-Işlâḥ ki İbtidâ aôr Us ka Naṣbü'l-ʿayn, A'zamgarh 1966; S. K. Bhatnagar, History of the M.A.O. College (Aligarh), Bombay 1969; Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Hindustân meyn Ehl-i Ḥadîs̱ ki ʿ İlmî H̱idmât (nşr. M. Hanîf Yezdânî), Sahival 1971, s. 100-106, 108-188; M. Singh, Learned Societies and Institutions in India: Activities and Publications, Delhi 1975; Ziyaud-Din A. Desai, Centres of Islamic Learning in India, New Delhi 1978, s. 88-91, 97-99; J. N. Hollister, The Shi'a of India, New Delhi 1979; C. F. Beckingham, "A History of the Royal Asiatic Society:

1823-1973”, The Royal Asiatic Society: Its History and Treasures (ed. S. Simmonds - S. Digby), Leiden-London 1979, s. 1-77; M. İbrâhim Siyâlkûtî, Târîẖ-i Ehl-i Ḥadîs̱, Lahor 1980; M. Mes‘ûd Ahmed, Ḥayât-ı Mevlânâ Aḥmed Rıżâ H̱ân Birîlvî, Siyâlkût 1981; a.mlf., The Reformer of the Muslim World, Karachi 1995; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900, Princeton 1982; S. M. Tonki, Aligarh and Jamia-Fight for National Education System, New Delhi 1983; S. S. Shah, Educational Survey Report on Muslim-Managed Schools and Colleges in India, New Delhi 1983; S. Abul Hasan Nadvi, Islamic Studies, Orientalists and Muslim Scholars, Lucknow 1983; a.mlf., “H̱uṭbe-i Ṣadâret İclâs-ı Heftüm Âl İndiyâ İslamik İstadiyz Kanfırınz”, Mecelle-i ʿUlûm-i İslâmiyye, XI/1-2, Aligarh 1975, s. 40-54; a.mlf., “Nedvetü’l-ʿulemâʾ medrese fikriyye şâmile”, el-Baʿs̱ü’l-İslâmî, XX/2-4, Leknev 1395/1975, s. 59-64; a.mlf., “Merâkizü’l-ʿilm ve’ş-şeḳāfeti’l-İslâmiyye fi’l-Hind”, er-Râʾid, XXVIII/22-23, Leknev 1407/1987, s. 4-5; M. İshak Nedvî - Şems Tebrîz Hân, Târîẖ-i Nedvetü’l-ʿulemâʾ, I-II, Leknev 1983-84; Ataullah Siddiqui, The Henry Martyn Institute of Islamic Studies: An Attempt to Christianize Muslims in India, Birmingham 1984; Şemsürrahmân Muhsinî, Hindustânî Müselmânôn ki Ḳavmî Taʿlîmî Taḥrîk: Câmiʿa Milliyye İslâmiyye, New Delhi 1986; Iqtidar Husain Siddiqui, Islam and Muslims in South Asia: Historical Perspective, Delhi 1987; Ebü’l-Hasen en-Nedvî, Hindustân ki Ḳadîm İslâmî Dersgâheyn, Lahor 1989; Seyyid M. el-Hasenî, Sîret-i Mevlânâ Muḥammed ʿAlî Môngîrî Bâni-i Nedvetü’l-ʿulemâʾ, Karaçi, ts. (Meclisi Neşriyyât-ı İslâm), s. 115-288; Zübeyr Ahmed Fârûkī, Müsâhemetü Dâri’l-ʿulûm bi-Diyûbend fi’l-edebi’l-ʿArabî ḥattâ ʿâm 1980, New Delhi 1990; İrşâdülhak Eserî, Pâk u Hind meyn ʿUlemâʾey Ehl-i Ḥadîs̱ ki H̱idemât-ı Ḥadîs̱, Faysalâbâd 1990, s. 33-58; K. Kaur, Madrasa Education in India, Chandigarh 1990, s. 44-87; Mohamed Taher, Islamic Studies in India, New Delhi 1991, s. 27; a.mlf., “National Information System for Islamic Studies in India: a Proposal”, Muslim Education Quarterly, V/4, Cambridge 1988, s. 63-66; Mehmet Özşenel, Pakistan’da Hadis Çalışmaları (yüksek lisans tezi, 1992, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 80-87; A. A. Powell, Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India, Surrey 1993, s. 89-102, 195-203; K. Ahmed Nizâmî, ʿAligarh ki ʿİlmî H̱idmât, New Delhi 1994, s. 81-101; M. Eslem Seyf, Taḥrîk-i Ehl-i Ḥadîs̱ Târîẖ key Âʾiney meyn, Faysalâbâd 1994, s. 331-350, 482-515, 539-549; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan’da Şah Velîyullah

Dehlevî'den Günümüze Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 198-201, 210-218, 222-227, 309-312; Abdülhamit Birışık, Hint Alt Kıtasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'ân Ekolü (doktora tezi, 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 174-176; Sultan Ahmed Islâhî, Hindustân meyn Medâris-i ʿArabiyye key Mesâʾil, Aligarh 1996; Seyyid Mahbûb Rizvî, Mükemmel Târîḫ-i Dârü'l-ʿulûm-i Diyûbend, I-II, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkezi İlm ü Edeb), I, 523-537; Muhammed Zekeriyyâ, Târîḫ-i Meẓâhir-i ʿUlûm-i Sehârenpûr, Sehârenpûr, ts. (Kütübhâne-i İşâati'l-ulûm); Syed Hashimi Faridabadi, "The Da'irat-ul-Ma'arif", IC, IV/4 (1930), s. 625-665; "el-Müslimûn fi'l-Hind", ME, VIII/6-7 (1937), s. 444-451, 520-528; VIII/8 (1937), s. 586-598; "Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-ʿOşmâniyye bi-Ḥaydarâbâd ed-Dekken", S̱eḳāfetü'l-Hind, VI/2, New Delhi 1955, s. 76-81; Y. B. Mathur, "Muslim Education in India", Studies in Islam, IV/3, New Delhi 1967, s. 125-138; I. H. Douglas, "Henry Martyn Institute of Islamic Studies", MW, LI (1968), s. 217-221; Câmiʿa, LXII/5, New Delhi 1970; M. İkbâl Ensârî,

"Muḫtaṣar Rôdâd İclâs-ı Heftüm Müʾtemer-i ʿUlûm-i İslâmiyye", Mecelle-i ʿUlûm-i İslâmiyye, XI/1-2, Aligarh 1975, s. 5-8; M. İmrân Han Nedvî, "Ḫuṭbe-i İstiḳbâliye İclâs-ı Heftüm Âl İndiyâ İslamik İstadiyz Kanfırınz", a.e., s. 9-32; Makbul Ahmed, "Riport: İclâs-ı Heftüm Âl İndiyâ İslamik İstadiyz Kanfırınz", a.e., s. 33-39; el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, XX/2-4, Leknev 1395/1975; Enver el-Cündî, "Eşerü Nedveti'l-ʿulemâʾ li-müslimi'l-Hind fi'd-daʿveti'l-İslâmiyye", a.e., XX/2-4 (1395/1975), s. 67-76; Ziaul Haque, "Muslim Religious Education in Indo-Pakistan", IS, XIV/4 (1975), s. 271-292; er-Reşîd, IV/2-3, Diyûbend 1396/1976, s. 303-304, 404-444, 569-604, 680-682; Semîu'l-Hak, "ʿUlemâʾ-i Diyûbendî aôr Meydân-ı Sehâfet", Beyyinât, XXXVII/1-2, Karaçi 1980, s. 49-59; Abdülhalîm Üveys, "el-Merâkizü'ş-şeḳāfiyye ve't-taʿlîmiyyetü'l-İslâmiyye fî şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyye", el-Fayṣal, XLIII, Riyad 1980, s. 28-34; Ziauddin Sardar, "The Future of Islamic Studies", The Bulletin of Christian Institute of Islamic Studies, III/1-4, Hyderabad 1980, s. 38-57; D. T. Lindell, "The Henry Martyn Institute of Islamic Studies", a.e., s. 133-141; Anwar Moazzam, "Islamic Studies as an Academic Discipline: Views & Points of View", a.e., VII/1 (1984), s. 3-10; Syed Habibul Haq, "The Role of Resurgent Ulama and Sufi-Shaikhs in the Reconstruction of Islamic Education: Foundation of Deoband (1867) and Nadwa (1893)", Muslim Education Quarterly, III/2,

Cambridge 1986, s. 37-56; Sultan Muhyiddin, “el-Câmiᶜatü’n-Niẓâmiyye Ḥaydarâbâd”, S̱eḳāfetü’l-Hind, XXXVIII/3-4, New Delhi 1987, s. 104-111; A. Q. M. Shamsul Alam, “Urdu as the Medium of Instruction-A Case Study of the Role of the Osmania University, Hyderabad, India”, Pakistan Journal of History and Culture, IX/1, Islamabad 1988, s. 27-35; Zaferü’l-İslâm, “İdâre-i ᶜUlûmü’l-Ḳurʾân”, ᶜUlûmü’l-Ḳurʾân, IV/1, Aligarh 1989, s. 106-115; “el-Maᶜhedü’l-Hindî li’d-dirâsâti’l-İslâmiyye”, el-Mevsim, II/5, Beyrut 1990, s. 342-344; “The Institute of Objective Studies”, Journal of Objective Studies, II/1, Aligarh 1990, s. 143-146; Ziyâeddin Ensârî, “Sir Seyyid aôr Aligarh Taḥrîk-Münteḫâb Kitâbiyât”, Fikr u Naẓar, Aligarh 1992, s. 273-287; “Islamic Fıqh Academy of India-Developing a Religious Law in Modern Times”, Religion and Law Review, I/1, New Delhi 1992, s. 170-192; Abdul Rashid Khan, “The Formation of All-India Muslim Educational Conference-The Logical Culmination of Sir Syed’s Thoughts”, Journal of the Research Society of Pakistan, XXXI/1, Lahore 1994, s. 39-44; Jamal Malik, “The Making of a Council: The Nadwat al-‘Ulama’”, ZDGM, CXLIV/1 (1994), s. 60-91; a.mlf., “Dynamics Among Traditional Religious Scholars and Their Institutions in Contemporary South Asia”, MW, LXXXVII/3-4 (1997), s. 199-220; Shafqat Hussain Razawi, “Darul Talif-wa-Tarjuma, Jamia Usmani (Usmania University Hyderabad, India)”, JPHS, XLIV/4 (1996), s. 349-357; Gregory C. Kozlowski, “Islamic Law in Contemporary South Asia”, MW, LXXXVII/3-4 (1997), s. 221-234; David Pinault, “Shi‘ism in South Asia”, a.e., s. 235-257; Muhammad Qasim Zaman, “The Role of Arabic and the Arab Middle East in the Definition of Muslim Identity in Twentieth Century India”, a.e., s. 272-298.

Abdülhamit Birışık

VII. HİNT-İSLÂM SANATI

Hint-İslâm sanatı, ihtişam ve zenginliği kadar İslâm sanatının diğer çevrelerindeki sanat anlayış ve zevklerinden gösterdiği farklılıklarla da dikkat çeker. Bu durumun asıl sebebini, Hindistan’ın kendi mahallî sanatı

ile İslâm sanatının birlikte gelişmesi teşkil etmekte, ayrıca bunda Hindistan'a giren İslâm sanatının İran ve Orta Asya üzerinden gelmiş olmasının da katkısı bulunmaktadır. Arap sanatıyla doğrudan teması olmayan Hint-İslâm sanatı daha çok İran, Afganistan ve Orta Asya sanat çevreleriyle temas halindedir. İslâm din ve sanatının Hindistan'a girmesine vesile olan bu ülkelerin müslümanları kendi yerli anane, zevk ve anlayışlarını da birlikte getirmişlerdir. Hindistan'ın kökleri çok eskilere giden Hinduizm, Jainizm ve Budizm'den tesirler alan sanat anlayışı, kısmen pasif kısmen de aktif olarak Hint-İslâm sanatına katılırken İslâmî tesirler içinde kendini en güçlü biçimde hissettiren muhit ise İran olmuştur.

İslâm din ve kültürü Hindistan'a XI. yüzyıldan itibaren Gazneli fetihleriyle girmiş olmasına rağmen burada İslâm mimarisinin başlaması XII. yüzyılın sonlarını bulmuş ve ilk önemli eserler, güçlü bir devlet olan Delhi Sultanlığı'nın birinci sülâlesi (Memlük sultanlar) döneminde yapılmıştır. Merkezleri Afganistan'da bulunan Gazneliler'in geniş Pencap ve Kuzey Hindistan topraklarına getirdikleri düşünce ve görüşün daha sonra ortaya çıkan İslâm sanat anlayışıyla yakın ilgisi vardır; İran ve Orta Asya tesirleri de ülkeye bu yolla girmiştir. Özellikle mimaride çoğu ya yok olmuş ya da çok harap durumda günümüze gelebilmiş Gazneli camilerinin tesbit edilebilen planlarıyla Hint cami planları arasında çok yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. Buna benzer bir durum, Hindistan'da hâkimiyet kuran hükümdar veya hânedanların köklerinin bulunduğu Orta Asya'daki çeşitli binalar için de geçerlidir.

Mimari. Hint-İslâm sanatının en önemli eserlerini meydana getirdiği saha hiç şüphesiz mimaridir. Minyatür hariç diğer kollar yerli tesirler altında kalırken mimari, Hint ve İslâm sanatının bütünleşmesi sonucu yeni ve değişik biçimde muhteşem eserler vermiştir. Bu eserler içinde saray ve kalelerin özellikle mahallî sanat anlayışına sadık kalmasına karşılık Hindistan topraklarında İslâm dininin gücünü sembolize eden cami ve diğer dinî binaların daha muhafazakâr bir tutumla inşa edilmesi, Hindistan gibi dinî inanç ve mefkûrelerin hayatın esasını teşkil ettiği bir muhit için tabiidir. Aynı zamanda bu durum İslâmiyet ile diğer dinler arasındaki mücadelenin de işaretidir. Hint-İslâm mimarisi, genel özellikleri ve tarihî dönemlerle coğrafî bölgelerdeki farklı zevk ve sanat anlayışlarına göre gösterdiği değişiklikler göz önünde tutularak üç ana evrede incelenebilir.

a) Delhi Sultanlığı'nın Hâkimiyetinde Gelişen Mimari (1206-1526). Bu dönem mimarisi tarihî dönemlere bağlı olarak Muizzî Memlük sultanlar, Halacîler, Tuğluklular, Seyyidler ve Lûdîler tarafından temsil edilmiştir. Yoğun İran tesiri taşıyan ve farklı eğilimlerine rağmen bir bütünlük arzeden bu sanat anlayışının en önemli eserleri başşehir Delhi ve çevresine dağılmış durumdadır. Bu binaların ilki, Hint camileri arasında müstesna bir yeri olan Delhi'deki Mescidi Kuvvetü'l-İslâm'dır. Memlük hânedanının kurucusu Kutbüddin Aybeg'in henüz hükümdarlığını ilân etmeden önce Muizzî Memlük sultanlar döneminde melik unvanıyla görev yaptığı sırada yaptırdığı cami Hindistan'ın ilk büyük İslâm binasıdır. İnşaatı 1197'de tamamlanan eser 1199 ve daha sonraki tarihlerde yapılan ilâvelerle de genişletilmiştir. Merkezî bir dikdörtgen avlu etrafında eski Hindû ve Jaina tapınaklarından devşirilen malzemeyle meydana getirilmiş bir revakla çevrilidir. Caminin yanında, özellikle İslâm'ın Hindistan'daki zafer ve hâkimiyetinin sembolü olarak yaptırılan Kutub Minâr isimli âbidevî minare Kutbüddin Aybeg'in bânisi olduğu eserlerin en önemlisidir (bk. KUTUB MİNÂR).

Ecmîr'de 1200-1206 yılları arasında yapılmış olan Arhâî-dinkā Chonprâ Camii, Mescidi Kuvvetü'l-İslâm'ı hatırlatan plan şemasıyla önemli bir örnektir. Delhi'deki 1213 tarihli Sultan Gārî ve yaklaşık olarak 1235 yılına tarihlenen İltutmış türbeleri, Muizzî Memlük sultanlar devri türbe mimarisinin başlıca temsilcileridir. Değişik özellikleriyle Hint-İslâm mimarisi için büyük önem taşıyan bu türbelerden Muizzî Memlük Hükümdarı Şemseddin İltutmış'a ait olanı, 1229 yılında Mescidi Kuvvetü'l-İslâm'da başlatılan ilâve ve tâdilât çalışmaları sırasında caminin kuzeybatı köşesine yapılmıştır. Kare planlı ve kaburgalı köşe kemerleriyle geçilen basık bir kubbeyle örtülü olan binanın üst kısmı bugün göçmüş durumdadır. Türbe, özellikle içindeki kûfî yazılarla birleşen yoğun İran tesirindeki göz alıcı süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Sultan Gārî Türbesi,

müstahkem bina görüntüsü veren sekizgen planlı bir cami-türbe karışımı olup Hint-İslâm türbe mimarisinin ilk örneklerindendir.

Halacîler döneminden bugüne gelebilen en önemli eser, 1296 yılında Mescidi Kuvvetü'l-İslâm'da gerçekleştirilen büyük genişletme faaliyeti

sırasında Alâeddin Halacî tarafından yaptırılan âbidevî güney kapısıdır. Alâî Dervâze adıyla bilinen bu kapı, Hindistan için yeni bir sanat anlayışı ve değişik mimari elemanlar sergileyen çok görkemli bir yapı olarak dikkat çeker. Kemer taşları ve köşe kemerleriyle birlikte kubbe ve kemerlerin kullanıldığı bu eserin de cephe tezyinatında İran tesiri açık biçimde kendini göstermektedir. Kapı, tezyinî elemanlarının dağılımı ve kuruluşu açısından da Hint mimarisi için yeni olan özelliklere sahiptir. Yazılarla bitkisel ve geometrik motiflerden meydana gelen süsleme şeritleriyle at nalı kemerler eserin tesirini arttırmaktadır. Aynı tâdilât sırasında yapımına başlanan devâsâ minare ise 1316 yılında Alâeddin Halacî'nin ölümü üzerine henüz başlangıç safhasında iken yarım bırakılmıştır.

Tuğluklu döneminin en erken örnekleri türbelerdir. XIV. yüzyılın ilk yarısında yapılan Şeyh Rükniâlem Türbesi daha çok Pencap özellikleri gösterir. Gıyâseddin Tuğluk'un kendisi için yaptırdığı, fakat tahta çıktığında Delhi'ye giderken hocasına devrettiği türbe, tuğladan inşa edilmiş sekizgen bir gövdenin üzerine tamburla yükseltilen bir kubbe örtülmek suretiyle meydana getirilmiştir. Tamamıyla İran ve Orta Asya özellikleri gösteren çini tezyinatlı binanın köşelerinde silindirik kuleler bulunmaktadır. Gıyâseddin Tuğluk'un Tuğlukâbâd'daki 1325 tarihli türbesi bu devrin en önemli binalarından biridir. Yapma bir göl üzerinde, kıyıya kemerli bir köprüyle bağlanmış bir adaya inşa edilen türbenin mimari özellikleri fevkalâde dikkat çekicidir. Köşeleri burçlu bir surla çevrelenmiş bir alan içinde yer alan türbe kare planlı ve kubbe örtülüdür. Binanın siluetine hâkim olan beyaz mermer kubbe, tabandan yukarı doğru belirli bir eğime göre örülmüş duvarlar üzerinde değişik bir görüntü vermektedir. Genel özellikleri daha sonraki Hint-İslâm mimarisi için bir örnek teşkil eden türbe bu açıdan da ayrı bir değer taşımaktadır. Fîrûz Şah Tuğluk'un 770'te (1368-69) ölen veziri Hân-ı Cihân Makbûl Nizâmeddin Tilangānî için yapılan türbe, mahallî Hint özelliklerinin belirli ölçüde kendini gösterdiği sekizgen planlı değişik bir binadır. Tek kubbeyle örtülü ana mekânın etrafı, her kenarı üçer kemerle dışa açılan bir galeriyle çevrilidir. Daha sonraki türbe mimarisi üzerinde izler bırakan bu binada stuko süslemelerin tercih edilmiş olması da dikkat çekici bir özelliktir.

Tuğluklu dönemi cami mimarisinin en dikkat çekici örnekleri Begümpûr ve Hırki camileridir. 1370'li yıllarda yaptırılan Cihanpenâh'taki Begümpûr

(Begampûr) Camii, Fîrûz Şah Tuğluk devrinde yapılmış olup yüksek bir kaide üzerinde yer alan üç kapılı geniş bir merkezî avluya göre tanzim edilmiştir. Güçlü İran tesiri gösteren eser avluyu çeviren revakların düzenlenişi, ibadet mekânının durumu ve ana bina-yı örten kubbeyi avludan gizleyen yüksek bir eyvan şeklindeki cephe düzenlemesiyle Hint cami mimarisi içinde önemli bir yere sahiptir. İran mimarisinin Hindistan muhitine güzel bir uyum örneği olan binanın plan şeması, daha sonra yapılacak olan mahallî sultanlıkların ve Bâbürlüler'in önemli ve büyük camileri için esas teşkil etmiştir.

Yaklaşık 1375 tarihinde Delhi'de yapılan Hırki Camii, kapalı ve açık mekânlar arasındaki ilişkinin değişik bir çözümünü veren ilginç bir plan sergilemekte ve dış görünüşüyle Tuğluklu mimarisinin askerî hava taşıyan tahkimatlı binalarının tipik özelliklerini göstermektedir. Dışarıdan tam bir kaleye benzeyen binanın iç mekânı dört açıklığı çeviren neflerden meydana gelmiş olup açıklıkların köşelerde teşkil ettiği bölümlerin üzerleri dokuz küçük kubbeyle örtülmüştür. Binanın içi boyalı stukolarla bezenmiştir.

Delhi Sultanlığı'nın son devirlerini temsil eden Seyyid ve Lûdî hânedanları zamanlarında göze çarpan binalar içinde türbeler önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar arasında, XV. yüzyılın sonlarına tarihlenen Delhi'deki kare planlı ve tek kubbe örtülü Çoti Han Kümbeti, devrin geçerli sanat anlayışını sergileyen Hint özelliklerinin iyice hâkim olduğu bir görüntüye sahiptir.

Mübârekpûr'un güneyinde yer alan 1505 tarihli Mothki Mescid, müstahkem bina görünümünde bir Lûdî devri yapısı olup köşe kulelerinin ve beş gömme kemer vasıtasıyla sağlanan cephe tezyinatının yardımıyla, bıraktığı kale intibaı yumuşatılmaya çalışılmıştır. Dış tezyinatın daha belirgin hale getirdiği üç kubbesi ile bu bina, cephe mimarisinde kubbelerin iyice önem kazandığı Bâbürlü eserlerinin bir öncüsü gibidir. Dikdörtgen planlı olan binanın orta kubbesi kaburgalı dirsek kemerlerle, iki yan kubbesi ise mukarnaslı nişlerle taşınmaktadır. Malzeme olarak alçı ve sırlı çini kullanılan tezyinatın iç mekândaki tatbik ediliş biçimi devrine uygundur.

İskenderi Lûdî tarafından 1495 yılında Agra'da yaptırılan ve Bârederî denilen on iki kapılı yazlık Lûdî devrinin önemli binalarından biridir. Gayri İslâmî unsurların oldukça hâkim bulunduğu bina, İslâm ve yerli Hint

mimari anlayışlarının ilginç bir bütünleşmesini gözler önüne sermekte ve bu durumuyla, daha sonraki devirlerde ortaya konulacak binaların ve gelişecek mimari zevkinin habercisi olduğunu göstermektedir. Bâbürlü döneminde Cihangir'in annesi Meryem ez-Zamânî'nin

buraya defnedilmesi (1623) üzerine elden geçirilip tezyinatı yenilenen bina buna rağmen ana hatlarıyla Lûdî devri özelliklerini korumaktadır.

1526 yılında Bâbür'ün, Lûdîler'in son hükümdarı İbrâhîm-i Lûdî'yi Panipat Savaşı'nda yenmesinden sonra Delhi Sultanlığı'nın hâkimiyeti sona ermiş ve Bâbürlü devri başlamıştır. Ancak Bâbürlü Hükümdarı Hümâyun'u Hindistan dışına çıkararak (1540) on beş yıl kadar sürecek bir Afgan hâkimiyeti tesis eden Patan Hükümdarı Şîr Şah Sûr ile başlayan Sûrî sanatı da Delhi Sultanlığı dönemi mimarisine çok yakın eserlerle temsil edilmiştir. Sûrî devri eserleri arasında istisnaî bir yeri olan Purânâ Kal'a, eski Hindû Kale ve iskân mahalli üzerine inşa edilmiş olup masif surları ve diğer tahkimatıyla dikkat çekicidir. Asma köprülü üç kapısı ve hendeklerle takviyeli eğimli tabyalarıyla müstahkem bir görünüşü olan kalenin içinde yer alan Kal'a-i Köhne Mescidi ile Şîr Mendel adıyla tanınan sekizgen planlı ve iki katlı bina Hint-İslâm mimarisinin en ilginç eserlerindendir. Ortadaki kısmının üzeri bir kubbeyle örtülü olan cami beş bölümden müteşekkildir. Kemerli girişleri bulunan merkezî mekânın kubbesine geçiş iki katlı köşe kemerleriyle sağlanırken yan kısımların örtüsü mukarnaslı pandantiflerle desteklenmiştir. Caminin köşelerinde yukarı doğru incelen minareler köşe kuleleri şeklindedir; ayrıca dışarı doğru taşan mihrap çıkıntısının köşelerinde de küçük kuleler mevcuttur. Kale ve camiyle birlikte Şîr Mendel'de de değişiklik yapan Hümâyun burayı kütüphane haline getirmiştir. Mahallî Hint sanat anlayışının oldukça hâkim bir durum arzettiği bu dönemin binaları arasında türbeler önde gelmekte ve bunların en önemlisini de Şîr Şah Sûr'un başşehir edindiği Sasaram'da kendisi için yaptırdığı türbe teşkil etmektedir. Yaklaşık olarak 1540 yılına tarihlenen bina, geniş bir suni gölün ortasındaki yüksek bir platform üzerinde yer almaktadır. Merdivenlerle kıyıya bağlanan platformun merkezinde bulunan sekizgen planlı bina yüksek bir kubbeyle örtülü olup etrafı da bir galeriyle çevrilidir. Galerinin üstünde altıgen, platformun köşelerinde de daha büyük boyutlarda sekizgen planlı ve sütunlu köşkler yer almaktadır. Ana planıyla Delhi'deki Hân-ı Cihân Makbûl Türbesi'ni, bir sunî göl adası üzerine

yapılmış olması itibariyle de Gıyâseddin Tuğluk Türbesi'ni hatırlatan yapıda Hindistan'ın yerli sanat anlayışının hâkim olduğu bir görünüm vardır. Bu türbeyle birlikte Sûrî devrini temsil edebilecek önemli bir başka türbe de Delhi'deki 1545-1547 yıllarında yapılan Îsâ Han Niyâzî Türbesi'dir. Eser, 1213 tarihli Sultan Gārî Türbesi'nde teşkil edilen mimari şemanın farklı bir uygulaması olup Hân-ı Cihân Makbûl Türbesi'nden de büyük ölçüde faydalanılmıştır. Sekizgen planlı ve galerili olan ana binanın etrafı, köşe kuleleriyle takviye edilmiş sekizgen bir surla çevrelenmiştir. Sultan Gārî Türbesi'nde olduğu gibi kıble (batı) tarafında bir mescid bulunmaktadır. Bu mescid daha geç devir binalarını hatırlatan özellikleriyle, Memlük devri cami mimarisini büyük ölçüde temsil eden Sultan Gārî Türbesi'ndeki mescidden ayrılmaktadır. Îsâ Han Niyâzî Türbesi, Hint-İslâm sanatında Sûrî devri mimarisinin olduğu kadar Delhi Sultanlığı sülâleleri içinde hâkim olan mimari anlayış ve üslûbun da sonunu temsil etmektedir.

b) Mahallî Sultanlıkların Hâkimiyetinde Gelişen Mimari (1336-1686). Mahallî sultanlıklar, Hindistan kültür ve sanat çevresinde İslâm mevcudiyetinin değişik bir yönünü temsil ederler. Özellikle güçlü merkezî otoriteye sahip Delhi Sultanlığı'nın ve daha sonra da Bâbürlüler'in hâkimiyeti dışında kalmış çeşitli bölgelerdeki bu sultanlıklar arasında Bengal Sultanlığı, Keşmir Sultanlığı, Gucerât Sultanlığı, Behmenîler, Kanpûr Şarkî Sultanlığı, Mâlvâ Sultanlığı ve Âdilşâhîler önemli imar faaliyetleri gerçekleştirmişlerdir. Bu sultanlıkların birbirlerinden değişik sanat anlayışları vardır ve bu durum yaptırdıkları eserlerde açıkça görülmektedir. İslâm âlemiyle yakın teması olan yerlerde İran, temasın zayıf olduğu daha uzak bölgelerde ise mahallî Hint tesirleri güçlenmektedir.

1367 yılında Gülberge'de yaptırılan Cuma Camii Dekken Behmenî sanatının önemli bir örneğidir ve Hint-İslâm mimarisi içinde farklı özellikleriyle dikkat çeker. İran tesirinin güçlü biçimde görüldüğü cami hemen hemen tamamıyla tezyinatsız, sade ve yalın mimari teşkilâtıyla farklı bir görünüme sahiptir. Hint-İslâm camilerinin alışılmış özelliklerini terkeden caminin planı tamamen kapalı bir mekân teşkilâtı sergilemektedir. Dikdörtgen planlı olan yapı, köşelerinde birer kubbe bulunan beşik tonozla örtülü bir koridor tarafından sarılan çok sayıda kubbenin kapattığı bir merkezî bölümden teşekkül etmiştir. Bu bölümün ortasına, içinde mihrabın da yer aldığı üç tarafından üçer kemerle dışarı açılan bir orta mekân

yapılmış ve üzeri diğer kısımları örten küçük kubbelerin dokuz tanesine eşit genişlikteki büyük ve yüksek bir kubbeyle örtülmüştür; bu kubbe dışarıda da binanın bütününe hâkimdir.

1398 yılında Srinagar'da inşa edilen Cuma Camii Keşmir Sultanlığı sanatı için önemli bir örnektir. İskender Bütşiken'in yaptırdığı bina yangınlarla tahrip olduğu için son şeklini XVII. yüzyılın son çeyreğinde almıştır. Ana plan şeması itibariyle geleneksel avlulu Hint camilerini hatırlatan bina, dışarıdan bakıldığında bilhassa ahşap çatı örtüsüyle mahallî özelliklerin etkisi altında Budist ve Lamaist mâbedlerine benzeyen bir görüntüye sahiptir. Çok sütunlu iç mekânında da bu tür benzerlikler sergileyen caminin iç teşekkülünde hâkim olan ana malzeme ahşaptır.

Şemseddin İbrâhim Şah tarafından 1408'de Kanpûr'da eski bir Hindû tapınağının yerine yaptırılan Atala Camii ile Hüseyin Şah'ın 1470 yılında inşa ettirdiği Cuma Camii, Kanpûr Şarkî Sultanlığı sanatı için başlıca örneklerdir. Hint cami mimarisinin tarihî tekâmülünde önemli bir mevki işgal eden bu binalar, geniş cemaate göre yaptırılmış geleneksel büyük boyutlu camiler arasında olup Delhi Sultanlığı'nın Tuğluklular devrinde Begümpûr Camii ile gelişen ve daha sonra Bâbürlüler tarafından sürdürülen plan tipine bağlıdır. Batı tarafında kapalı ibadet mekânının yer aldığı, üç yönünden girişler açılmış büyük ve etrafı revaklarla çevrili bir avluya göre düzenlenmiş olan caminin en önemli kısmı mihrabın da içinde bulunduğu kare planlı, üçer kemerli geçişlerle avluya ve caminin yan kanatlarına açılan ve üstü büyük bir kubbeyle örtülü olan ana harim kısmıdır. Bu tip binaların başlıca özelliği, ana harim bölümünün avluya açıldığı cepheyi dışarıdan bütün ihtişamıyla ortaya koyan sivri kemerli yüksek

bir eyvan görünümündeki merkezî cephe düzenlemesidir. Bu dev pilonların meydana getirdiği eyvan biçimi cephe teşekkülü Tuğluklu mimarisiyle temas halinde olup daha sonra da Bâbürlüler devrinde hâkimiyetini sürdürmüştür.

Mâlvâ Sultanlığı'nın başşehri Mândû'da bulunan Hûşeng Şah Gūrî Türbesi Hint-İslâm türbelerinin en değişik örneklerinden olup kare plan üzerine inşa edilerek geniş ve yüksek bir kubbeyle örtülmüştür. Kubbenin kenarlarında bulunan saçağın dört tarafında dört küçük kubbe yer alır. Bina bu haliyle

Hint stupalarını ve yerel mâbedleri hatırlatan bir görünüme sahiptir. Mâlvâ Sultanlığı'nın başlıca yapıları arasında Mândû Cuma Camii ile tamamı XV. yüzyılda yapılmış olan Cehâz Mahal, Eşrefî Mahal, Hindolâ Mahal gibi saraylar yer almaktadır. Delhili sanatkârlara yaptırılan ve Tuğluklu sanatının etkisi altında bulunan Mândû binaları içinde Cehâz Mahal önemli bir örnektir. 1460 tarihli olduğu sanılan saray iki göl arasında yer alır ve dar uzun planıyla dikkat çeker. Sırlı çinileri ve alçı süslemeleriyle ön plana çıkan sarayın değişik çatı örtüleri gösteren sütunlu açık köşkleri de binanın içinde bulunduğu tabiat çevresiyle uyum halindedir.

Bengal Sultanlığı devri mimari eserleri Hint-İslâm sanatı içinde mahallî özellikleriyle dikkat çeker. Bu özelliklerin başında taş da kullanılmış olmakla birlikte binaların genellikle tuğladan yapılması ve pişmiş toprak (terra kota) levhalarla süslenmesi gelir. Bu durum Bengal'in nemli iklimiyle yakından ilgilidir. Delhi Sultanlığı, özellikle de Tuğluklu devri eserleriyle irtibatı bulunan ve asıl ilhamını bölgenin saman damlı mahallî evlerinden alan Bengal İslâm mimarisi, merkezden uzaklığı ve tabiat şartlarının gereği diğer bölgelerden izole olmuş, onlarla ancak 1576'da Bâbürlüler tarafından fethedildikten sonra bütünleşebilmiştir.

En erken örnekleri arasında, Bengal Sultanı I. İskender Şah tarafından Pandua'da yaptırılan 776 (1374-75) tarihli Âdîne Cuma Camii'nin yer aldığı Bengal mimarisi camilerinin en âbidevî örneği, Bâgerhât'ta 1459 tarihinden önce Uluğ Şah Cihan tarafından inşa ettirildiği bilinen Sâth Kümbet Camii'dir. Aslında yetmiş yedi basık kubbeyle örtülü olan cami, kıble (batı) duvarına dikey uzanan on bir nef ile bunları kesen yedi yatay neften teşekkül etmiştir. Kubbeler elli beşi taş, beşi tuğla olmak üzere altmış adet sütun ve tuğla pâye tarafından taşınan sivri kemerler üzerine oturtulmuştur. 2 m. kalınlıktaki tuğla duvarlarıyla dikkat çeken caminin köşelerinde yuvarlak burç biçimi takviye kuleleri bulunmaktadır; doğu tarafındakiler daha yüksek olup içlerindeki merdivenlerden minare olarak kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Her dikey nefin ucunda bir mihrap, sonunda ise avluya açılan bir kapı bulunmaktadır; merkezî mihrap taştır ve bu mihraba uzanan nefin üstündeki yedi kubbe Bengal kubbesi şeklindedir. Bina geometrik ve bitkisel motifli terra kota levhalarla süslenmiştir.

Aynı döneme ait olması muhtemel bir cami kalıntısına da Barobazar'da

rastlanmakta ve Satgaçia Camii denilen yapının elde mevcut verilere göre yedi dikey nef ile bunları kesen beş yatay neften teşekkül ettiği ve üstünün otuz beş kubbeyle örtülü olduğu anlaşılmaktadır; süslemeleri yine terra kotadır. Bâgerhât'ta bulunan Dokuz Kubbeli Cami ile on kubbeli Rızâ Hoca Camii çok kubbeli tipin en küçük örneklerini teşkil ederken aynı şehirdeki Singar, Bîbî Beyni, Çunakola, Zinde Pîr ve Ronvicoypûr camileri Bengal mimarisinin tek kubbeli cami örnekleri arasında yer alır. Bu binaların hepsi de köşe kulelidir ve kare planlı olan tek kubbeliler, doğu taraflarındaki üç girişle ayrı bir özellik gösterir. Gavr'da (Gaur) Mirşad Han'ın yaptırdığı Tântîpârâ (Tântîpura) Camii köşelerindeki sekizgen tahkimat kuleleri, dört bodur pâye tarafından taşınan on küçük kubbesi ve terra kota süslemeleriyle geleneksel anlayışı sürdürmektedir.

Gavr'da bulunan Çota Sonâ Mescidi (Küçük Altın Camii), bir zamanlar kubbelerinin altın kaplama olmasından dolayı bu adı taşıyan, Sultan Seyyid Alâeddin Hüseyin Şah devrinde (1494-1519) Velî Muhammed adlı bir zat tarafından yaptırılmış alt tarafı taş bir binadır; inşaatında taşın kullanılması Bengal için nâdir rastlanan bir durumdur. Bina on beş kubbeli olup beş dikey, üç yatay nefin kesişmesiyle sağlanan bir plana sahiptir. Ortadaki dikey nefin üstü üç adet dört köşeli kıvrık Bengal kubbesiyle örtülüdür. Dış köşelerde yuvarlak kuleler bulunan bina taş oyma süslemelere sahiptir. Süslemeler açısından buna benzerlik gösteren Bagha'daki On Kubbeli Cami 1523 tarihinde Sultan Nusret Şah tarafından tuğladan yaptırılmıştır. Birbirini kesen iki yatay ve beş dikey neften meydana gelen cami on kubbeyle örtülüdür. Ana özellikleriyle diğer binalara benzeyen Kusumba Camii de 1558 yılında Sultan Hızır Han Bahadır Şah devrinde Süleyman adlı bir kişi tarafından inşa ettirilmiş olup altı kubbeyle örtülüdür; taş mihrabı göz alıcıdır. Bengal'in Bâbürlüler'in eline geçmesinden sonra 1609'da Seyyid Han tarafından yaptırılan Tangail'deki Atie Cami ise plan ve cephe teşkilâtıyla Bengal Sultanlığı ve Bâbürlü mimarileri arasındaki geçişi temsil etmektedir.

Bengal Sultanlığı türbe mimarisinin başlıcalarını teşkil eden örnekler arasında Sultan Gıyâseddin A'zam Şah'ın Sonârgâon'daki türbesi güçlü biçimde mahallî Hindû tesirleri sergilemekte, Bâgerhât'ta bulunan ve Bengal'in tek kriptalı türbesi olan şehrin kurucusu Uluğ Şah Cihan'ın türbesi de XV. yüzyılın sonuna ait tek kubbeli camilere benzer plan ve yapı

hususiyetleriyle dikkat çekmektedir.

Gucerât Sultanlığı'nın önemli eserlerinden olan 1423 tarihli Ahmedâbâd Cuma Camii, Hint-İslâm mimarisinin önemli ve değişik örneklerinden biridir. İbadet mekânı Sultan I. Ahmed tarafından yaptırılmış olan cami kuvvetli Hindû ve Jaina tesirleri taşımakta, özellikle çok sütunlu iç mekân teşekkülüyle Hindû anlayışına uygun bir özellik göstermektedir. İbadet mekânının üstü büyüklü küçüklü çok sayıda kubbeyle örtülmüştür. Bir ölçüde Hint camilerinin alışılmış üç girişli avlu şemasını hatırlatan bir uygulama yapılmışsa da bu durum yerel Hindû tesirleri tarafından gölgelenmiştir. İbadet mekânının sade bir taş işçiliği gösteren dış cephesi, Hint-İslâm mimarisinin geleneksel düzenlemesinden izler taşımakla beraber tamamen farklı bir görüntüye sahiptir. Ortadaki ana mihraba uzanan nefin avluya açıldığı kısımda, diğerlerinden daha yüksek yapılan sivri kemerli girişle yanlarındaki daha alçak girişler arasına inşa edilen iki minare değişik bir etki bırakmaktadır. Bu tipin bir devamı olan Mahmudâbâd'daki Cuma Camii 1485 tarihlidir. Sultan I. Mahmud tarafından yaptırılan cami, özellikle çok sütunlu ibadet mekânını örten ve ortadaki diğerlerine hâkim durumda olan çok sayılı kubbe düzenlemesiyle dikkat çekmektedir. Bina, iki katlı dış cephe mimarisi ve minarelerinin değişik şekliyle de bu tipin önemli bir örneğini oluşturur.

Mahallî sultanlıkların en güçlülerinden olan Âdilşâhîler'in başşehir Bîcâpûr'da yaptırdıkları İbrâhim Ravza ve Gül Kümbet türbeleri bu sultanlığın eserleri hakkında yeterince fikir vermektedir. Sultan II. İbrâhim tarafından 1615 yılında yaptırılan İbrâhim Ravza, yerel Hint tesirleri kadar Bâbürlü sanat anlayışından da

izler taşımakta olan bir bahçe içine yerleştirilmiş türbe ve camiden müteşekkil bir komplekstir. Bu kompleks, Delhi Muizzî Memlük sülâlesinden itibaren mimariye hâkim olan merkezî kubbelere göre tanzim edilmiş plan anlayışını yansıtmakla beraber kubbe biçimi açısından Bâbürlü eserlerinde görülen soğan kubbelerle ilişki içindedir. Kubbeleriyle değişik etkiler bırakan kompleksin yazılara ve geometrik, bitkisel motiflere dayanan ve çok güçlü yerel tesirler gösteren tezyinatı da göz alıcıdır. Gül Kümbet ise yalnız Âdilşâhîler'in değil bütün Hindistan'ın ve İslâm âleminin en meşhur eserlerinden biridir. 1626-1656 yılları arasında yapılan

bina Gül Kümbet adıyla tanınmakla birlikte ilim âleminde Muhammed Âdilşah Türbesi olarak adlandırılır. Muhammed Âdilşah'ın kendisi için yaptırdığı türbe, köşelerinde yer alan büyük sekizgen kulelerle tahkim edilmiş ve kubbe tarafına bir mihrap bölümü eklenmiş kare planlı yüksek bir bina olup yarım küre şeklindeki kubbesi bu tür binalarda görülen kubbelerin en büyüğüdür. Bâbürlü türbeleriyle rekabet etmesi hedeflenen Gül Kümbet'in onlardan olduğu kadar erken dönem Delhi Sultanlığı'nın ve mahallî sultanlıkların türbelerinden, ayrıca da özellikle teşkilâtlandırılmasında yerli Hindû mâbedlerinden tesirler taşıdığı görülmektedir. Binanın Âdilşâhîler sanatı özellikleri gösteren tezyinatı bânisinin ölümü üzerine tamamlanamadan kalmıştır.

c) Bâbürlü Mimarisi (1526-1858). Hint-İslâm sanatının en görkemli eserlerinin ortaya konulduğu Bâbürlüler devrindeki sanat anlayışı diğer dönemlere göre farklı hususiyetler gösterir. Afganistan üzerinden Hindistan'a giren Bâbür'ün ataları olan Timurlular'ın hüküm sürdüğü Orta Asya topraklarında gelişen sanat anlayışıyla Bâbürlüler'inki arasında çok yakın bağlar bulunduğu âşikârdır. Özellikle soğan biçimi kubbenin önem taşıdığı Bâbürlü mimarisi, İran'a has birçok mimari elemanı etkili biçimde kullanıma soktuğu gibi bu ülkeyle olan yakın ilişkisi sonucu kazandığı yeni sanat anlayışını atalarının, daha önceki Hint müslümanlarının ve Hindûlar'ın sanat anlayışlarıyla ustaca birleştirerek zarif, gösterişli ve mağrur yeni bir üslûp geliştirmiştir.

Bâbür'ün birçok binanın bânisi olduğu kendi hâtıratından öğrenilmekteyse de bunların hemen tamamına yakını yok olmuştur. Günümüze ulaşabilen az sayıdaki camiden biri olan Ayodhya'daki 1528 tarihli Babri (Bâbürî) Mescidi, Lûdî ve mahallî üslûpların kaynaşmasını gösteren bir eserdi. Kubbe teşkilâtı, daha sonra Bâbürlü mimarisine hâkim olacak soğan kubbelerin henüz teşekkül etmediği bir devri temsil eden bu bina, 6 Aralık 1992 tarihinde bir Hindû ilâhının doğum yerinde yapılmış olduğu gerekçesiyle fanatik Hindûlar tarafından yıkılmıştır. Tarihsiz erken Bâbürlü yapılarının en önemlisi Hümâyun devrine ait olan Fethâbâd Camii'dir; soğan biçimi kubbenin Hindistan'daki ilk örnekleri bu yapıda uygulanmıştır.

Bâbürlü mimarisinin en orijinal ve en önemli eserlerini verdiği faaliyet

alanının türbeler olduğu söylenebilir. Bâbürlü türbeleri, İslâm türbe mimarisinin en müstesna ve en zevkli örnekleri arasında olup pek çok bakımdan benzersizdir. Bu devirde yapılan türbelerin ilk örneği Hümâyun'un Delhi'deki 1565 tarihli türbesidir. Muhteşem bir bahçe mimarisiyle bütünleşen bina, Hümâyun'un ölümünden (1556) sonra eşi Hacı Begüm tarafından bir grup İranlı ve Hintli sanatçıya inşa ettirilmiştir. Türbeyi kuşatan bahçe İran'ın çârbâğ tarzındadır ve Hint-İslâm mimarisi için tamamen yeni özellikler taşımaktadır. Bahçenin ortasında dört köşe bir platform üzerinde yükselerek yatay ve dikey hatlarının âhengiyle göz doldurmakta olan türbe binası, dört yan bölmenin bağlandığı bir merkezî mekândan müteşekkil plana sahiptir. Bütün mekânlar birbirleriyle irtibat halinde olmasına rağmen bağımsız tanzim edilmiş, böylece Hint ve İran anlayışları birleştirilmiştir. Merkezî mekânı örten iç kubbenin üzerine bütün ihtişamıyla binaya hâkim olan beyaz mermerden bir dış kubbe yapılmıştır. Orta Asya özelliği taşıyan bu iç içe iki kubbe teşekkülü Timurlu mimarisiyle yakın ilişkide olup Hindistan için bir yeniliktir. Türbe bu özelliğinin yanı sıra Hint-İslâm türbe mimarisi için alışılmış unsurlar olan sivri kuleler, köşkler, kemer teşekkülleri, eyvanlar ve revaklarla çok daha göz alıcı bir niteliğe bürünmüştür. Binanın bütününe hâkim olan beyaz mermer kubbe, en erken Hint-İslâm türbelerinden beri süregelen anlayışın farklı bir ifadesidir.

Agra'da Bihiştâbâd (bugünkü Sikenderâ) denilen yerde çârbâğ tarzında düzenlenmiş büyük bir bahçenin ortasında bulunan, Ekber Şah'ın inşaatını bizzat kendisinin başlattığı ve oğlu Cihangir'in 1613'te tamamlattığı türbesi önemli bir mezar yapısıdır. Yukarı doğru küçülen dört kademeli yüksek bir platformun üzerine oturtulmuş, ancak cenaze mahzeni diğer türbelerinki gibi yine toprağın altına yerleştirilmiştir. Türbenin alt katları eyvanlı ve revaklı, üst katları ise saçaklı ve sütunlu bir görünümdedir. Özellikle bahçeye giriş ve çıkışı sağlayan güney kapısı, köşelerinde yükselen dört zarif minare ve değişik süslemeleriyle Bâbürlü mimarisi için bir yenilik olup ileride çok kullanılacak bir mimari unsurun öncüsüdür.

Cihangir'in, eşi Nûr Mahal Begüm tarafından 1627 yılında Lahor yakınlarında yaptırılan türbesi, Bâbürlü türbelerinin en önemli örneklerinden biri olup âbidevî bir binadır. Tipik Bâbürlü-İran tarzı bir

bahçe içinde yer alan türbe, köşelerinde minareler bulunan arkadlı dikdörtgen bir bina ile ortasındaki, içinde muhteşem sandukanın yer aldığı sekizgen bir kısımdan ibarettir. Nûr Mahal Begüm tarafından inşa ettirilen bir başka türbe de babası İ'timâdüddevle'nin Agra'da bulunan 1628 tarihli türbesidir. Bâbürlü türbelerinin en nâdide örneklerinden biri olan yapıda ev planı esas alınmıştır. Köşelerinde minareler bulunan binanın iç teşkilâtı merkezî bir oda ile onu çevreleyen kafesli paravanlarla ayrılmış bir pavyondan oluşmaktadır. Özellikle Racastan tesiri görülen, mermer üstüne yarı kıymetli taş kakmalarla yapılmış bitkisel ve geometrik motifli tezyinatı önem taşımaktadır.

Bâbürlü türbelerinin en seçkini, bütün İslâm sanatı içinde de bir şaheser olan dünyaca meşhur Tac Mahal'dir. Şah Cihan tarafından 1632-1654 yılları arasında Agra'da eşi Mümtaz Mahal ismiyle tanınan Ercümend Bânû Begüm için yaptırılan türbe Osmanlı, İranlı, Hintli ve Orta Asyalı ustaların elinden çıkmış olup bütün bu bölgelerin sanat anlayışlarından tesirler taşıyan, fakat kendi Bâbürlü karakterini çok iyi bir biçimde ortaya koyan gerçek bir zarafet örneğidir (bk. TAC MAHAL). Hümâyun'un türbesi ile Tac Mahal'den izler taşıyan Delhi'deki 1753 tarihi Safder Ceng Türbesi Bâbürlü türbe mimarisinin son büyük örneğidir.

Bâbürlüler devrinde yapılan camiler, Hint cami mimarisinin en son ve en üstün safhasını temsil etmektedir. Yapılışlarındaki zarafet ve ölçülerindeki âhenkle dikkat çeken bu camiler, hem mimari özellikleri hem de tezyin elemanlarının ihtişamıyla büyük önem taşırlar. 1571 tarihli Fetihpûr Sikri Ulucamii bu sahada bilinen ilk büyük şaheserdir. Delhi'deki Begampûr Camii ile başlayıp sürekli bir gelişmeden sonra Kanpûr'daki önemli eserlerle kendini gösteren, kıble yönünde ana ibadet mekânı, diğer taraflarında üç büyük girişin bulunduğu geniş bir avluya göre tanzim edilmiş cami planının en cüretkâr uygulamalarından biridir. Ekber Şah'ın cihanşümul siyasetiyle yakın ilgisi bulunan binanın başlıca özelliği, Bâbürlüler tarafından yaptırılan bunun gibi dev boyutlu camiler için bir alışkanlık teşkil edecek üç kubbeli ibadet mekânını getirmiş olmasıdır (bk. FETİHPÛR SİKRİ ULUCAMİİ).

Lahor'daki 1634 tarihli Vezir Han Mescidi, ana avluya göre tanzim edilmiş bir plana sahip olmasına rağmen teşkilâtı açısından Bâbürlü binalarından

farklıdır. Yoğun bir kaynaşma gösteren yerel Pencap ve Safevî İran tesirleriyle Bâbürlü anlayışı binanın bütününe değişik bir görünüm kazandırmıştır. İbadet mekânı beş kubbeyle örtülü olup ortadaki diğerlerinden daha büyüktür. Avlunun köşelerine gelen sekizgen minarelerle doğu tarafındaki kubbeli ana giriş dışarıdan caminin bütün görüntüsüne hâkim olmaktadır. Binanın bitkisel ve geometrik motifli tezyinatında kullanılan mozaik çinilerle kalem işleri de İran tesirini güçlü biçimde ortaya koymaktadır.

Şah Cihan tarafından yaptırılan 1644 tarihli Tatta Cuma Camii kubbe yönündeki kapalı ibadet mekânı, dört eyvanlı avlu şeması ve tezyinatında kullanılan sırlı çinileriyle İran tipi cami anlayışının en üst seviyeye çıktığı örnektir.

1644-1658 yılları arasında yapılan Delhi Cuma Camii ve 1673-1674 yıllarında inşa edilen Lahor’daki Bâdşâhî Camii, birbirine çok benzer plan şemalarıyla Fetihpûr Sikri Ulucamii geleneğini sürdüren yapılardır. Şah Cihan tarafından yaptırılan Delhi Cuma Camii, avluya giriş veren kapıları ve ibadet mekânının köşelerinde bulunan iki yüksek minaresiyle diğerinden daha tesirli bir görüntüye sahiptir.

Saray camisi karakterindeki “inci camiler” (Mûtî Mescid) 1645 yılında Lahor’da, 1654’te Agra’da ve 1659’da Delhi’de yapılmış müstesna eserlerdir. Beyaz mermerden inşa edilen bu camilerden Agra’da Nagina Camii’nin bânisi Şah Cihan’dır. Eserde Bâbürlü cami mimarisinin ana hatlarına sadık kalınmış olmakla birlikte ibadet mekânının teşkilâtına bir değişiklik getirilerek iki sıralı üçer pâye ile kıble duvarına paralel üç yatay nef oluşturulmuş ve ortadakinin üzerine üç adet kubbe oturtulmuştur. Evrengzîb tarafından yaptırılan Delhi’deki küçük bir cami yine genel hatlarıyla ana ilkelere sadık kalmışsa da iç mekân teşkilâtı açısından farklı bir görüntü sergilemektedir. İbadet mekânı dört pâye tarafından altı bölmeye ayrılmış ve her bölmenin üzeri birer kubbe ile örtülmüştür. Bu binada mimari ve tezyinî elemanların kullanılışı da farklıdır (ayrıca bk. DİA, VII, 77-78).

Bâbürlü hükümdarları dinî mimari kadar askerî ve sivil mimariye de önem vermişler, Delhi sultanları ve mahallî hükümdarlar gibi onlar da yeni

şehirler kurmuş ve saraylar, kaleler inşa ettirmişlerdir. Bu binalarda Hindistan'ın iklim ve hayat şartlarına uygun yerel anlayış önemli bir hâkimiyete sahiptir. Bugüne kalabilen Bâbürlü sarayları arasında, Ekber Şah'ın Agra'da yaptırdığı Lâl Kale (Kızıl Kale) içinde yer alan, yaklaşık olarak 1570 tarihli Cihangîrî Mahal önemli bir yer işgal eder. İran ve Orta Asya tarzlarının tesirlerini mahallî anlayışla birleştiren bina, çeşitli avlularla teşkilâtlandırılmış bir Hindû sarayını andırmaktadır. Kırmızı kum taşından yapılarak geometrik ve bitkisel motifli oymalarla süslenen sarayın özellikle çokgen sütunları ve çok dilimli kemerleri dikkat çekicidir. Aynı kale içinde bulunan Dîvân-ı Âm ve Dîvân-ı Hâs adlı kabul

salonları yine Ekber Şah, Has Mahal ise Cihangir'in dönemine ait yapılardır (bk. DİVANHÂNE "Hint-İslâm Sanatında").

Ekber Şah'ın 1569-1574 yılları arasında kurduğu Fetihpûr Sikri şehri, sarayı, camisi, kapıları ve bütün teşkilâtıyla başlı başına Bâbürlü sanatının görkemli bir örneği olup kuruluşundan on beş yıl sonra terkedilmesine rağmen Bâbürlüler'in, özellikle de Ekber Şah'ın zafer ve hâkimiyetinin sembolü bir anıt şehir olarak önemini korumuştur (bk. FETİHPÛR SİKRİ).

1638 yılında Şah Cihan tarafından Delhi'de yaptırılan ve yine taşının renginden dolayı Lâl Kale denilen kale Bâbürlü devri sivil mimarisinin en güzel örneklerinden biridir. Şehrin doğusunda bulunan kale kapıları, surları, geniş bahçeleri ve salonlarıyla bütün bir komplekstir. Bahçe mimarisinin en güzel örneklerinden biri olan Lahor'daki ünlü Şâlîmâr bahçeleri ve Bâbürlüler'e bağlı mahallî bir devlet olan Jaypûr Racalığı tarafından yaptırılan XVIII. yüzyıla ait Amber Sarayı ile Hevâ Mahal de Bâbürlü sivil mimarisinin başlıca eserleri arasındadır.

Mimari Tezyinat, Minyatür ve Küçük El Sanatları. Hint-İslâm mimari eserlerinin ihtişamını arttıran ve bunların dünyanın en güzel binaları arasında yer almasını sağlayan en önemli hususlardan biri kullanılan malzemenin birbiriyle gösterdiği âhenktir. Kırmızı kum taşının yanında aynı cins sarı ve gri taşlar sınırlı bir biçimde kullanılırken kırmızı kum taşı ile en çok uyum sağlayan beyaz mermer estetik ve sembolik bir değerle sıkça kullanılmıştır. Bilhassa türbe kubbelerinde beyaz rengin tercih edilmesinin, Hindû inançlarındaki ölüm ve ölümden sonra ruhun korunması anlayışıyla

ilişkili olduğu açıkça bellidir. Tuğluklu türbelerinde tamamlayıcı bir unsur olarak başlayıp daha sonra da sürdürüldüğü görülen kubbeler üzerindeki çömlek şeklinde ve meyve tasvirli alemler de ifade ettikleri bereket ve iyi tâlih anlamlarıyla Hindû geleneklerinden İslâm binalarına geçmiş elemanlardır. Hint-İslâm mimarisine yerel geleneklerden giren lotus ve bitki madalyonu gibi süsleme motiflerinin çoğu, taşıdıkları anlamlarla yeniden yorumlanarak İslâm anlayışına uygun biçimde kullanılmıştır.

Hint-İslâm mimarisinin başlıca özelliklerinden biri tezyinata verdiği önemdir. Bu durum, Hindistan genelinde değişmemekle beraber ülkenin büyüklüğü ve farklı iklimlere sahip olması dolayısıyla kullanılan teknik ve malzemeler açısından değişik uygulamalara yol açmıştır. Bengal gibi doğuda ve muson ikliminin tesiri altında olan bölgelerde, taş kaynaklarının durumuna da bağlı olarak pişmiş toprak, İndus nehrinin batısında ve güçlü İran tesirinin görüldüğü bölgelerde ise sırlı çini ve boya ile yapılan tezyinat türleri hâkimdir. Kuzeyde Himalayalar'ın eteklerindeki bölgelerde ahşap oyma önemli bir yer tutmakla birlikte Hint-İslâm sanatının ve İslâm öncesi Hint sanatının en önemli eserlerinin meydana getirildiği bu muhitte taşın ve mermerin kullanımı daima ilk planda gelmiştir.

Memlük binalarının büyük bir kısmı taşa oyulmuş kabartma süslemeleriyle eski Hint an'anelerinden gelen motif ve tekniklere bağlı kalırken İran etkisini de güçlü biçimde hissettirmektedir. Kırmızı kum taşı ve beyaz mermerin kullanıldığı bu mimaride tercih edilen tezyinat unsurları yazılar, çeşitli bitki şekilleri, özellikle lotus çiçekleri ve geometrik motiflerdir. Taş oyma süslemelerin değişik kullanımına sahne olan Halacî devrinin temsilcisi Alâî Dervâze'de İran etkisi iyice güçlenirken taş tezyinatın dış cephede yer aldığı Tuğluklu binalarının içinde alçı stukolara yer verilmeye başlanmıştır. Delhi Sultanlığı'nın ve Sûrî devrinin sonuna kadar geniş biçimde kullanılan stuko tezyinatın boyanarak daha gösterişli bir hale getirildiği ve binaların bazı bölümlerinde boyalı stuko tezyinatın tamamlayıcısı olarak sırlı çinilere de yer verildiği görülmektedir. En önemli tezyinî elemanlar ise bitkisel motifler, madalyonlar ve yazılardır.

Mahallî sultanlıkların binalarında bulunan tezyinat muhite göre değişmekle birlikte kısmen Delhi Sultanlığı binalarınınki ile benzerlikler göstermektedir. Bengal Sultanlığı'nın bitkisel motifli pişmiş toprak ve

Gucerât Sultanlığı’nın taş oyma tezyinatına göre Mândû, Mâlvâ ve Bîcâpûr Âdilşâhî sultanlıklarının tezyinatı merkezle ve İran’la daha yakın temas halinde olup Mândû’daki binalarda görülen sırlı çiniler ve boyalı alçı stukolar Delhi Sultanlığı’nın, Bîcâpûr’dakiler ise Âdilşâhîler’in izlerini taşımaktadır.

Kırmızı kum taşı ve beyaz mermerin hâkim olduğu Bâbürlü binalarında görülen süslemeler, önceki devirlerin ve mahallî sultanlıkların tezyinat anlayışından farklı özelliklere sahiptir. Dış cephelerde mimari elemanların değişik şekillerde kullanılmasıyla elde edilen tezyinî görünüm bitki tasvirleri, geometrik motifler ve yazıyla takviye edilmiştir. Geliştirilen yeni bir teknikle mermer üzerine yapılan taş kakmalar ve yine mermer üzerine boya ile yapılan bitki resimleri Bâbürlü devrinin en önemli tezyinat temsilcileridir. Bu döneme ait İndus nehrinin batısında kalan binalarda İran tesirli sırlı çiniler ve tutkallı su ile toz boyanın karıştırılarak yapıldığı tempera resimler dikkat çekmektedir.

Hint-İslâm mimarisinin yerel Hindû eserlerinden aldığı en önemli özellik, mimari elemanları yapısal işlevlerinin dışında birer süsleme unsuru olarak kullanmasıdır. Bu durum bütün Hint-İslâm eserleri için geçerli olmuş, bu tür mimari elemanlar binaların görünümünü çok daha muhteşem ve zarif bir hale getirmiştir. Bu tezyinî mahiyetteki mimari elemanlar arasında özellikle değişik kullanılış

biçimleriyle küçük ve büyük kubbeler, kuleler, eyvanlar, kemerler, kameriyeler, sütunlar, pencereler ve kapılar yer almaktadır. Hint-İslâm sanatının en önemli süsleme unsurlarından biri de yazıdır. Özellikle XVII. yüzyılda yazıların kalitesi çok yükselmiş ve bu arada kitap istinsahında da büyük bir artış olmuştur.

Hint-İslâm sanatının mimari ve buna bağlı sanat kollarından sonra en önemli faaliyet alanı minyatürcülük olup bu sahada meydana getirilen eserler bütün dünyada şöhret bulmuştur. Minyatürün büyük bir değer kazanarak ilk önemli örneklerini vermeye başladığı devir Delhi Sultanlığı’nın son yıllarıdır. Fakat minyatür sanatının asıl gelişmesi ve hatta minyatür anlayışından kitap resmine doğru kayması Bâbürlüler devrinde olmuştur. Hindistan’da kökleri çok eskilere giden tasvirî sanatların İran’dan

gelen yeni bir anlayışla birleştirildiği Bâbürlü resim ekolünün gerçek kurucuları ve Hintli ustaların yetiştiricileri Mîr Seyyid Ali ve Abdüssamed adlı iki İranlı sanatkârdır. Bu ustaları Hümâyun, tahtından uzak kaldığı yıllarda misafiri olduğu İran Şahı I. Tahmasb'ın sarayından almış ve beraberinde Hindistan'a götürmüştür. Hümâyun'un başlattığı minyatür çalışmaları, resme karşı büyük bir ilgi duyan oğlu Ekber Şah'ın Fetihpûr Sikri'de kurduğu yeni atölyede devam ettirilmiş, en güzel örnekler ise Cihangir ve Şah Cihan dönemlerinde verilmiştir. Daha sonra duraklamaya giren Bâbürlü minyatür sanatı, XVIII. yüzyılda Hindistan'ın değişik bölgelerinde hüküm süren bir kısmı Bâbürlüler'e bağlı hükümdarların desteğiyle canlılık kazanan mahallî üslûplara kaynak teşkil etmiştir.

İran, mahallî Hint ve Avrupa tesirleri gösteren Bâbürlü minyatür sanatı tamamen saray hayatına bağlı kalmıştır. Başlıca ilgi alanlarını portre ve tabiat tasvirlerinin oluşturduğu minyatür ustaları tabiatın çeşitli yönlerini dikkatle ele almış, iyice inceledikten sonra resmetmişlerdir. İnsan ve hayvan figürlerinin ifade ediliş biçimi, Bâbürlü minyatür anlayışını benzerlerinden çok farklı bir noktaya getirmiştir. Özel bir perspektif ve ışık-gölge kullanma eğiliminde olan sanatçılar renklerin seçiminde de farklı bir tutum benimsemişler ve ortaya, İslâm minyatürlerinden değişik tesirler bırakan Avrupa resmine yakın bir üslûp çıkarmışlardır. İnsan mizacının ifade edilmesi, tabiattaki şiirselliğin tesbiti ve hayatın incelenmesi gibi hususlarda gösterilen özen ve çaba ile kazanılmış tasvirî özellikler de diğer İslâm minyatürlerinden farklı ve daha cüretkâr bir sanat anlayışının teşekkül etmesine sebep olmuştur.

Bâbürlü döneminde en üstün seviyesine çıkan Hint-İslâm sanatının diğer bir yönünü temsil eden el sanatları arasında hiç şüphesiz birinci derecede önem taşıyanı maden işçiliği ve daha çok da kuyumculuktur. Hindistan'ın zengin madenleri ve değerli taşlarıyla tezyin edilen silâhlar, çeşitli süs ve günlük kullanım eşyası bu husustaki önemli örneklerdir. İkinci önemli el sanatını teşkil eden dokuma ve halıcılıkta mimari ve resimle yakından ilişkili bir tasvir eğilimi göze çarpmakta, özellikle de kumaşlarla halılar üzerinde görülen motifler ve sahne düzenlemeleri dikkat çekmektedir. Bu sanat kolları gibi Orta Asya ve İran etkilerinin belirgin olduğu fildişi ve ahşap oymacılığı da çeşitli ve önemli eserlerle temsil edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

H. Glück, Die Indistche Miniaturen des Hamza-Romanes im Österreichischen Museum in Wien und in Anderen Sammlungen, Wien 1925; M. Abdullah Chaghtai, Le Tadj Mahal d'Agra, Bruxelles 1938; M. S. Briggs, Muslim Architecture in India, Oxford 1951; J. Terry, The Charm of Indo-Islamic Architecture. An Introduction to the Northern Phase, London 1955; Ahmad Hasan Dani, Muslim Architecture in Bengal, Dacca 1961; G. Lawrence, Indian Art: Mughal Miniatures, London 1963; M. Bussafia, Indian Miniatures, London 1966; S. Swarup, 5000 Years of Art and Crafts in India and Pakistan, Bombay 1968; R. Nath, The Immortal Tac Mahal, Bombay 1972; a.mlf., History of Sultanate Architecture, New Delhi 1978; a.mlf., The Tajmahal and its Incarnation, Jaipur 1985; a.mlf., History of Mughal Architecture, I-II, New Delhi 1985; M. P. Srivastana, Society and Culture in Medieval Indiana 1206-1707, Allahabad 1975; R. J. Mehta, Masterpieces of Indo-Islamic Architecture, Bombay 1976; Anis Farooqi, Art of India and Persia, Delhi 1979; P. Brown, Indian Architecture: Islamic Period, Bombay 1981; V. Begde-Prabhakar, Fort and Palaces of India, New Delhi 1982; K. V. S. Rajan, Islam Builds in India, Delhi 1983; An Album of Archaeological Relics in Bangladesh, Dacca 1984; G. Michell, The Islamic Heritage of Bengal, Paris 1984; a.mlf., Architecture of the Islamic World, London 1984, s. 264-274; a.mlf., Islamic Heritage of the Deccan, Bombay 1986; E. W. Smith, The Mughal Architecture of Fathpur-Sikri, I-IV, New Delhi 1985; a.mlf., "Architectural Masterpieces of the Mughal Emperors", MW, XXXIX/2 (1949), s. 102-112; J. D. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 152-164, 190-202; P. Varma, Delhi and its Monuments, New Delhi 1987; E. Diez, Die Kunst Indiens, Potsdam, ts.; Fatehpur-Sikri (ed. M. Brand - G. D. Lowry), Bombay 1987; N. Ahmed, The Buildings of Khan Jahan in and Around Baserhat, Dacca 1989; J. Burton-Page, "Hind (Architecture)", EI^2 (İng.), III, 440-452.

A. Engin Beksaç

HİNDİSTAN EHL-i HADÎS EKOLÜ

(bk. EHL-i HADÎS).

HİNDİSTAN EHL-i KUR’ÂN EKOLÜ

(bk. KUR’ÂNİYYÛN).

HİNDİSTAN HÂKSÂR HAREKETİ

Hindistan'da İnâyetullah Han (ö. 1963) tarafından başlatılan dinî, içtimaî ve siyasî bir hareket

(bk. İNÂYETULLAH HAN).

HİNDİSTAN HİCRET HAREKETİ

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Hintli Müslümanların Afganistan'a hicret etmelerini teşvik için ortaya çıkan hareket.

Bu hareketi ortaya çıkaran şartlar Hindistan Hilâfet Hareketi ile doğrudan alâkalıdır ve aynı şekilde dinî-siyasî muhteva taşımaktadır. İngiltere Başbakanı Lloyd George'un, Osmanlı Devleti'nin dinî-siyasî statüsünün değişmemesi ve halifenin kutsal topraklardaki haklarının korunması için kendisine başvuran Hindistan Hilâfet Hareketi heyetine verdiği sert cevap Hint müslümanlarını şaşkınlığa uğrattı (Mart 1920). Böylece I. Dünya Savaşı sonrasında İtilâf devletlerinden özellikle İngiltere'nin Osmanlılar'a karşı takındığı tutum bazı Hintli müslümanlar arasında, Osmanlı halifesi ve devletine revâ görülen muamelelerden sonra hâlâ Hindistan'da yaşamaya devam edip etmemenin dinen uygunluğu hususunda bir tartışmaya yol açtı. Esasen Hindistan'da İngiliz hâkimiyetinin yerleşmeye başlamasıyla birlikte görülen bu gelişme geleneksel dârülislâm-dârülharp tartışmasının bir uzantısıydı. Ancak Hicret Hareketi her ne kadar Hilâfet Hareketi'nin bir neticesi ise de liderleri arasında görüş farklılıkları mevcuttu. Bir kısım ulemâ Hindistan'ın dârülharb sayılamayacağını, dolayısıyla hicrete gerek bulunmadığını savunuyordu. Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind, Diyûbendî ve Birîlvî ekollerine mensup pek çok âlim, hicret gibi hayatî bir karara ancak dinî mükellefiyetlerin serbestçe yerine getirilemediği durumlarda son çare olarak

başvurulması gerektiğini söylüyordu. Buna karşılık Âzâd Sübhânî, Senâullah Amritsârî ve İslâmâbâdlı Münîrüzzaman gibi hicret taraftarları, İngilizler'in Hindistan'ı işgal etmelerinden itibaren ülkenin dârülharp ve hicretin de dinî bir yükümlülük haline geldiğini ileri sürdüler. Artık bu noktada Hindistan müslümanları ya cihat ya da hicret etmek zorundaydılar; fakat cihat mümkün olmadığına göre tek yol hicretti. Bu görüş Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Mevlânâ Muhammed Ali gibi etkili kişiler tarafından da desteklendi. Ebü'l-Kelâm Âzâd bir fetva yayımlayarak Afganistan'a hicretin vâcip olduğunu, Hindistan'da sadece geçerli bir mazereti bulunanlarla mücadeleyi sürdürmek isteyenlerin kalabileceğini söyledi

(Teberrükât-ı Âzâd, s. 203-204).

Hicret temayüllerinin güçlenmesi üzerine kampanyalar düzenlendi ve çeşitli şehirlerde hicret büroları açıldı; özellikle cami ve medreselerde yoğun bir propaganda başlatıldı. Hareketin en hararetli savunucusu Amritsar'dan Gulâm Muhammed Azîz adlı bir gençti. Sonradan Azîz Hindî ismiyle tanınan Gulâm Muhammed müslümanların bu harekete katılmalarını sağlayabilmek için büyük gayret gösterdi; hatta ilk günlerde yola çıkanlara yardımcı olunacağına dair Afgan hükümetinden destek sözü aldı. Hicret taraftarlığına tesir eden faktörlerden biri de Hindû toprak ağalarının, fakir halkın Afganistan'da daha iyi imkânlara kavuşacağı ümidini istismar ederek ucuz toprak satın alma hesaplarıyla yaptıkları teşviklerdir. Osmanlı Devleti'ne kabul ettirilen Sevr Antlaşması'nın (20 Mayıs 1920) açıklanmasından kısa bir müddet sonra Afganistan sınırına insan akını başladı. Ağustos 1920'ye gelindiğinde 25.000'e yakın kişi sınırı geçmişti. Afgan hükümeti önceleri muhacirlerin iç siyasete karışmamaları şartıyla bu durumu hoşgörü ile karşıladı; ancak daha sonra bu kadar insanla başa çıkamayacağını düşünerek sınırları kapattı. Bazı kaynaklarda, bu amaçla yola çıkanların sayısı 500.000 ile 2 milyon arasında tahmin edilmekteyse de (Briggs, XX/2 [1930], s. 168) daha gerçekçi verilere göre bu rakamın 60.000 civarında olduğu sanılmaktadır. Kadın ve çocukların çoğunlukta bulunduğu muhacirler yüzlerce kilometrelik yol boyunca açlık, aşırı sıcaklık ve çeşitli hastalıklarla mücadele ettiler. Bunların çektikleri sıkıntılar ve Afganistan'da karşılaştıkları beklenmedik durumlardan dolayı 20.000 kadarı geri döndü; ancak daha önce bütün mülklerini ellerinden çıkardıkları için zor duruma düştüler. Geri kalanların pek çoğu yollarda telef oldu; çok az bir kısmı da Orta Asya'ya ve Türkiye'ye gitmeyi tercih etti.

Tamamen hissiyatın hâkim olduğu bir ortamda acele ile ve düzensiz bir şekilde başlatılan hicret hareketi sonuçta tam anlamıyla bir faciaya dönüşmüş ve hem katılanları hem de onların yakınlarını perişan etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

India Office Library and Records (London), Public Series (1920); Muhammed Ali, Freedom of Faith and its Price, London 1920, s. 117; Gulâm Hüseyin Suhte, Destân-ı Hicret, Amritsar 1921; P. C. Bamford, The Histories of Nonco-operation and The Khilafat Movements, Delhi 1925, s. 158; A. Toynbee, Survey of International Affairs of 1925, London 1927, V/1, s. 255; Ebü'l-Kelâm Âzâd, Teberrükât-ı Âzâd (nşr. G. R. Mihr), Haydarâbâd 1959, s. 203-204; Mushir U. Haq, Muslim Politics in Modern India 1857-1947, Lahor, ts., s. 99, 122-124; W. C. Smith, Modern Islam in India, Lahore 1963, s. 226; Azîz Hindî Amritsarî, Teḥrîk-i Hicret ki Târîḫ (nşr. S. R. A. Ca'ferî, Evrâḳ-ı Gumgeşteh içinde), Lahor 1968, s. 753-932; Iqtidar Husain Qureshi, Ulema in Politics, Karachi 1972, s. 262-265; Azmi Özcan, Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere 1877-1924, Ankara 1997, s. 241-243; a.mlf., "İngiliz Yönetimi Altındaki Hindistan'da Dârü'l-İslâm-Dârü'l-Harb Tartışmaları", Yeni Toplum, I, İstanbul 1992, s. 140-146; F. S. Briggs, "The Indian Hijret of 1920", MW, XX/2 (1930), s. 164-168; M. N. Qureshi, "The Ulama of British India and the Hijrat of 1920", Modern Asian Studies, XII/1, Cambridge 1979, s. 41-59.

Azmi Özcan

HİNDİSTAN HİLÂFET HAREKETİ

Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü ve hilâfetin otoritesini savunmak üzere Hindistan'da oluşturulan dinî-siyasî hareket.

I. Dünya Savaşı yenilgisinden sonra Osmanlı Devleti'nin dağılması, İslâm dünyasının büyük bir kısmını karışıklık ve ümitsizlik içinde bıraktı. Bağımsız olan yegâne İslâm devleti durumundaki Osmanlı Devleti, yabancı hâkimiyeti altına düşmüş müslümanların gurur ve teselli kaynağı idi; İslâm'ın dünyevî gücünün sembolü ve evrensel hilâfet merkezi olarak özellikle İngiliz Hindistanı'ndaki Hindû çoğunluk içinde yaşayan müslümanlara bir güvenlik duygusu veriyordu. Fakat XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hint müslümanları, bu devletin parçalanması halinde Hindûlar karşısında kendi siyasî güçlerinin büyük ölçüde azalacağı korkusuna kapıldılar. Bu sebeple panislâmizm, onlar için romantik bir ideal ve psikolojik bir takviye olmanın yanında millî kimliklerini kazanma aracı haline geldi. Bu duyguyla Hint müslümanları XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hindistan ve İngiltere hükümetleri nezdinde Osmanlı Devleti lehine kamuoyu oluşturmaya başladılar. O dönemde asıl üzerinde durdukları konu, Osmanlılar'ın Arabistan yarımadasındaki hâkimiyetlerine ve halifenin dinî-siyasî otoritesine herhangi bir şekilde zarar gelmemesiydi. Her ne kadar I. Dünya Savaşı çıktıktan sonra bazı İngiliz devlet adamlarının verdiği teminatlar biraz rahatlama getirdiyse de daha sonra durum beklenen şekilde gelişmedi. 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi ile Osmanlı Devleti'nin yenilgiyi kabul etmesi üzerine İtilâf devletlerinin, özellikle İngiltere'nin takındığı istilâcı tutum Hint müslümanları arasında büyük bir galeyana sebep oldu. Çünkü Hint müslümanları açısından kendilerinin savaştaki hizmetlerine ve İngiliz devlet adamlarının buna karşılık verdikleri sözlere rağmen Türkiye'nin bütünlük ve bağımsızlığının tehlikeye düştüğü açıkça ortaya çıkmıştı. İtilâf devletleri içinde Hindistan'ın ve Türkiye'nin başına gelen felâketlerden en başta İngiltere sorumlu olduğu için halkın heyecanı kısa sürede İngiliz karşıtı bir nitelik kazandı.

Hilâfeti savunma konusu önce Türk sempatizanı olarak tanınan küçük bir

grup tarafından ortaya atıldı. Kısa zamanda geniş ufuklu fikirlere sahip bazı politikacılar tarafından da benimsendi ve

Hindistan'da İngiliz idaresine karşı millî bir dava haline geldi. Din âlimleri de beyanlarıyla bu mefkûreyi meşrûlaştırdıktan sonra harekete katıldılar. Toplumun çeşitli kesimlerinden gelen liderler arasında Batı eğitimi görmüş aydınlar da geleneksel medrese mezunları da bulunuyordu. Meselâ Muhtar Ahmed Ensârî ve Ecmel Han hekim, Mevlânâ Abdülbârî ve Ebü'l-Kelâm Âzâd din âlimi, Şevket ve Muhammed Ali kardeşler ile Hasret Mohânî gazeteci, Seth Chotani ve Ömer Sobani zengin tüccar, Müşir Hüseyin Kıdvâî ve Seyyid Zahur Ahmed hukukçu idi. Bunlar hep birlikte kamuoyunu yönlendirme-yi ve hilâfet hareketini oluşturmayı başardılar. Savaştan sonra ilk somut adım, Aralık 1918'de All India Muslim League'in Delhi'de yapılan yıllık toplantısında atıldı; amaç, İttifak ve İtilâf devletleri arasında yapılacak barış konferansları başlamadan (18 Ocak 1919) Türkiye lehine bir halk desteği sağlamaktı. 1919 ortalarında hilâfetçiler Chotani başkanlığındaki bir merkez komitesi etrafında örgütlenmiş, yeterli fonları bulunan etkili bir organizasyona sahiptiler; böylece hareket düzenli bir mücadele haline geldi.

Osmanlı Devleti için savaştan önceki statükonun korunması, Hindistan için millî hâkimiyetin elde edilmesi şeklinde tesbit edilen ikili hedefe ulaşmak amacıyla faaliyete geçildiğinde, geniş bir medrese ve mescid ağı ile güçlü bir dinî-siyasî organizasyon olan Hint Ulemâ Cemiyeti'nin katkısı, din âlimlerinin tamamı harekete katılmadığı halde çok büyük oldu. Dinî açıdan işlenen tema ve hareket noktası, hilâfet merkezi İstanbul'un tehdit altında olmasının İslâm'ın hukuk düşüncesini ve Hint müslümanlarının toplum içindeki konumunu tehlikeye düşürmesi idi. Önemli bir katkı da İngiltere'de ikamet eden Hint ve İngiliz müslümanlarıyla Türk dostlarından geldi. Bunlar, İngiltere'de hilâfet meselesi üzerine Hintliler'in duygularını dile getirmek ve Türk düşmanı propagandalara cevap vermek suretiyle harekete yardımcı oldular. Bir diğer önemli yardım ise Indian National Congress'in lideri Gandi'nin doğrudan merkez komitesine katılmasıyla geldi ve bu sayede Hindû toplumunun da desteği sağlandı. Böylece bütün Hindistan'ı arkalarına alan hilâfetçiler, İngiltere ve müttefiklerine isteklerini kabul ettirebilmek için iki yoldan baskı uygulamaya başladılar. Bunlardan biri yazılı başvurular yapmak ve heyetler göndermek, diğeri gösteriler tertip

etmek ve pasif direnişte bulunmaktı. Bu çerçevede, bir yandan Avrupa başşehirlerine Hindistan ve İngiltere'den yüzlerce mektup ve dilekçe gönderilerek Hint müslümanlarının beklentileri ifade edilirken, bir yandan da aynı istekleri şifahî olarak daha ayrıntılı biçimde anlatmaları için çeşitli heyetler yollandı; bunların en önemlileri başkanlıklarını Ağa Han (1919), Muhammed Ali Cinnah (1919), Muhammed Ali (1920) ve Hasan İmam'ın (1921) yaptıklarıdır. Fakat bu heyetlerin hiçbiri ne münferit görüşmelerde, ne de Paris Barış Konferansı sırasındaki çalışmalarda istenilen sonucu elde edebildi. Bu arada tertip edilen konferans, gösteri ve mitinglerle halkın heyecanı sürdürüldü. Delhi'de yapılan ilk konferanstan (Kasım 1919) Hilâfet Hareketi bildirisinin yayımlandığı Bombay Konferansı'na kadar (Şubat 1920) hızlı bir faaliyet gösterildi ve hem masrafları karşılamak hem de Türkler'in kurtuluş savaşına yardımcı olmak için halktan önemli miktarda bağış toplandı. Bu sırada İngilizler'in zafer kutlamaları boykot edilirken pasif direniş programı da uygulamaya konuldu. Gandi'nin öncülüğünü yaptığı bu programın birkaç aşaması vardı ve son aşaması askerlik hizmetini ve vergi ödemeyi reddetmekti. Bu durum, Türkler'in aleyhine ilân edilecek barış şartlarının sessizce kabullenilmeyeceğini gösteriyordu. Nitekim öyle oldu ve Mayıs 1920'de, Osmanlı Devleti'ne dayatılan Sevr Antlaşması şartları açıklandığında müslümanlar iki şekilde tepki gösterdiler. Bir kısmı Hindistan'ın dârülharp olduğu inancı ve Mevlânâ Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın fetvasının da teşvikiyle, cihad mümkün görünmediği için komşu Afganistan'a hicret etti (bk. HİNDİSTAN HİCRET HAREKETİ). Bir kısmı ise hükümete baskı uygulamanın tek yolunun pasif direniş olduğunu kabul ederek şiddete başvurmamak şartıyla bu hareketi destekledi. 60.000 kadar müslümanın katıldığı hicret düzensiz bir gelişme gösterdi ve hüsranla sonuçlandı. Pasif direniş ise kitlesel katılımda daha büyük bir aşamaya ulaşmakla birlikte hiçbir başarı elde edemedi. Bu arada Gandi ve lideri olduğu Indian National Congress'in ayrılmasıyla hilâfet hareketi Hindû desteğinden mahrum kaldı; ancak yine de faaliyetine devam etti.

Hindistan hükümetinin müslümanların beklentilerine karşı tavrı genel olarak anlayışlı olmasına rağmen gerektiğinde baskı uygulamaktan çekinmiyordu. Fakat Hindistan hükümeti, müslümanların Türkler konusundaki hassasiyetini

İngiliz hükümetine samimi olarak bildirdi; hatta 1922'de genel vali tarafından bunun açıkça ilân edilmesi bir kriz doğurdu ve genel valiyi destekleyen Hindistan Müstemleke Bakanı Lord Edwin Montgue'nin görevden alınmasıyla sonuçlandı. İngiliz hükümetinin katı Türk düşmanı politikaları 1922'de Lloyd George'un düşürülmesiyle hafifledi. Fakat o sıralarda Türkiye'de siyasî ve askerî durum bütünüyle değişmiş, Sevr Antlaşması'nın (10 Ağustos 1920) geçerliliği kalmamıştı. Mustafa Kemal liderliğinde Kurtuluş Savaşı'nı kazanarak Cumhuriyet kurmaları Türkler'in prestijini yükseltti ve İtilâf devletlerini anlaşmaya zorladı; 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması ile yeni devlet kabul edildi.

Normal olarak Lozan Antlaşması'nın Hint Hilâfet Hareketi'ni sona erdirmesi gerekirdi. Fakat kendilerini dışarıda İslâm'ın savunucuları, içeride müslüman Hint toplumunun koruyucuları olarak gören hilâfetçiler eylemlerini, Arap yarımadasının özgürlüğünü ve Hindistan'ın bağımsızlığını sağlayıncaya kadar sürdürmeye karar verdiler. Daha önce Türk yöneticilerine olan duygusal bağlılıklarını Sultan Vahdeddin'den Mustafa Kemal'e çevirmişler ve 1922'de saltanatın hilâfetten ayrılması karşısında ciddi bir eleştiride bulunmamışlardı. Hatta 21-27 Aralık 1922 tarihinde toplanan Hindistan Hilâfet Konferansı Abdülmecid Efendi'nin halifeliğini kabul ve tasdik etmiş, 3 Ocak 1923'te de Mustafa Kemal Paşa'ya "müncî-i hilâfet" unvanı tevcih edilmişti. Fakat 3 Mart 1924'te Türkiye Cumhuriyeti hilâfeti bütünüyle kaldırıp Abdülmecid Efendi ve ailesini yurt dışına çıkarınca hareket liderleri arasında anlaşmazlık ortaya çıktı. Ali kardeşler kararın tartışılmasını, Mevlânâ Âzâd halifeliğin Mustafa Kemal Paşa'ya teklif edilmesini, Muhammed İkbal ise Türkler'in tutumunda İslâm'a aykırı bir taraf olmadığı için Hint müslümanlarının onları örnek almasını istiyordu. Böylece, esasen 1920'de Gandi ve Indian National Congress'in ayrılmasıyla Hindû desteğini kaybederek zayıf düşen hareket bu tartışmalarla da bütünlüğünü kaybetti. Öte yandan aynı günlerde, Muhammed Ali Cinnah'ın üç yıldır uzak durduğu siyasî hayata aktif bir biçimde geri dönüp All India Muslim League'in başına geçerek gösterilen çabaları Hint müslümanlarının bağımsızlığı konusunda yoğunlaştırması, hilâfet hareketine duyulan ilginin daha da azalmasına yol açtı. Hareket, 1930'larda hızı tamamen kesilinceye kadar Arap yarımadasının özgürlüğü konusuyla ilgilendi. Bu arada hilâfeti İslâm dünyasındaki bazı uygun kişilere teklif etmek suretiyle bu kurumu yeniden canlandırma girişimleri

olduysa da görüş ayrılıkları buna izin vermedi.

Sonuç olarak Hindistan Hilâfet Hareketi her ne kadar hedeflerini gerçekleştirememişse de özellikle Türk tarihi açısından önem taşıyan bu kritik dönemde, Hindistan müslümanlarının hayatları ve hürriyetleri pahasına da olsa maddî-mânevî desteklerini ve fedakârlıklarını sergileyen bir İslâmî dayanışma örneği teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

P. C. Bamford, The Histories of the Non-Co-Operation and Khilafat Movements, Delhi 1925; K. K. Aziz, The Indian Khilafat Movement: 1915-1933, Karachi 1972; A. C. Niemeijer, The Khilafat Movement in India: 1919-1924, The Haque 1972; M. Naeem Qureshi, The Khilafat Movement in India: 1919-1924 (doktora tezi, 1973, University of London); a.mlf., “The Indian Khilafat Movement, 1918-1924”, JAH, XII/2 (1978), s. 152-168; G. Minault, The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India, New York 1982; Azmi Özcan, Pan-Islamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere 1877-1924, Ankara 1997, s. 235-250.

M. Naeem Qureshı

HİNDİSTAN MÜSLÜMANLARI BİRLİĞİ

Hindistan'da müslümanların siyasî haklarını korumak amacıyla 1906'da kurulan parti.

İngiliz hâkimiyetindeki Hindistan'da bütün Hintliler'in hakları için mücadele etmek üzere 1885'te kurulan Hindistan Millî Kongresi'nin giderek bir Hindû partisine dönüşmesi müslüman aydınları harekete geçirdi ve Hindistan Müslümanları Birliği (All India Muslim League) kuruldu; kısa sürede de ülke geneline yayılan millî bir hareket haline geldi. Hareketin varlık sebebi müslümanların dinî, kültürel ve tarihî değerler açısından Hindûlar'dan farklı olmaları dolayısıyla ayrı temsil edilmeleri gerektiğine inanılmasıdır.

Birliğin ortaya çıktığı dönemde Hindistan müslümanlarının içinde bulunduğu şartlar iç açıcı değildi. Yüzyıllardır ellerinde tuttukları siyasî hâkimiyet sona ermiş ve 1857'den itibaren ülke tamamen İngiliz sömürgesi olmuştu. 1857'deki Hint ayaklanmasının sorumlusu görülen müslümanlar hemen her alanda baskıya mâruz kaldılar ve çoğunluğu teşkil eden Hindûlar'ın karşısında bütün siyasî, ekonomik ve kültürel imtiyazlarını kaybettiler. Bu şartlar altında müstakil varlıklarını sürdürebilmenin yollarını aramak için yeni oluşumlar teşkil etmeye başladılar. Bunların içinde, Seyyid Ahmed Han'ın önderliğini yaptığı İngilizler'le uzlaşmayı savunan Aligarh ekolü en etkilisiydi. Öncelikle bir eğitim ve kültür hareketi olan Aligarh ekolü mevcut şartlar altında hemen siyasî bir karakter kazandı ve Hindistan Kongre Partisi'nin bir Hindû partisi hüviyetine bürünmesi karşısında yeni bir tavır takınılmasını istedi. Kısa zamanda müslüman aydınlar arasında genel kabul gören bu anlayışla 1906 sonbaharında Leknev ve Simla'da toplanan önderler, Nevvâb Muhsinü'l-Mülk ve III. Ağa Han tarafından çerçevesi çizilen yeni bir siyasî parti kurma fikrini tartıştılar. Daha sonra Nevvâb Sâlimullah bu amaçla bir proje hazırladı ve Aralık 1906'da da Müslüman Eğitim Konferansı için Dakka'da toplanmış bulunan önderler Hindistan Müslümanları Birliği'nin kurulduğunu ilân ettiler; Ağa Han

başkanlığa, Muhsinü'l-Mülk ile Vikārü'l-Mülk de sekreterliklere getirildiler. Amacını "Hindistan müslümanlarının siyasî haklarını koruma ve geliştirme" olarak açıklayan birlik kısa sürede toplumun hemen her kesiminde benimsendi

ve müslümanlara örgütlü bir biçimde kendi düşüncelerini açıklama fırsatı verdi. Aralık 1907'de Karaçi'de yapılan ilk kongrede tüzüğü kabul edildi; 1908'de de Emîr Ali tarafından Londra şubesi kuruldu. Birlik idarî, malî ve icraî olmak üzere üç ayrı birim halinde faaliyet göstermeye başladı; genelde faaliyetler sekreterler tarafından organize ediliyordu. Malî kaynak ise büyük oranda halkın bağışlarından oluşuyordu.

Hindistan Müslümanları Birliği uzun süre siyasî alanda umduğu etkiyi gösteremedi. Hatta bütün gayretlerine rağmen çok kötü sonuçlar doğuran Bengal müslümanlarının kazandıkları müstakil statülerinin iptal edilmesini (1911) dahi önleyemedi. Bu durum, teşkilâtta daha heyecanlı ve radikal grupların ağırlıklarını hissettirmesine yol açtı. Böylece birliğin amacı sadece siyasî hakları korumaktan çıkarak özerklik arayışlarını da kapsadı. Ulemânın da desteğini alan bu eğilim İslâm'ı doğrudan referans olarak değerlendirmeye başladı. Bu durum, kaçınılmaz biçimde özellikle Osmanlı Devleti ile İngiltere'nin çatışmaları konusunda heyecana sebebiyet veriyordu. Nitekim I. Dünya Savaşı ve sonrasında yaşanan gelişmeler Osmanlı hilâfetinin dinî-siyasî haklarını koruma amacıyla ortaya çıkan Hindistan Hilâfet Hareketi'ni doğurdu (1918-1924). Bu hareket, fiilen Hindistan Müslümanları Birliği üyeleri tarafından organize edilerek yaygınlaştırıldı ve bu dönemdeki faaliyetler birliğin adından çok Hilâfet Komitesi adıyla yürütüldü.

Hindistan müslümanları, Türkiye'de hilâfetin kaldırılması üzerine (1924) tekrar kendi iç meseleleriyle ilgilenmeye ve Hindistan Müslümanları Birliği'ni canlandırmaya çalıştılar. Muhammed Ali Cinnah teşkilâtı yeniden organize etti. Ancak yaşanan toplumsal olaylar ve Hindû-müslüman çatışmaları gündemi kaplamaya başlamıştı. Artık Hindistan toplumu Hindû ve müslüman olarak kesin bir şekilde ikiye ayrılmış ve bunların bir arada yaşamaları neredeyse imkânsız hale gelmişti. Müslümanlar Birliği ve Hindistan Millî Kongresi'nin çözüm arayışları rağbet görmüyor ve zaman zaman ortaya atılan karşılıklı teklifler reddediliyordu. Bu karışıklık

içerisinde birlik bir ara ikiye ayrıldı, fakat kısa süre sonra Hindû tehditlerine karşı tekrar birleşti (1928) ve Muhammed Ali Cinnah liderliğinde giderek bağımsızlık ve müstakil müslüman vatanı arayışlarını dile getirmeye başladı; bu istekler Aralık 1931'de resmen ilân edildi. 1930'lu yıllarda şiddetlenen Hindû-müslüman çatışmaları birliğin yöneticilerini isteklerini daha kararlı biçimde ifade etmeye yöneltti. Hindû çoğunluğun arasında eşit şartlarda yaşamanın mümkün olamayacağı iddiasıyla Mart 1940'ta açıklanan Lahor kararları çerçevesinde Hindistan'ın tam bağımsız iki devlete ayrılması savunuldu. Hindû basınının "Pakistan kararı" adını verdiği bu kararla Hindistan'ın kuzeybatısıyla doğusundaki müslümanların çoğunlukta bulunduğu bölgelerde bir İslâm devletinin kurulması öngörülüyordu; Kongre Partisi de bunu kabul etti. Bu tarihten sonra Hindistan Müslümanları Birliği'nin en büyük hedefi Pakistan'ın kuruluşunu gerçekleştirmek oldu. Bu arada Hindistan Müslümanları Birliği müslüman çoğunluğunun desteğini arkasına aldı. İngiltere'nin 1948 Haziranına kadar Hindistan'dan çekileceğini açıklamasıyla bu destek daha da arttı. Nihayet İngiltere hükümeti 3 Haziran 1947'de Hindistan'ın bölünmesini resmen kabul etti. Böylece 14 Ağustos 1947'de bağımsız Pakistan Devleti ilân edilerek yönetimi Hindistan Müslümanları Birliği'ne bırakıldı.

Hindistan Müslümanları Birliği Hindistan ve Pakistan tarihlerini büyük ölçüde etkilemiş ve özellikle sadece müslümanlara açık olmasından dolayı herhangi bir siyasî partiden farklı olarak milyonlarca insanı aynı hedefe yöneltmeyi başarmıştır. Muhammed Ali Cinnah'ın üstün kişiliğinde etkin bir yönetime kavuşan birlik uzun mücadeleler sonucunda amacına ulaşmış, fakat onun ölümüyle çok kısa sürede çeşitli gruplara bölünerek siyasî hayattaki etkinliğini kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

All India Muslim League Records, National Archives of Pakistan; Archives of Freedom Movement, University of Karachi; L. Bahadır, The Muslim League, Agra 1954; Khalid B. Sayeed, Pakistan: The Formative Phase, Karachi 1960; Syed Sharifuddin Pirzada, Foundations of Pakistan, Karachi

1969-90, I-III, tür.yer.; I. H. Qureshi, The Struggle for Pakistan, Karachi 1969; Matiur Rehman, From Consultation to Confrontation, London 1971; Sharif al-Mujahid, Quaid-i Azam Jinnah, Karachi 1981; M. Rafique Afzal, Political Parties in Pakistan 1947-1958, Islamabad 1986; K. K. Aziz, A History of the Idea of Pakistan, Lahore 1987, I-IV, tür.yer.; Muhammad Yusuf Abbasi, London Muslim League: 1908-1928, Islamabad 1988; Muhammad Saleem, The All India Muslim League: from the Late Nineteenth Century to 1919, Bahawalpur 1989.

M. Naeem Qureshı

el-HİNDİYYE

(bk. el-ÂLEMGÎRİYYE).

HİNDUİZM

Hindistan'ın geleneksel dini.

Batı literatüründe kullanılan Hinduism tabirinin menşei, VIII. yüzyılda Hindistan'ı fethe başlayan müslümanların bölgede oturan halkı, eski adı Sindhu olan

İndus nehrine nisbetle Sindhu şeklinde adlandırmasına kadar çıkar. Bununla birlikte Hindû kelimesinin kullanılışı İslâm fetihlerinden önceye uzanır. Hindûš şekliyle kelime Darius (m.ö. V. yüzyıl) anıtlarında ve daha yeni bir form halinde (Hindû) Herodot'ta görülür. İbrânî literatüründe Hôd(d)ū şeklinde geçer (Ester I/1; VIII/9). Fakat Hindû kelimesinin yaygınlaşması İslâm fetihlerinin sonucudur.

Hinduizm inancı, Sanskrit literatüründe "soylu yol" anlamına gelen Arya dharma veya "ezelî-ebedî din" anlamında sanatana dharma şeklinde geçer. Arya dharma ibaresi Hinduizm'in etnik hüviyetini de ifade eder. Buna göre Arya dharma, milâttan önce II. binin ortalarından itibaren Hindistan'a göç eden Aryalar'ın (Ârîler) dinidir. Bununla birlikte zamanla Hinduizm'le asimile olan diğer halkların inançlarının katkısıyla oluşan senkretizm göz önüne alınırsa Arya dharmanın yalnızca Aryalar'la sınırlı olmadığı anlaşılır. Modern dönemlerde ise Hinduizm bütünüyle evrensel bir din hüviyetine bürünme eğilimine girmiştir.

Bugünkü durumuyla Hinduizm büyük ölçüde Brahmanizm, kısmen de paganizm, Budizm ve Jainizm gibi Hindistan'ın yerel inançlarının sentezi mahiyetinde bir dinî sistem görünümündedir; ayrıca az da olsa İslâmî etkiden söz etmek mümkündür. Menşei daha önceye çıksa bile modern anlamıyla Hinduizm'in oluşum süreci, yaklaşık olarak I ve IX. yüzyıllar arasında yoğunlaşan bir dizi değişim hareketine kadar uzanır. Hinduizm Brahmanizm'in genişlemiş, yerli inançlarla asimile olmuş ve dış etkiler aracılığıyla yeni bir şekle bürünmüş halidir. Hinduizm, bazan Vedizm şeklinde de adlandırılan Brahmanizm'i kapsamakla birlikte ondan çok daha geniş bir alanı içeren özelliklere sahiptir.

A) Tarih. Bilim adamları arasında Hinduizm'in tarihî gelişim sürecinin bölümlemesi konusunda tam bir ittifak yoktur. Genel olarak bölümleme kutsal kitaplardaki doktrinin gelişimi esas alınarak yapılmaktadır. Bu durumda zaman zaman Hinduizm'in ilk safhası olarak göçebe Ârîler'in oluşturduğu Vedizm gösterilmektedir; daha sonraki süreç Brahmanizm olarak adlandırılır. Bu bakımdan Hinduizm'in oluşum sürecini dört gruba ayırmak mümkündür.

1. Brahmanizm (Vedizm) Dönemi (yaklaşık m.ö. 1500-m.ö. III. yüzyıl). Brahmanizm, milâttan önce II. binin ortalarından itibaren Hindistan'a göç eden Ârî kökenli din adamlarının teşkil ettiği Brahmanlar ve onların oluşturduğu kutsal Veda külliyatı etrafında meydana gelen bir inanç sistemidir. Her ne kadar erken dönemlerdeki bu dinî sistem çok tanrıcı ise de yaklaşık milâttan önce V. yüzyıldan itibaren Brahmanizm yavaş yavaş tek tanrılı bir inanç haline dönüşecektir. Bu dönemde yazılan Svetasvatara Upanişad'da tek tanrıyı ifade etmek üzere kullanılan İsvara (Isa) kelimesi bu dönüşüme işaret eder. İsvara ismi Siva-Vişnu-Brahma üçlüsünden oluşan tek bir tanrıyı kapsar. Vedizm'de önem kazanan kurban (yajna) anlayışından ferdî ibadete (pūja) geçiş monoteizme giden kapıyı aralayan unsurlardan biri olmuştur. Vedik literatürde bütün canlıların tâbi olduğu evrensel nizam anlamına gelen "rta" kavramının da Hindû monoteizmine geçişe katkıda bulunduğu bilinmektedir. Kozmosun bağlı olduğu yasanın (rta) aynı kurala göre işlediğini düşünmek Hint monoteizminin temelini oluşturmuştur. Bu dönemin asıl kutsal metinleri Vedalar, Brahmanalar ve Upanişadlar'dır.

2. Sentez Dönemi (m.ö. III-m.s. I. yüzyıl). Milâttan önce III. yüzyıla doğru yerli Hint dinlerinden olan Budizm'in güçlenmesi Brahmanizm'in kırsal alanlara çekilmesine yol açar; bu kaçış, Brahmanizm'in daha önceden tedrîcî olarak başlayan yerli dinlerle karışma sürecini hızlandırır ve pek çok mahallî inanç Brahmanizm'e dahil olur. Bu senkretizm safhasında hem Budizm hem de Jainizm Brahmanizm'e etki edecektir. Senteze dayalı bu süreç, milâttan önce III. yüzyıldan milâttan sonra I. yüzyıla kadar uzanan bir zaman diliminde modern Hinduizm'in hazırlanmasına katkıda bulunmuştur. Çoğunlukla Dravid ve zenci karışımı halkların meydana getirdiği yerli Hint kültürlerinden Brahmanizm'e eklenen en önemli unsurlar, yerli ilâhların Hindû kahramanlarına dönüşümü (meselâ

Ramayana destanının Rama'sı), tantrizmin (yerel tanrıçalar etrafında oluşan cinsel mistik kült) Brahmanizm'e girişi, hayvanlarla ilgili inançlar (inek, yılan veya maymun kültü), coğrafî mekânlarla ilgili inançlar (Ganj gibi kutsal nehirler, Meru gibi kutsal dağlar) ve yoga gibi bazı ibadet şekilleridir. Budizm'in etkisi inzivâ hayatının ortaya çıkmasında, Jainizm'in etkisi hiçbir canlıyı öldürmeme (ahimsa) yasasında görülebilir. Bu dönem, yerli inançlarla Brahmanizm'in sentezini yansıtan Mahabharata, Ramayana gibi destanlarla Puranalar gibi kutsal metinlerin ortaya çıkacağı bir zaman dilimine de işaret eder. Geleneksel ve modern Hindû fıkhının kaynağını teşkil eden Manu dharma da bu dönemin eseridir.

3. Modern Hinduizm'in Doğuşu (I-XVI. yüzyıl). I. yüzyıldan itibaren bugünkü doktrinler ve kurumları ile birlikte Hinduizm oluşum sürecini tamamlama eğilimine girmiştir. Hinduizm'in şekillendiği bu sürecin en belirgin özelliği Upanişadlar'da ortaya çıkan, insanın reenkarnasyon döngüsünden ve ıstıraptan yalnızca ferdî olarak kurtulabileceği (atmajnana) inancı yerine insanların toplu olarak kurtuluşa ulaşabileceği (lokasamgraha) inancının önem kazanmasıdır. Böylece Hinduizm, geniş kitleleri kurtuluşa götüren bir araç olma hüviyeti kazanmıştır. Ayrıca Hinduizm'in sosyalleşmesine yönelik bu eğilim ibadet sisteminin değişime uğramasında da kendini göstermiş, klasik ibadet anlayışının temeli olan samnyasa (inzivâ) kavramı terkedilerek karma yoga (sosyal aktivizm) anlayışına dayalı bir ibadet sistemine geçilmiştir. Bu dönemin karakteristiklerinden biri de Hinduizm'in çeşitli yorumlar çerçevesinde değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkan felsefe okullarıdır (darsana). Altı ayrı ekolden oluşan bu okulların görüşleri homojen değildir; fakat en azından görünüşte hepsi de Vedalar'daki geleneği takip ettiğini ileri sürerek Ortodoks bir Hindû inancı taşıdığını ima etme ihtiyacını hissetmiştir. Bununla birlikte felsefe okulları, kurtuluşun klasik Hindû yöntemleriyle başarılabileceğini öngören Ortodoks doktrinin görüşlerine zıt olan birtakım kurtuluş yolları da önermişler, özellikle klasik Hinduizm'in katı merasimciliğine karşı akla ve sezgiye önem vermişlerdir. Teolojik yorumlardan tabiat ve ahlâk felsefesine kadar uzanan geniş bir alanda görüşler içeren felsefe okulları I. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunlardan Ortodoks Hindû geleneğine en yakın öğretiye sahip olanı Mimamsa ve Vedanta okullarıdır. Mimamsa okulu, Vedalar'da ve Brahmanalar'daki ibadet geleneğinin yorumuyla ilgilidir. Özellikle Sankara (VIII. yüzyıl) adlı filozof tarafından temsil edilen

Vedanta okulu Advaita olarak bilinen katı bir monist anlayış ortaya koymuştur. Bu görüşe göre kozmostaki tek varlık Tanrı'dır, diğer bütün varlıklar O'nun yansımasıdır.

Tanrı'ya ulaştıran en önemli yol bilgidir. Sankara, Advaita görüşünü özellikle Upanişadlar'la temellendirmiştir. Nyāya (mantıkçılar), Vaiseşika (atomcular), Samkhya (realistler) ve Yoga adlı okullar ise geleneksel Hindû anlayışına göre heterodoks eğilimlidir. Kurtuluşa bilgiden ziyade eylemle ulaşılabileceğini öngören bu okullar içinde en tanınmış olanı birtakım beden hareketleriyle kurtuluşu amaç edinen Yoga okuludur.

Hinduizm'in oluşumundaki bu safhada ortaya çıkan mistik karakterli Bakti hareketi, modern Hindû düşüncesini etkilemesi açısından oldukça önemlidir. Güney Hindistan'ın yerli dinlerine mensup mistik çevrelerde ortaya çıkan Bakti hareketi kast sistemini reddederek bütün insanların kardeşliği fikrini öngörmüş ve kurtuluşa ancak Tanrı'ya sevgi ve sadakat yolu ile teslim olarak ulaşılabileceğini kabul etmiştir. VIII. yüzyıldan itibaren önem kazanmaya başlayan Bakti hareketi, özellikle Hinduizm'in iki büyük mezhebinden biri olan Vaişnavist çevrelerde etkili olmuştur. XII. yüzyılda Vaişnavist filozof Ramanuja, Bakti hareketinin felsefî temellerini ortaya koymuştur. XVI. yüzyılda Kebîr'in İslâm-Hindû senkretizmine dayalı görüşleri Bakti hareketinden etkilenmiştir. Öte yandan bu yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan Dâdû Dayâl gibi bazı Bakti Hindûlar'ın İslâm sûfizminden etkilendiği, Sih dininin temelini hazırlayan en önemli âmillerin de sûfizm ve Bakti hareketleri olduğu bilinmektedir.

4. Modern Hindû Düşüncesi (XVIII. yüzyıldan günümüze kadar). Geleneksel Hindû inançları son 150 yıldır hızla değişime uğramaktadır. Özellikle entelektüel ve resmî çevrelerde gerçekleşen bu değişimin kaynağı modernizm ve Batı etkisidir. Hindistan'da ciddi anlamda ilk Batıcı aydınlar küçük bir grup olarak Kalküta ve Bombay'da ortaya çıktı. Bu grubun en önemli isimlerinden ilki Ram Mohan Roy'dur. Ram Mohan Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslâmiyet üzerine yaptığı çalışmaların sonucunda Hinduizm'in aslında saf teizm olduğunu ve putperest bir din olmadığını savundu; Hinduizm'in temel karakteristiklerinden olan çok eşli evliliğe ve sati geleneğine karşı çıktı; ilk modern Hindû mezhebi olan ve yeni Hindistan'ın oluşumunda ciddi roller üstlenen Brahma Samaj'ı kurdu

(1828). Diğer bir önemli reformist de Dayanand Sarasvati'dir. Hinduizm'in yozlaşmış putperest bir din haline getirildiğini ileri süren Sarasvati esas kutsal kitapların Vedalar olduğunu, modern Hinduizm'in bunların üzerine kurulması gerektiğini ileri sürdü. Arya Samaj adında bir grup kuran Sarasvati'nin görüşleri oldukça katı ve şekilcidir. Hinduizm'in evrenselliğini vurgulayarak ortaya çıkan bir başka reformcu olan Ramakrişna Paramahamsa'ya göre Hinduizm, İslâm, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin hepsi aynı mesajı vermektedir; bundan dolayı da aralarında özce herhangi bir fark söz konusu değildir. Ramakrişna'nın başlattığı bu hareket öğrencisi Narendranath Datta (Vivekānanda) tarafından geliştirildi ve Batı ülkelerinde yayıldı. Onun kurduğu misyoner Hindû teşkilâtı Ramakrişna Misyonu adıyla tanınmaktadır. Modern Hindû anlayışının en önemli oluşumlarından biri de Gandi'nin takipçisi olan Vinoba Bhave'nin başlattığı harekettir. Sarvodaya olarak bilinen bu hareket Hindû motiflerini kullanarak Hindistan'ın kalkınmasını amaçlar. Modern Hinduizm'in kuruluşuna katkı yapan isimlerden Sri Aurobindo ise Hinduizm ile Bergsoncu fikirleri uzlaştırmaya çalıştı. 1965'te Bhaktivedanta Swami Prabhupada'nın kurduğu, merkezi Amerika'da bulunan Hare Krişna adlı Hindû hareketi de dünyanın pek çok yerinde yoğun bir misyonerlik faaliyeti başlatmıştır.

Oluşum süreci göz önüne alındığında Hinduizm'in homojen bir inanç sisteminin olmadığı anlaşılır. Buna rağmen inançlı bir Hindû için Hinduizm tamamen ilâhî kökenli bir dindir; fakat modern bir Hindû için dinin sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği hâlâ bir problemdir. Geleneksel görüşe göre olmasa bile modern bir Hindû'ya göre Hinduizm denilen sistem Brahmanizm, Budizm, Jainizm ve Sih dinini kapsayacak kadar geniş bir tanımı içermektedir. Hinduizm'deki bu senkretik karakter, özellikle modern Hindû reformcularını evrensel bir Hinduizm anlayışına götürmüştür. Çağdaş Hinduizm'e damgasını vuran en önemli özellik de budur.

B) Kutsal Metinler. Hinduizm'in temel doktrinleri büyük oranda kutsal kabul edilen kitaplarda bulunur. Hindû geleneğine göre kutsal kitaplar Şruti (vahiy) ve Smriti (gelenek) olmak üzere iki ana gruba ayrılır. Şruti türünden metinlerin Tanrı tarafından "rişi" adını alan rahiplere vahiy yoluyla verildiğine inanılır. Smriti koleksiyonu ise ilhama dayalı olduğu kabul edilen ve gelenek içerisinde şekillenen metinlerden oluşur. Şruti

koleksiyonu içinde şu metinler yer alır: 1. Vedalar. Rig Veda, Sama Veda, Yacur Veda ve Atharva Veda olmak üzere dört bölüme ayrılan Vedalar genel olarak natüralist bir teolojiye sahiptir. Hinduizm'in ilk ilâhları bu koleksiyonda belirir. Her ne kadar Vedalar çok tanrılı ise de sonraki Hindû teologları bu politeizmi sembolik olarak yorumlamış ve Vedik inancı monoteist açıdan değerlendirmişlerdir. 2. Brahmanalar. Bunlar Vedalar'a yazılan şerhlerdir. Özelleşmiş din adamları çevresinde oluşan bu koleksiyonun temel teolojisi kurbanın değeridir. Modern Hinduizm'in kurbana dair ilk inançları bu metinlerde ortaya çıkar. Brahmanalar'da bulunan ritüelle ilgili konulara şerh olarak yazılan Aranyakalar da aynı konular hakkındadır. 3. Upanişadlar. Milâttan önce VIII. yüzyıl civarından milâttan önce VI. yüzyıla kadar olan süre içerisinde ortaya çıkan Upanişadlar'ın öğretisi, inzivâ hayatına çekilen Kşatriya kastına mensup mistik grupların oluşturduğu bir çevrede şekillenmiştir. Vedalar'ın şerhi olarak kabul edilse bile Upanişadlar mahiyeti itibariyle onlardan farklıdır. Vedalar'daki çok tanrıcılık Upanişadlar'da yerini tek tanrıcılığa bırakmıştır. Upanişad koleksiyonu yaklaşık 200 ayrı kitapçıktan oluşur. Kitapçıklar üslûp olarak edebîdir ve diyaloglar tarzında kaleme alınmıştır.

Smriti koleksiyonunda şu metinler bulunur: 1. Vedangalar. Vedalar'ın şerhi mahiyetinde olup milâttan önce V. yüzyıl civarında ortaya çıkmıştır. Sikşa, Kalpa, Vyákrana, Nirukta, Chanda, Jyotişa şeklinde altı kısımdan oluşur. Konuları, Vedalar'daki ritüellerin nasıl yapılacağından kurbanla ilgili işlemlerin mahiyetine kadar geniş bir alanı kapsar. 2. Dharma Sutra ve Dharma Şastralar. Bazan Vedangalar arasında sayılan bu koleksiyon gündelik hayata ait konuları içerir. Dharma Şastralar'ın bir parçası olan Manu Kanunnâmesi modern Hindû fıkhının temelini oluşturur ve evlilikten ölüm sonrasındaki hayata kadar pek çok konuyu ele alır. 3. Puranalar. Mitoslar, tanrıların şecereleri, kahramanlar ve azizlerle ilgili zengin bilgiler veren Puranalar bir anlamda Hinduizm'in kutsal tarihini sunar. Hindû mitolojisinin pek çok unsuru bu kitaplarda korunmuştur. 4. Destanlar. Mahabharata ve Ramayana başta olmak üzere çeşitli destanlar özellikle halk arasında sevilir. Mahabharata'nın bir bölümünü teşkil eden Bhagavat Gita modern Hindû ahlâkının da temelini oluşturur. 5. Tantralar.

Yerli halklara ait cinsel kültlerle Brahmanizm'in karışımı sonucu meydana gelen Tantralar, ibadet şekillerinden epistemolojiye kadar geniş bir alanı

konu edinir. Tantralar etrafında oluşan öğreti Tantrasastra adını alır ve klasik Hinduizm tarafından heterodoks bir öğreti olarak kabul edilir. Bugün Tantrasastra özel bir mezhep durumundadır.

C) İnanç Esasları. Tanrı İnancı. Hinduizm'in temel doktrinleri kutsal kitapların gelişimine paralel olarak şekillendiği için homojen bir yapı sunmaz; bununla birlikte Hindû teolojisinin merkezinde Tanrı kavramı durur. Hinduizm'in en eski külliyatı olarak Vedalar'da çok tanrılı bir inanç sistemi vardır. Vedalar'ın teolojisi göçebe topluluklara has bir natüralizmdir. Sıkça ortaya çıkan Varuna, İndra, Agni gibi ilâhlar çeşitli tabiat güçlerinin soyutlaştırılmış halidir. Ancak sonraki kutsal kitapların çoğu bu politeizmi tek tanrı inancının sembolik anlatımı şeklinde yorumlamıştır. Upanişadlar'ın ortaya çıkışından itibaren Hinduizm tek tanrılı bir hale bürünmeye başlamış, Vedalar'da önemsiz bir tanrı olan Brahma tek tanrı haline getirilmiştir. Bununla birlikte halk arasında Brahma, Vişnu, Şiva üçlüsünden oluşan henoteist bir tanrı inancı oldukça yaygındır. Modern dönemlerde Hindû tek tanrıcılığını temsil eden Brahma, Upanişadlar geleneğinin devamıdır. Tek tanrıcı Hindû eğilimi, Yaska'nın yazdığı tefsir mahiyetindeki Nirukta'dan (m.ö. VIII. yüzyıl civarı) beri diğer tanrıları Brahma'nın altına koyan ilâhî güçler olarak düşünmüştür.

Kurtuluş Doktrini. Hindû dininin bütününü belirleyen ikinci önemli unsur kurtuluş kavramı ve onunla ilişkili diğer doktrinlerdir. Hindû dünya görüşünü ortaya koyan temel kavram hayatın maya (illüzyon) olduğudur. Maya anlayışı daha üst boyutta lila kavramı ile alâkalıdır. Yaratılışın tanrılar arasında bir oyun olduğu anlamına gelen lila, ilâhî güçlerin kendi arzularını gerçekleştirmek üzere var oluşu şekillendirmesini ima eder. Maya bir anlamda bu oyunun sergilendiği sahne fonksiyonunu üstlenir. Varlıkların yeryüzündeki amacı mayanın tuzaklarından kurtulmak olmalıdır. Mayanın en tehdit edici tuzağı, varlığı sonsuza kadar yeryüzüne gelmeye mahkûm eden ruh göçüdür (samsara). Hindû kurtuluş doktrini bu noktada önem kazanır. Mokşa veya mukti diye anılan kurtuluş kavramı varlığı bir üst âleme (Nirvana) ulaştırmakla ilişkilidir. Mokşa her şeyden önce "varlığın ruh göçü döngüsünden kurtulması" anlamına gelir. Kurtuluşa ulaşan kimse mutlak tanrı Brahma ile aynîleşir veya ondan bir parça haline gelir. Varlığın mokşaya ulaşmasındaki en büyük engel ise avidyâdır (cehalet). Avidyâ, bir anlamda varlıklar arasındaki birlikteliğin farkına varılamamasıdır. Ruh göçü

döngüsüne yol açan asıl sebep de avidyâ olup Hindû öğretisinin temel tekniği insanı avidyâdan uzak tutmaya yöneliktir.

Hinduizm'e göre Tanrı Brahma evrenin mutlak sahibi olmakla birlikte klasik monoteist dinlerde olduğu gibi evrendeki varlıkların ötesinde kişiliği bulunan bir güç değildir. Brahma, bütün varlıkların ve onların oluşturduğu yasaların içinde mevcuttur. Bir anlamda Brahma, varlıkların hepsinin iştirakiyle oluşan evrensel yasanın ontolojik sonucudur. Bu panteist görüş bütün Hindû doktrinlerini belirler. Bununla birlikte modern Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslâm'ın etkisiyle Brahma'yı kişisel bir tanrı haline getirme eğilimindedir.

Klasik Hinduizm'in panteist bir yapıda olduğunu destekleyen en önemli kanıt, özellikle kozmolojik kavramların Tanrı tarafından yaratılmadığı, aksine bizzat bu kavramların Tanrı'yı (veya tanrıları) oluşturmuş olduğu inancıdır. Hinduizm'e göre kozmosun işleyiş yasalarının Tanrı'dan tamamen bağımsız olduğu tezi özellikle evrensel karma anlayışında ortaya çıkar. Böylece varlıkların gelecekleri ve geçmişleri, Tanrı'nın hiçbir etkisinin söz konusu olmadığı karma (sebep-sonuç yasası) tarafından belirlenir. Her varlığın yaptığı eylemler mekanik bir yasa ile varlığın o andaki hayatî pozisyonunu belirler. Bu genel yasa özellikle ölümden sonraki hayat söz konusu edildiğinde oldukça netleşir. Buna göre varlıklar bu dünyada yaptıkları eylemlerin sonucunda eğer kötülükleri ağır basan bir hayat yaşamışlarsa daha kötü bir varlık kalıbında yeniden dünyaya gelirler (ruh göçü). Her varlık kalıbı kendisi için belirlenen kurallara uymadığı sürece yeniden doğuş döngüsü devam edecektir. Hindû doktrinlerinde hayat hakkındaki kötümser anlayışın sebebi budur. Yine bu doktrin bir Hindû'nun hayattaki amacını da belirler. Buna göre insanın biricik amacı mokşadır, hayat ve ölüm döngüsünden kurtulmaktır. Bütün varlıkları belirleyen bu kozmik yasa herhangi bir ilâhî müdahaleyi gerektirmeksizin kendiliğinden işlemektedir. Fakat Hinduizm zamanla monoteist hale getirilirken tanrı Brahma'nın ön plana çıkarılması ile karma inancına da teistik bir mahiyet kazandırılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte Hinduizm'in karma ve Brahma arasında telif sağladığı söylenemez. Brahma'nın karma yasasına müdahale eden bir güç haline getirilmesi, sadece onun bu yasayı kontrol eden bir varlık yapılması ile sınırlı kalmıştır. Hindû kozmolojisi üzerine yapılacak bir çalışma iki gücün ayrılığını yeterince gösterecektir.

Hindû panteizmini destekleyen ikinci kozmolojik unsur maddenin ve evrenin başlangıçsız ve sonsuz olduğudur. Buna göre yaratılış sonsuz enerjinin isim ve biçim kazanmasından ibarettir. Ruh göçü kavramı sayesinde her şeyin birbirine dönüşebildiği Hindû evren haritasında karma inancının tanrı fikrini tâli bir alana itmesi normal bir sonuçtur. Hindû tanrısının evrene doğrudan tek müdahalesi hulûl (avatara) inancında görülebilir ki bu inanç da tabiatçı ve panteist kökenli Hinduizm'e yerli Hint dinlerinin katkısında aranmalıdır (bk. HULÛL).

D) Ahlâk ve İbadet. Hindû düşüncesi -Budizm'deki kadar olmasa bile- kötümser bir dünya görüşüne sahiptir. Hayat yalnızca bir konaklama sürecidir; bu dünya bir yandan günah ve kötülüğün sebep olduğu alt âlemler, bir yandan da Hindû

dinine bağlı olmakla elde edilen yukarı âlem arasında bir köprüdür. Hinduizm'e göre günah cahilliğin, kötülük benlik duygusunun ürünüdür. Bu sebeple günah ve kötülüğü yok etmek Hindû dininin temel hedefidir. Hinduizm'de şeytan kavramına denk düşen bir güç yoktur; kötülük daha ziyade iyilik potansiyelinin meydana çıkarılamamasına bağlanır. Ahlâklı olmanın üç yolu vardır: Kama (meşrû cinsel haz), artha (bilgelik) ve dharma (iyilik). Seküler ahlâkı oluşturan bu üç yol, bir Hindû'nun dinî hayatını belirleyen kastının gerektirdiği kurallara uyma (dharma) prensibiyle birleştiğinde ideal bir Hindû kavramına ulaşılır.

Hinduizm'de dinî kurallar kastlara göre değişir. Bununla birlikte doğumdan ölüme kadar insana yüklenen pek çok dinî kural bakımından bütün kastlar kesişmektedir. Aile hayatının çok önemli olduğu Hinduizm'de ibadet usul ve törenleri de (ritüel) aile ritüeli mahiyetindedir. Özellikle inisiyatik (upanayana) törenlerden oluşan ve her aile ferdinin uyması gereken bir yığın kural mevcuttur. Ritüelin ailevî karakterini gösteren en önemli unsur bunların babanın idaresinde icra edilmesidir. Hinduizm'de güçlü bir ataerkil eğilim vardır (ayrıca bk. ÂYİN).

Hinduizm'in, Vedizm safhasında göçebelere has bir özellik olarak ibadethane kavramının olmadığı bilinmektedir. İbadet çeşitli ritüellerden oluşmakta ve ot yahut taşların üzerinde icra edilmekteydi. İbadetin temel

fenomeni ise süt, yağ gibi ürünlerle keçi, inek, boğa gibi hayvanların kurban olarak sunulmasından oluşuyordu. En önemli Vedik ibadet, bahar kutlamalarında icra edilen ve bereket getirdiğine inanılan at kurbanıydı (asvamedha). Bugün başta at kurbanı olmak üzere eski kurbanların çoğu ortadan kalkmıştır.

Milâdî dönemlerden itibaren Hinduizm'de Budizm'e karşı örgütlenme ihtiyacı yavaş yavaş tapınak anlayışına yol açtı; bugünkü anlamıyla Hindû tapınağı ise (Mandir) ancak IX-X. yüzyıllardan sonra ortaya çıktı. Tapınakta yapılan ibadetler çoğunlukla Durga ve Şiva gibi tanrılara sunulan kurbanlarla çeşitli bayramların kutlanmasından ibarettir. Bugün en önemli Hindû ritüelleri evde aile içerisinde yapılmaktadır. Bu ritüeller günlük düzenli ibadetlerden oluşmaz. Ortodoks bir Hindû ailesinin ömür boyunca yapmak zorunda olduğu kırk çeşit (Samskāra) ritüel vardır. Ritüeller büyük oranda erkekler tarafından uygulanır, erişkin olan her erkek bütün Hindû kurallarını uygulamakla yükümlüdür.

Mâbed ve ev dışında uygulanan temel ibadet "kozmik su"dan geldiğine inanılan Ganj nehrinde yıkanmaktır. Bir nevi hac fonksiyonuna sahip olan bu ibadetin insanı günahlardan arındırdığına inanılmaktadır. Çoğunlukla din adamlarınca icra edilen ve kurtuluşa ulaştıracağı düşünülen daha ferdî ibadetler de vardır. Bhagavat Gita'ya göre eyleme ağırlık veren karma yoga, bilgiye ağırlık veren Jnana yoga ve bâtınî yorumu ön plana çıkaran Bakti yoga bu tip özelleşmiş ibadetlerdendir.

1990 yılı itibariyle seksen sekiz ülkede 700.000.000 civarında bir nüfusa sahip olan Hinduizm'in dünya nüfusuna oranı yaklaşık % 13,2'dir. Bu nüfusun % 95'i Hindistan'da, geri kalanları büyük oranda Burma, Malezya, Endonezya, Seylan, Pakistan gibi Asya ülkelerinde, Afrika ve Amerika'nın çeşitli ülkelerinde yaşamaktadır (Hinduizm'in doktrinleri, ibadet sistemi, ahlâkı ve müslümanlarla ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. BRAHMANİZM).

BİBLİYOGRAFYA

The Upanishads (trc. J. Mascaró), London 1965; The Bhagavad Gita (trc. J. Mascaró), London 1970; M. Monier-Williams, Hinduism, London 1925; L. Renou, Hinduism, New York 1962; S. Bhattacharji, The Indian Theogony, New York 1970; a.mlf., "Indian Philosophies", a.e., VII, 163-168; K. M. Sen, Hinduism, London 1976; S. Prabhupada, Bhagavad Gita As İt is, Washington 1984; P. E. Müller-Ortega, The Triadic Heart of Shiva, New York 1989; W. D. O'Flaherty, Hindû Mitolojisi (trc. Kudret Emiroğlu), Ankara 1996; Ali İhsan Yitik, Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi, İstanbul 1996; Kemal Çağdaş, "Hindistan'da İnek Kültü ve Bu Kültün Menşei Üzerine Bir Araştırma", DTCFD, XIII/1-2 (1955), s. 53-67; a.mlf., "Bhagavatgita", a.e., XVIII/1-2 (1960), s. 92-121; a.mlf., "Upanişadlar", a.e., XIX/3-4 (1961), s. 143-163; a.mlf., "Mahabharata Destanından Seçmeler", a.e., XXI/3-4 (1963), s. 11-31; Nevin Çağlar, "Yoga", DTCF Doğu Dilleri, IV/1, Ankara 1985, s. 169-175; Rasih Güven, "Yoga Felsefe Sisteminde Vibhutipada'da Önemli Mudralar-Bandhalar ve Pranayana (Nefes Kontrolü)", a.e., V/1 (1992), s. 45-87; T. Mahmood, "Hindus, Buddhists, Jains and Sikhs: Religious Identity, Beliefs and Practices under the Indian Legal System", Religion and Law Review, II, New Delhi 1993, s. 205-219; G. Yazdani, "Definition of the Term Hindu-A Law Student's Viewpoint", a.e., III (1994), s. 89-102; J. S. Hawley, "Hindi Religious Traditions", ER, VI, 330-336; A. Hiltebeitel, "Hinduism", a.e., VI, 336-360; R. N. Dandekar, "Vedanta", a.e., XV, 207-214; J. C. Heesterman, "Vedism and Brahmanism", a.e., XV, 217-242; H. D. Griswold, "Arya Samaj", ERE, II, 57-62; J. N. Farquhar, "Brahma Samaj", a.e., II, 813-824; W. Crooke, "Hinduism", a.e., VI, 686-715.

Kürşat Demirci

HİNDÛŞAH es-SÂHİBÎ

(هندوشاه الصاحبي)

Fahrüddîn Hindûşâh b. Sencer b. Abdillâh es-Sâhibî el-Kîrânî en-Nahcıvânî (ö. 730/1329-30)

Türk asıllı tarihçi, dil âlimi ve edebiyatçı.

Muhtemelen VII. (XIII.) yüzyılın ilk yarısında Azerbaycan'ın Nahcıvan bölgesindeki Kîrân şehrinde doğdu. Hakkında mevcut bilgiler kendi verdikleriyle sınırlıdır. Bağdat'ta Müstansıriyye Medresesi'nde okudu; Şemseddin Muhammed b. Hakîm el-Kîşî'den özel ders aldı. Sâhibî nisbesini, Sâhibdîvân Şemseddin Cüveynî veya Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'nin maiyetinde bulunmasından dolayı aldığı sanılmaktadır. 674 (1275-76) yılında, Cüveynîler tarafından Kâşân'ın idaresiyle görevlendirilen kardeşi Seyfüddevle Emîr Mahmud'a nâiblik yapmış, ömrünün bir kısmını Lûr-ı Büzürg Atabegleri'nden Nusretüddin Ahmed b. Yûsufşah'ın (1296-1333) hizmetinde geçirerek Tecâribü's-selef adlı ünlü eserini ona ithaf etmiştir.

Eserleri. 1. Tecâribü's-selef der Tevârîḫ-i Ḫulefâ˒ ve Vüzerâ-yı Îşân. Müellif, 724 yılı Muharrem ayında (Ocak 1324) kitabını yazmakla meşgul olduğunu belirtir. Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemleriyle Emevî, Abbâsî, Fâtımî, Büveyhî, Selçuklu devletleri hakkında bilgi veren Hindûşah, bu Farsça eserinde İbnü't-Tıktakā'nın (ö. 709/1309) el-Faḫrî (Münyetü'l-fużalâ˒ fî tevârîḫi'l-ḫulefâ˒ ve'l-vüzerâ˒) adlı kitabını esas almış, İbn Kuteybe, Taberî, Nizâmülmülk, Enûşirvân b. Hâlid-i Kâşânî, İbnü'l-Esîr, Müberred ve Avfî gibi müelliflerin eserlerinden de faydalanmıştır. Müellif kitabında çağdaşlarının pek çoğunda görülen ağdalı üslûp yerine sade bir dil kullanmıştır. Abbas İkbâl-i Âştiyânî tarafından yayımlanan eserin (Tahran 1313 hş., 1344 hş., 1357 hş.) son baskısına Tevfîk Sübhânî bir fihrist eklemiştir. 2. Mevâridü'l-edeb. 707'de (1307-1308) Tebriz'de düzenlenen bir Arapça şiirler antolojisi olup çeşitli kütüphanelerde nüshaları vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad

Efendi, nr. 2926; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 925).

Kâtib Çelebi Hindûşah'a Ṣıḥâḥu'l-ʿAcem adlı bir eser nisbet etmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1074). Onun verdiği bilgi birçok araştırmacı tarafından

tereddütle karşılanmış ve kitap, Hindûşah'ın Şems-i Münşî diye tanınan oğlu Muhammed'in Ṣıḥâḥu'l-Fürs'ü ile aynı eser kabul edilmiştir. Ṣıḥâḥu'l-ʿAcem'in Bratislava Üniversitesi Kütüphanesi'nde (nr. 549) bulunan bir nüshasını neşreden Gulâm Hüseyin Beygdilî ise (Tahran 1361 hş., 1366 hş.) yazdığı mukaddimede eserin Hindûşah'a ait olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Farsça masdarların Türkçe karşılıklarının verildiği, Farsça'nın gramer kurallarının Türk diliyle anlatıldığı eserdeki Türkçe'nin XIV. yüzyılın başlarına ait olması mümkün olmadığından daha sonraki bir dönemde kaleme alınan Ṣıḥâḥu'l-ʿAcem'in Hindûşah es-Sâhibî'ye veya oğlu Muhammed'e nisbet edilmesi yanlıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef (nşr. Abbas İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1357 hş., neşredenin mukaddimesi; Ṣıḥâḥu'l-ʿAcem (nşr. Gulâm Hüseyin Beygdilî), Tahran 1361, neşredenin mukaddimesi, s. 5-19; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, I, s. XX; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 344; II, 1074; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 514; Storey, Persian Literature, I/1, s. 81; I/2, s. 1232; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1243-1244; a.mlf., Gencîne-i Süḫan, IV, 161; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 399; Brockelmann, GAL, II, 245; Suppl., II, 256; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 511; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 155; Arabische, Türkische und Persische Handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava (ed. J. Blaškovics), Bratislava 1961, s. 401; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 184; Hânbâbâ, Fihrist, I, 1182; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, III, 348; XXIII, 216; E. G. Browne, "The Tajaribu's-Salaf a Persian Version of the Arabic Kitābu'l-Fahrī Composed by Hindushah Ibn Sanjar as-Sahibī al-Kirānī in 723/1323", JRAS Centenary Supplement (1924), s. 245-254; Muhammed Hüseyin Rûhanî, "Tecâribü's-

selef", DMT, IV, 108-109; Cl. Huart, "İbnü't-Tiktakâ", İA, V/2, s. 874-875; C. E. Bosworth, "Muḥammad b. Hindū-shāh", EI[2] (İng.), VII, 404.

İsmail Aka

HİNDÛŞÂHÎLER

850 (?)-1026 yılları arasında bugünkü Afganistan ve Pakistan'ın bir kısım toprakları üzerinde hüküm süren bir hânedan.

Hânedanın kurucusu, Kâbil'de Budist Türkşâhîler'in (Türkîşâhîler) saltanatına son veren Brahman Kallâr'dır (Lalliya). Son Türkşâhî hükümdarı Lagatûrman'ın veziri olan Kallâr sadakat göstermeyip tahtı ele geçirmiş ve yaklaşık 850 yılında Hindûşâhîler (Hindûşâhiyye) denilen bu hânedanı kurmuştur. Bîrûnî'ye göre Kallâr'dan sonra yerine sırasıyla Sâmend, Kemelû, Bhim, Caypal, Anandpal, Triloçanpal ve Bhimpal geçmiştir.

Kâbil'den Çinâb nehrine kadar yayılan Hindûşâhîler Peşâver, Lahor ve Cullandâr'ı da hâkimiyetleri altına almışlardı. Fakat Gazneliler'in güçlenmeye ve Doğu Afganistan'da hâkimiyet kurma mücadelesi vermeye başladıkları sırada Kâbil'den uzaklaştırıldılar (870) ve İndus nehri yakınlarındaki Ravalpindi civarında bulunan Vayhand'ı (Bîrûnî'nin Vayhind dediği Ohind, Udabhandapur, bugünkü Und) başşehir yaptılar.

Hindûşâhîler, Pencap'ta güçlü bir racalık haline gelerek Rama-Ganga nehrine kadar yayıldılar. Ancak Gazneliler de Hindistan'a doğru genişlemeyi planlıyorlardı. Sebük Tegin, İslâmiyet'in Kuzey Hindistan'a girmesine engel oluşturduklarına inandığı Hindûşâhîler'e karşı akınlara başladı. Bunun üzerine raca Caypal fillerle takviye edilmiş kuvvetli ordusuyla onun karşısına çıktı. Ancak Gurek mevkiinde yapılan savaşta mağlûp oldu ve barış istemek zorunda kaldı (986). Sebük Tegin 1 milyon dirhem, elli fil ve sınır bölgesindeki bazı kaleler kendisine verilmek şartıyla bu isteği kabul etti. Fakat Caypal Gazneli kuvvetleri çekilir çekilmez antlaşmayı bozdu. Sebük Tegin'in yeni bir Hint seferi düzenlemesi üzerine diğer racalarla ittifak kurarak büyük bir ordu hazırladıysa da yine yenildi ve Lâmgân ile Peşâver arasındaki bütün topraklarını kaybetti. Sebük Tegin'in yerine geçen oğlu Mahmûd-ı Gaznevî Hindistan'a her yıl sefer düzenlemeye başladı. İkinci Hint seferi sırasında Peşâver vadisinde yapılan bir savaşta 30.000 piyade ile 12.000 süvari ve 300 filden oluşan Hindûşâhî

ordusu Gazneliler karşısında bozguna uğradı. Caypal yanındaki oğulları, torunları ve başlıca kumandanlarıyla birlikte esir alındı (8 Muharrem 392/27 Kasım 1001). Gazneli Mahmud bu zaferden sonra Hindûşâhîler'in merkezi Vayhand'ı zaptetti ve kışı orada geçirdi; bu arada raca Caypal'in de Horasan'daki Menyezîd köle pazarında 80 dirheme satılmasını istediyse de (Cûzcânî, I, 229) daha sonra onu bazı şartlarla serbest bıraktı. Fakat Caypal, oğlu Anandpal'den ve halktan gördüğü aşağılayıcı muamele karşısında geleneklere uyarak kendini yakmak suretiyle intihar etti (393/1003).

Caypal'den sonra tahta çıkan Anandpal önceleri Gazneliler'le dost geçinmeye gayret gösterdi. Fakat daha sonra Gazneliler'in fetih amacıyla yine güneye yöneleceklerini tahmin ettiği için komşuları Gvalyor, Ecmîr, Kannevc, Ücceyn, Kālincâr ve Delhi racaları ile dostluk münasebetlerini geliştirdi ve kendi devletinin ortadan kaldırılması halinde sıranın onlara geleceğini belirterek yanında yer almalarını sağladı (Muhammad Nazım, The Life and Times of Sultān Mahmūd, s. 89). Anandpal'in faaliyetlerini yakından takip eden Sultan Mahmud 29 Rebîülâhir 399'da (31 Aralık 1008) Gazne'den yola çıktı. İndus nehrini geçerek (altıncı Hint seferi) müttefik Hindû ordusunu Vayhand'ın karşısındaki ovada bozguna uğrattı. Anandpal ve adamları Nagarkot Kalesi'ne sığındılarsa da kale birkaç günde düşürüldü.

Hindûşâhîler'in son büyük hükümdarı, Gazneli Mahmud'un dokuz (1014) ve on üçüncü (1019) Hint seferlerinin hedeflerinden birini oluşturan Triloçanpal'dir. Mahmud bu seferlerin ilkinde onun oğlu Bhimpal'in yönetiminde bulunan Nandana Kalesi'ni zaptetti; fakat kendisiyle

Keşmir'e doğru çekildiği için karşılaşamadı. Beş yıl sonra ise Triloçanpal'in Kālincâr racası Ganda ile anlaşarak Pencap'ı ele geçirmeye kalkışması üzerine 1019 yılı sonbaharında on üçüncü defa Hindistan'a girdi ve onu Ganda ile birleşmesine fırsat vermeden Rama-Ganga ırmağı kenarında yakaladı. Çok çetin geçen savaş sırasında Triloçanpal yaralandı ve hayatını kurtarmaya çalışırken ihanete uğrayarak kendi adamları tarafından öldürüldü (Ekim 1019). Bu savaştan sonra Hindûşâhîler eski güçlerini kaybettiler. Devlet süratle yıkılmaya yüz tuttu ve son raca Bhimpal'in ölümüyle tarih sahnesinden silindi (1026). Hükümdar ailesine mensup bazı kimseler Keşmir, Çitral ve Gilgit'e çekilerek buralarda küçük

prenslikler kurdular.

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, Beyrut 1403/1983, s. 318-319; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 227-229; Muhammed Nazım, The Life and Times of Sultān Mahmūd of Ghazna, Cambridge 1931, s. 86-97, 194-196; a.mlf., "The Hindu Shahiyya Kingdom of Ohind", JRAS (1927), s. 485-495; H. C. Ray, The Dynastic History of Northern India, Calcutta 1931-36, I, 55-106; C. E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran (944-1040), Beirut 1973, s. 13, 35, 37, 39, 43, 129, 235; a.mlf., "Hindū Shāhīs", EI² (İng.), III, 460; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 8, 9, 17, 19, 24; A. Wink, Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World. Early Medieval India and the Expansion of Islam 7th-11th Centuries, Leiden 1991, I, 112-128; Emel Esin, "Butân-ı Halaç", TM, XVII (1972), s. 57-59.

Enver Konukçu

HİNDUVÂNÎ

(الهندواني)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hinduvânî el-Belhî

(ö. 362/973)

Hanefî fakihi, müctehid.

Belh’te doğdu. Hindistan’dan getirilen hizmetçi ve câriyelerin konakladığı Bâbü Hinduvân adlı mahalleden dolayı Hinduvânî nisbesiyle anılmıştır. Fıkıh ilmindeki silsilesi Ebû Bekir el-A‘meş, Ebû Bekir el-İskâf, Muhammed b. Seleme, Ebû Süleyman el-Cûzcânî ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî vasıtası ile Ebû Hanîfe’ye ulaşır. Ayrıca Ebü’l-Kāsım es-Saffâr’dan ders alan ve onun Kitâbü’l-Muḫtelif’ini rivayet eden Hinduvânî’nin diğer hocaları arasında Muhammed b. Akīl el-Belhî, Ali b. Ahmed el-Fârisî ve İshak b. Abdurrahman el-Kindî gibi âlimler bulunmaktadır. Kendisi de pek çok talebe yetiştirmiş olup Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Ebû İshak İbrâhim b. Müslim el-Buhârî, Ebû Abdullah Tâhir b. Muhammed el-Haddâdî gibi âlimlerin de aralarında bulunduğu kırk öğrencisinin ictihad mertebesine ulaştığı ve kadılık yaptığı kaydedilmektedir. 25 Zilhicce 362 (26 Eylül 973) tarihinde Buhara’da vefat eden Hinduvânî’nin cenazesi Belh’e götürülerek orada defnedildi.

Ebû Hanîfe’nin bütün görüşleri unutulup Ebû Yûsuf’un el-Emâlî’si, Muhammed b. Hasan’ın en-Nevâdir ve ez-Ziyâdât’ı tamamen yanmış olsa hepsini hâfızasından yazacak kadar Hanefî fıkhına vâkıf olduğunu söyleyen Hinduvânî (M. Mahrûs Abdüllatîf, I, 91), halli zor pek çok meseleye çözüm getirmesi sebebiyle Küçük Ebû Hanîfe lakabıyla anılmıştır. Ancak mezhepte taassuba düşmediği, zaman zaman Ebû Hanîfe’nin görüşlerini tenkit ederek mezhep içindeki farklı kanaatleri benimsediği, diğer mezheplerin görüşlerine de yöneldiği veya müstakil ictihadlarda bulunduğu görülmektedir. Meselâ İmâm-ı Âzam’a göre cünüp bir kimsenin Fâtiha sûresini dua niyetiyle okumasında bir sakınca bulunmadığı ve mezhepte

benimsenen görüş de bu olduğu halde, “Ebû Hanîfe’den böyle rivayet edilmiş olsa dahi bu yönde fetva vermem” dediği bilinmektedir (el-Fetâva’l-Hindiyye, V, 317). Hinduvânî’nin görüşleri Serahsî’nin el-Mebsûṭ’u, Kâsânî’nin Bedâ ͗i ͑u’ṣ-ṣanâ ͗i ͑i, Kādîhan’ın el-Fetâva’l-Ḫâniyye’si, Mergīnânî’nin el-Hidâye’si, Bezzâzî’nin el-Fetâvâ’sı, el-Fetâva’l-Hindiyye ve İbn Âbidîn’in Reddü’l-muḥtâr’ı gibi Hanefî fıkıh kitaplarında sık sık geçmektedir. Bu eserlerde Ebû Ca‘fer künyesi mutlak olarak geçtiğinde Hinduvânî kastedilir.

Tefsir ve hadis ilimlerine de vâkıf olan Hinduvânî Belh ve Mâverâünnehir’de hadis rivayet etmiş, talebesi Ebü’l-Leys es-Semerkandî en-Nevâzil isimli eserinin “et-Te’vîlât” adlı bölümünde onun ve diğer bazı âlimlerin çeşitli âyet ve hadislerin tefsirleriyle ilgili görüşlerine yer vermiştir.

Hinduvânî’nin kaynaklarda zikredilen el-Fevâ ͗idü’l-fıḳhiyye, Keşfü’l-ġavâmiż fî furû ͑i’l-fıḳh ve Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî adlı eserlerinin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Hassâf’ın Edebü’l-ḳāḍî’sinin şerhi olan son eser Hediyyetü’l- ͑ârifîn’de (II, 47) yanlışlıkla Ebû Yûsuf’un Edebü’l-ḳāḍî’sinin şerhi olarak gösterilmekte, bu kaynağı kullanan Kehhâle de aynı hatayı tekrarlamaktadır (Mu ͑cemü’l-mü ͗ellifîn, X, 244).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Leys es-Semerkandî, en-Nevâzil, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 724, tür.yer.; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 93; II, 90; III, 107, 128, 196, 197, 198; IX, 120; X, 191; XII, 60; XIII, 20; XV, 81; XXIII, 85; XXVI, 72; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî li’l-Ḫaṣṣâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397/1977, I, 58, 68, 81, 288-289, not 7; II, 363, 365; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 652; Kâsânî, Bedâ ͗i ͑, I-VII, tür.yer.; Kādîhan, el-Fetâvâ, tür.yer.; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 54; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, III, 393-394; Safedî, el-Vâfî, III, 347; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 192-194; Bezzâzî, el-Fetâvâ, tür.yer.; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim, s. 63; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 46; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 41; el-Fetâva’l-Hindiyye, I-

VI, tür.yer.; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I-VIII, tür.yer.; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 179; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 47; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 244; M. Mahrûs Abdüllatîf, Meşâyiḫu Belḫ mine’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1367/1977, I, 70, 90-91, ayrıca bk. İndeks.

Mehmet Erdoğan

HİNT ÜSLÛBU

(bk. SEBK-i HİNDÎ).

HINZ, Walther

(1906-1992)

Alman şarkiyatçısı.

19 Kasım 1906'da Stuttgart'ta bir tüccarın oğlu olarak dünyaya geldi. Küçük yaşta yetim kaldı ve Die Studienstiftung des Deutschen Volkes adlı vakfın verdiği burstan istifade ederek 1926'dan itibaren Leipzig, Münih ve Paris üniversitelerinde Doğu Avrupa tarihi ve Slavistik öğrenimi gördü. 1930 yılında Leipzig'te Rus Çarı Deli Petro çağındaki ilim, sanat ve kültür faaliyetlerini incelediği Peter des Großen Anteil an der wissenschaftlichen und künstlerischen Kultur seiner Zeit adlı teziyle doktor unvanını aldı. Bundan sonra derslerine devam ettiği Farsça profesörü Hans Heinrich Schaeder'in teşvikiyle İran'a ilgi duymaya başladı ve 1935'te Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert adlı çalışması ile doçentliğe yükseldi. 1937'de Göttingen Üniversitesi'nde Yakındoğu tarihi profesörü oldu; ertesi yıl da aynı üniversitenin Felsefe Fakültesi dekanlığına seçildi. 1942-1945 yılları arasında İstanbul'da Alman askerî ataşeliğinde görevlendirildi. Burada bulunduğu sırada İstanbul kütüphanelerindeki yazmalarla ilgilendi ve bazılarını istinsah etti.

Eylül 1944'te Türkiye'nin Almanya ile ilişkilerini kesmesi üzerine Nisan 1945'e kadar gözaltına alındı. 8 Mayıs 1945'te Almanya'nın teslim olmasından sonra da on altı ay süreyle Neumünster'de İngiliz işgal kuvvetlerinin nezâretinde kaldı. 1946 yılının sonbaharında serbest bırakılmasının ardından Göttingen'de tercümanlık yapmaya başladı; 1950-1957 yıllarında Göttinger Tageblatt'ın redaktörlüğünü yürüttü. 1957'de hocası Schaeder'den boşalan Göttingen Üniversitesi İranistik Semineri'nin başkanlığına seçildi. Bu görevi sırasında üniversitenin Akademisches Auslandsamt'ın müdürlüğünü de yaptı. Tahran Üniversitesi'nin kuruluşunun 40. yıldönümü münasebetiyle kendisine 16 Mart 1974'te fahrî doktorluk unvanı verildi. 12 Nisan 1992'de Göttingen'de öldü.

Walther Hinz'in üyesi bulunduğu ilmî kuruluşlar şunlardır: Die Deutsche

Morgenländische Gesellschaft, Die Österreichische Akademie der Wissenschaften (Viyana), Das Deutsche Archäologische Institut (Berlin) ve Corpus Inscriptionum Iranicarum (Londra).

Bir İranist olan Hinz'in ilgilendiği konular çok çeşitlilik gösterir. Çalışmalarını, İran dil ve kültürünü etkilemiş olacağı düşüncesiyle, milâttan önce III. binyıldan itibaren Elam bölgesinde (Güneybatı İran) konuşulan ve kendine has piktografik işaretlerle yazılan Asyanik Proto-Elamca'ya kadar götürmüş, daha sonra tarih boyunca İran'da kullanılan Eski Elamca, Elamca, Eski Farsça, Pehlevîce (Orta Farsça) ve Farsça ile meşgul olmuş, İran kültürünü bütün yönleriyle incelemeye çalışmıştır. Onun her biri ayrı bir ilim dalı olan çeşitli sahalarda yaptığı çalışmalar bu ilimlerin mensupları için önemli birer yardımcı eser niteliğindedir.

Eserleri. Hinz çok sayıda kitap ve makale yazmış, birkaç eserin de tahkikine katılmıştır. 1976 yılına kadar çıkan yayınlarının bir listesi Gottfried Herrmann tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Bu listede on yedi kitap, doksan beş makalesiyle on beş kitap tanıtımının adı geçer; ancak Hinz'in bu tarihten sonra yayımlanmış eserleri de bulunmaktadır. Önemli kitaplarından bazıları şunlardır: 1. Peter des Großen Anteil an der wissenschaftlichen und künstlerischen Kultur seiner Zeit (Breslau 1933, doktora tezi). 2. Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert (Berlin-Leipzig 1936). Tevfik Bıyıklıoğlu tarafından Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd. XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1948); Farsça tercümesi de 1968 yılında Tahran'da yayımlanmıştır. 3. Iran. Politik und Kultur von Kyros bis Rezâ Schah (Leipzig 1938). İran'ın Büyük Kiros'tan Rızâ Şah dönemine kadarki kültürel ve siyasî tarihini ele almaktadır. 4. Iranische Reise. Eine Forschungsfahrt durch das heutige Persien (Berlin 1938). Bu eserinde, İran'a yapmış olduğu araştırma seyahatlerinde elde ettiği bulguları değerlendirmektedir. 5. Persisch I (Berlin 1942). Farsça üzerine yapılmış dil bilimiyle ilgili bir çalışmadır. 6. Altpersischer Wortschatz (Leipzig 1942). Çivi yazısıyla yazılan Eski Farsça'nın sözlüğüdür. 7. Zarathustra (Stuttgart 1961). Zerdüşt hakkındadır. 8. Das Reich Elam (Stuttgart 1964). Elam Devleti tarihiyle ilgili olan eser İngilizce'ye de tercüme edilmiştir (London 1972). 9. Altiranische Funde und Forschungen (Berlin 1969). İran arkeolojisi üzerinedir. 10. Islamische Maße und Gewichte. Umgerechnet ins

metrische System (Leiden 1955, 1970). Acar Sevim tarafından İslâm'da Ölçü Sistemleri adıyla Türkçe'ye (İstanbul 1990), Kâmil el-Aselî tarafından el-Mekâyîl ve'l-evzânü'l-İslâmiyye ve mâ yuʿâdilühâ fi'n-niẓâmi'l-metrî adıyla Arapça'ya (Amman 1970) tercüme edilmiştir; ayrıca bir Rusça tercümesi de bulunmaktadır (Moskova 1970). 11. Islamische Währungen des 11. bis 19. Jahrhunderts umgerechnet in Gold (Wiesbaden 1991). Ortaçağ ve Yeniçağ'da müslüman Doğu'nun fiyat, ücret ve sermaye değerlerini sabit ölçülere göre ortaya koyan ve İslâmiyet'in iktisadî-içtimaî tarihine ışık tutan bir eserdir. 12. Elamisches Wörterbuch (Berlin 1987, Heidemarie Koch ile birlikte). Milâttan önce II. binyılda çivi yazısı ile yazılan Elamca'nın sözlüğüdür.

Hinz ayrıca Abdullah b. Muhammed b. Kiyâ el-Mâzenderânî'nin Risâle-i Felekiyye der ʿİlm-i Siyâḳat adlı eserini de neşretmiştir (Wiesbaden 1952).

BİBLİYOGRAFYA

Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XIV, 459; Pervîz Recebî, “Walther Hinz”, Râhnümâ-yı Kitâb, XI/10-12, Tahran 1969, s. 581-585; G. Herrmann, “Schriftenverzeichnis Walther Hinz”, Archäologische Mitteilungen aus Iran, IX, Berlin 1976, s. 9-14; Âyende, XIX/1-3, Tahran 1993, s. 238-239; Nejat Göyünç, “Walther Hinz (1906-1992)'in Ardından”, Osm.A, XIII (1993), s. 9-12.

es-Seyyid muhammed eş-şâhid

HİPOKRAT

(m.ö. 460 [?]-375 [?])

Tıbbın babası sayılan İlkçağ'ın en ünlü hekimi.

Ölümünden çok sonra kaleme alınan biyografilerinde birçok menkıbe ve efsaneye yer verildiği için hayatı ve gerçek şahsiyeti hakkında pek az güvenilir bilgi mevcuttur. Ceddinin şifa tanrısı Asklepios olduğu kabul edilen ve Asklepiades (Asklepios'un çocukları yahut şifa vericiler) denilen efsanevî bir sülâleye veya tabipler nesline mensup olup muhtemelen milâttan önce 460 yılında Kos (İstanköy) adasında doğmuştur. İlk tıp öğrenimini, buradaki Asklepion'un (Asklepios Mâbedi-şifâhâne) rahip-hekimlerinden olan babası Heraklides'ten (Arap kaynaklarında Iraklîs veya Iraklîdis) almış, atomcu filozof Demokritos ve sofist filozof Gorgias'tan ders görmüştür. Daha sonra Yunanistan ve Marmara denizinin kuzey bölgelerini dolaşmış, Atina'da bulunmuş ve memleketi Kos'ta tıp okutmuştur. Kuzey Yunanistan'daki Larissa şehrinde milâttan önce 380-375 arasındaki bir tarihte ölmüş ve buraya gömülmüştür.

İslâm kaynaklarında adı Bukrât (Bokrat), Bukrâtîs, Ebukrât, İbukrât, İbukrâtîs gibi şekillerde geçen Hipokrat (Hippokrates) hakkında müslümanlar köklü bir imaja sahiptir. Bu imajın en belirgin yanı onu ilki Asklepios, sonuncusu Câlînûs (Galen) olan sekiz tıp üstadı (Asklepiades) arasına dahil etmeleridir. İskenderiye tıp geleneğini sürdüren müslümanlar, orada şekillenen kutsal tıp tarihi anlayışına belli ölçüde bağlı kalmışlar ve Hipokrat'ın şahsiyetini bu anlayış içinde tasavvur etmişlerdir. İslâm kaynaklarında yer alan çeşitli rivayetlere göre Hipokrat tıp tahsilini babasından, kendisiyle aynı adı taşıyan dedesinden veya II. Asklepios'tan (Esklîbîvus es-Sânî) almıştır. Bu kaynaklarda, Hipokrat'ın doğduğu Kû (Kos) adasının

Rodos ve Knidos ile birlikte Asklepioncu tıp geleneğinin en önemli merkezlerinden biri olduğu kaydedilerek onun Abderalı Demokritos ile çağdaşlığı vurgulanmakta ve doksan veya doksan beş gibi ileri bir yaşta

öldüğü belirtilmektedir. Yine bu kaynaklara göre biri kız üç çocuğu bulunmakta ve torunlarından ikisi kendi adını taşımaktadır. Dolayısıyla İslâm kaynakları, biri asıl Hipokrat olmak üzere dede, baba ve iki torundan meydana gelen dört Hipokrat'tan (Bukrâtûn, Bukârıta) bahseder. Ancak asıl Hipokrat'ın babasının Iraklîdis mi yoksa II. Asklepios mu olduğu konusunda farklı rivayetler nakledilmiştir. İslâm kaynaklarında ortaklaşa kaydedilen bir rivayete göre Hipokrat İran Kisrâsı I. Erdeşîr (Pers İmparatoru I. Artaxerexes, m.ö. 465-424) tarafından bir veba salgını münasebetiyle İran'a davet edilmiş, fakat önerilen yüksek ücrete rağmen, o dönemde İyonya dahil bütün Anadolu'yu hâkimiyetleri altında tutan Persler'e hizmet etmeyi onuruna yediremediği için, önce ülkesinin düşmanlarına değil kendi yurttaşlarına bakmakla mükellef olduğunu söyleyerek teklifi geri çevirmiştir. Onun Fîrûhâ (Halep), Humus ve Dımaşk'ta bulunduğu yolundaki bir rivayet ise (İbnü'n-Nedîm, s. 346-347; Mes'ûdî, s. 131-132; İbnü'l-Kıftî, s. 64-66; İbn Ebû Usaybia, s. 43-44, 47-48) doğrulanmamıştır.

Modern tıbbın babası sayılan Hipokrat, o güne kadar uygulanan geleneksel dinî-sihrî tedavi metotlarına karşı hem akla hem tecrübeye yer veren bir tıp anlayışı ortaya koymuştur. Yirmi beşi ölümle sonuçlandığı halde kırk iki klinik olaya ait gözlemlerini samimiyetle aktarmış ve tıpta tecrübenin önemini vurgulamıştır. Onun akılcı yaklaşımı ise sebebi doğrudan doğruya tabiat üstü güçlere bağlanan hastalık kavramını reddedişinde kendini göstermektedir. Nitekim İslâm dünyasında Kitâb fi'l-marażi'l-ilâhî adıyla bilinen (Sezgin, III, 43) epilepsi (sara) hakkındaki eserinde, halk arasında kutsal hastalık denilen bu rahatsızlığın bir beyin hastalığı olduğunu ve fizyolojik sebeplere dayandığını ortaya koymuştur (Sarton, I, 98). Hipokrat'a göre öteki hastalıklar ne kadar kutsal ise epilepsi de o kadar kutsaldır ve tıp ilminin araştırması gereken şey onun tabii sebebidir. Özellikle hastalıkların doğrudan doğruya tanrıların ve cinlerin eseri olarak tanımlandığı Yunan halk hekimliği için bu görüş çok önemli bir adım teşkil eder. Hipokrat'ın tıptaki pozitif yönü din aleyhtarı olduğu anlamına gelmez. Nitekim ona göre tıp ilâhî bir sanattı; bu sanatı icra eden hekim hem tanrıların yardımını görmekte hem de tabiatın iyileştirici gücünden faydalanmaktaydı. Esasen Hipokrat tıbbının bağlandığı kutsal Asklepion geleneği ona daima dinî bir hüviyet vermiştir. Sağlık tanrısı Asklepios adına Akdeniz havzası boyunca inşa edilen mâbedler aynı zamanda tıp öğretim ve

uygulama merkezleri olmuştu. Kos adasındaki Asklepion'da yetişen Hipokrat'ın bütün aklî ve tecrübî eğilimlerine rağmen şifanın ilâhî kaynağını vurgulayan dinî yaklaşımlarla bütünleşmesi kaçınılmazdı. Nitekim milâttan sonra yaşayan aynı geleneğe mensup Câlînûs dahi kendisini Asklepios'un hizmetkârı olarak tanımlamakta ve tıbbın tanrı vergisi olduğunu söylemektedir. Söz konusu dinî çerçevenin Hipokrat tıbbına, çok yaygın ve hatta prensipleri günümüze kadar geçerliliğini koruyan bir hekimlik ahlâkı (tıbbî deontoloji) kazandırdığı da belirtilmelidir. Bu ahlâkın en dikkat çekici ilkeleri, müslümanlarca da "el-Ahd" veya "el-Eymân" adıyla bilinen (İbn Ebû Usaybia, s. 44) "Hipokrat yemini"nde ortaya konulmuştur. XV. yüzyıldan itibaren Fransa'da başlanan bir uygulama ile bugün bütün dünya tıp fakültelerinin diploma törenlerinde okunan bu yeminin başlıca prensipleri şunlardır: Hekimin hayatını insanlık hizmetine adaması, kendini yetiştirenlere karşı evlât bağlılığı duyması, bizzat istese bile hiçbir hastayı öldürmemesi, ana karnındaki çocuğa kasten zarar vermemesi, hastanın sırrını kimseye açıklamaması, hayatını ahlâk ve namus kuralları çerçevesinde geçirmesi.

Mısır, Knidos ve Kos tıp okullarındaki tecrübî birikimi sistemleştiren, tümevarıma dayalı bir tıp anlayışı geliştiren ve bu ilmi hurafelerden ayıklamaya çalışan da yine Hipokrat'tır. Tıp teorisini temellendirdiği dört beden sıvısı (bk. AHLÂT-ı ERBAA) kavramını ortaya atmış ve kendisiyle başlatılan tıp tarihini derin şekilde etkilemiştir. Hipokrat'ın hekimlik yanında tabiat ilimleri, gizli ilimler ve astrolojiyle de ilgilendiği kaydedilmektedir (İbnü'l-Kıftî, s. 64; İbn Ebû Usaybia, s. 47). Fahreddin er-Râzî, astrolojik büyü üzerine kaleme aldığı es-Sırrü'l-mektûm'da onu faydalandığı kaynakların en başında saymakta (Ullmann, Die Natur, s. 389), hatta Mecrîtî'nin ünlü simya-sihir-büyü kitabı Ġāyetü'l-ḥakîm'in (Sarton I, 668; Ullmann, Die Natur, s. 385) Kastilya Kralı Alfonso'nun emriyle 1252'de yapılan Latince çevirisine de Picatrix adının Hipokrat'ın Arapça söylenişinden (Bukrâtîs) esinlenerek konulduğu ileri sürülmektedir (a.g.e., s. 385; EI² Suppl. [İng.], s. 155).

Eserleri. Günümüze Hipokrat adına nisbet edilen bir tıp külliyatı (Corpus Hippocraticum) ulaşmıştır. Hepsi de İyonya lehçesiyle yazılmış olan bu elli dokuz (veya altmış) eserden çoğu otantik değildir. Bu külliyat birçok elden çıkma, değişik tarihlerde yazılmış çok farklı bakış açılarına sahip eserlerden

meydana gelmektedir ve hiçbirinin Hipokrat'a aidiyeti kesinlik kazanmamıştır. Muhtemelen bunlar, Kos tıp okulu kütüphanelerinden milâttan önce III. yüzyılda İskenderiye'ye taşınmış ve burada Hipokrat'a nisbet edilmiştir; dolayısıyla Hipokrat'ın eserlerinden değil ancak Hipokratik eserlerden bahsetmek mümkündür (ER, VI, 367). Sarton da külliyatın büyük bir kısmının otantik olmadığını kabul etmekte, ancak çoğunun Hipokrat tıp teorisi denilebilecek anlayışın doğrudan veya dolaylı ürünü olduğunu vurgulamaktadır (Introduction, I, 97).

Hipokratik eserlerin pek çoğu, Câlînûs şerhleriyle birlikte Huneyn b. İshak ve okulunun öncülük ettiği tercüme faaliyetleri sırasında Arapça'ya kazandırılmıştır. İbn Ebû Usaybia onun sahih kitaplarının otuz civarında olduğunu belirterek tıp öğreniminde en gerekli gördüğü on ikisinin adını sıralamakta, ayrıca bir de uydurma kitaplar listesi vermektedir. Hipokratik eserlerin İslâm dünyasındaki yaygınlık derecelerine ışık tutan söz konusu on iki eser şunlardır: Kitâbü'l-Ecinne, Ṭabîʿatü'l-insân, Kitâbü'l-Ehviyye ve'l-miyâh ve'l-büldân, Kitâbü'l-Fuṣûl, Taḳdimetü'l-maʿrife, el-Emrâżü'l-ḥâdde, Evcâʿu'n-nisâʾ, Ebîẕimyâ, Kitâbü'l-Aḫlâṭ, Kitâbü'l-Ġıẕâʾ, Ḳāṭîṭriyûn, Kitâbü'l-Kesr ve'l-cebr.

Fuat Sezgin Hipokrat'ın İslâm dünyasında bilinen eserlerini, bunların Arapça tercümelerini, şerhlerini ve haklarında yapılmış modern araştırmaları ayrıntılarıyla kaydetmiştir (GAS, III, 28-47).

Müslümanların şerh yazdığı Hipokratik eserlerin başında Kitâbü'l-Fuṣûl (Aforizmoi) ve Taḳdimetü'l-maʿrife (Prognostikon) gelmektedir. Bunlardan Ebü'l-Kāsım İbn Ebü's-Sâdık, Abdüllatîf el-Bağdâdî, İbnü'n-Nefîs ve İbnü'l-Kuff'un Kitâbü'l-Fuṣûl şerhleriyle Mühezzebüddin ed-Dahvâr ve yine İbnü'n-Nefîs'in Taḳdime-tü'l-maʿrife şerhleri en tanınmış olanlardır (ayrıca bk. Agha, s. 5-8, 50-52).

Hipokrat'ın klinik gözlemci yanının İslâm dünyasındaki en önemli temsilcisi Ebû Bekir er-Râzî'dir. Onun el-Ḥâvî'si Hipokratik külliyata atıflarla doludur. Ayrıca Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin eṭ-Ṭıbbü'l-Buḳrâṭî'si ile Ebü'l-Hasan et-Taberî'nin el-Muʿâlecâtü'l-Buḳrâṭiyye'si bu külliyattan derlenmiş müstakil çalışmalardır (Sezgin, III, 27). Eğer Câbir'in eserlerinin II. (VIII.) yüzyıl gibi erken bir döneme ait olduğu tezi doğru ise (bk.

CÂBİR b. HAYYÂN) onun Kitâbü's-Sümûm adlı eserinde Hipokrat hakkında yer alan bilgiler, bu külliyatın İslâm dünyasına sanıldığından önce girdiğini gösterir (a.g.e., III, 24-25).

Hipokrat külliyatının Yunanca tenkitli metni ilk defa Fr. Asalanus tarafından hazırlanmış ve Fabius Calvus tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir (Venedik 1526). Daha sonra tekrar tekrar Latince'ye çevrilen külliyatın yegâne eksiksiz edisyon kritiği, Fransızca tercümesiyle birlikte Emile Littré tarafından Les æuvres complètes d'Hippocrate adıyla on cilt halinde yapılmıştır (Paris 1839-1861; tıpkıbasım Amsterdam 1961). Aynı yıllarda eserlerin bir kısmı Francis Adams tarafından The Geniune Works of Hippokrates adı altında İngilizce olarak yayımlanmış (I-II, London 1839), daha sonra da yirmi sekiz risâlenin yine İngilizce çevirisi Grekçe metinleriyle birlikte W. H. S. Jones ve E. T. Withington tarafından Hippocrates adı altında dört cilt halinde yayımlanmıştır (Cambridge, Massachusetts 1923-1931).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 346-347; Mes'ûdî, et-Tenbîh, Leiden 1967, s. 131-132; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 64-67; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 43-56, 298, 323, 426, 427, 461, 462, 472, 479; Sarton, Introduction, I, 96-102, 668; Sezgin, GAS, III, 23-47; Ullmann, Die Medizin, s. 25-35; a.mlf., Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 385, 389, 420; Z. M. Agha, Bibliography of Islamic Medicine and Pharmacy, London 1983, s. 3-8, 50-52; Carra de Vaux, "Bokrat", İA, II, 707; A. Dietrich, "Buḳrāṭ", EI² Suppl. (İng.), s. 154-156; "Hippokrates", Büyük Larousse, IX, İstanbul 1986, s. 5319-5320; Gary B. Fergren, "Hippocrates", ER, VI, 367-368.

Esin Kahya

HİRA

(جبل حراء)

Hz. Muhammed’e ilk vahyin geldiği mağaranın bulunduğu dağ.

Mekke’nin kuzeydoğusunda Kâbe’ye yaklaşık 5 km. uzaklıktadır. Cebelinûr adıyla da bilinir. İnsanlara en doğru yolu gösteren vahiy nurunun bu dağdaki bir mağaraya inmiş olmasından dolayı bu adı aldığı sanılmaktadır. Muhammed Hamîdullah ise geceleyin yollarını kaybedenlere yardım etmek amacıyla üzerinde ateş yakılmış olabileceği ihtimalini ileri sürmekte ve ismi “yollarını kaybedenlere doğru yolu gösteren” anlamında yorumlamaktadır (İslâm Peygamberi, I, 73).

Kaynaklarda Hira dağı genellikle yakınındaki Sebîr dağı ile birlikte zikredilir (İbn Hişâm, I, 53, 251; Ezrakī, II, 204; Tücîbî, s. 357). Deniz dalgasına benzetilen bu iki dağın bitki örtüsü yer yer görülen dikenli çalılardan ibarettir. Hira dağı, çevresindeki diğer dağlardan daha dik ve yüksek olup çıkılması zor çıplak ve kaygan kayalardan meydana gelen sivri tepesiyle uzak mesafelerden dahi kolaylıkla farkedilir. Hz. Peygamber’in hayatında çok önemli bir yeri bulunan ünlü mağara zirvenin 20 m. kadar aşağısındadır. Bu mekân mağara olarak anılmakla birlikte aslında üst üste yığılan kaya blokları arasında kalmış iki tarafı açık, sivri tonozlu tünele benzer şekilde gayri muntazam bir boşluktan ibarettir. Son zamanlarda düşme tehlikesi göz önüne alınarak girişin karşısındaki (Kâbe yönünde) açıklık taşlarla kapatılmış, sadece hava akımı sağlamak için üst kısmında küçük bir aralık bırakılmıştır. İçerideki boşluk, bir kişinin başı tavana değmeyecek şekilde ayakta durabileceği kadar yükseklikte ve yere uzanabileceği kadar genişlik ve uzunluktadır. Tabana yine son zamanlarda beton karo döşenmiştir, burada ziyaretçiler teberrüken iki rek‘at namaz kılmaktadır. Mağaraya tabii kayalardan oluşan yüksek basamaklarla çıkılır ve dar bir düzlükten geçerek girilir.

Mekkeliler arasında, receb ve ramazan gibi senenin belirli aylarında inzivâya çekilen bazı hanîfler bulunuyordu. Hz. Muhammed’in dedesi

Abdülmuttalib de bunlardan biriydi ve Allah'ın varlığına, ceza ve mükâfat yeri olarak âhiretin mevcudiyetine inanmış, zaman zaman Hira dağındaki mağaraya çekilip kendini ibadete vermişti (İbn Hişâm, I, 50 vd.). Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in de Hira'da belirli bir yeri vardı (a.g.e., I, 246). Hz. Muhammed de muhtemelen otuz beş yaşlarında iken ramazan aylarında dedesinin inzivâya çekildiği Hira'daki mağaraya kapanmaya başladı. Özellikle nübüvvetin ilk müjdeleri olarak kabul edilen sadık rüyalar gördüğü altı ay içerisinde yalnız kalmak istiyor ve bu mağarada tefekküre dalıyordu (bk. Bİ'SET). Dağdan her inişinde evinden önce Kâbe'ye gidip tavafta bulunmayı âdet edinmişti (a.g.e., I, 252); zaman zaman hanımı Hz. Hatice'yi de beraberinde Hira'ya götürüyordu (Taberî, II, 300). Azık olarak yanına çok az miktarda süt, kurutulmuş et veya zeytinyağı ile kuru ekmek alır, bunlar tükenince evinden yenisini tedarik edip tekrar mağaraya dönerdi. Nihayet kırk yaşına basıp olgunluk çağına ulaştığı (Belâzürî, I, 115, 129) 610 yılı Ramazan ayının son on günü içerisindeki -sonradan Allah'ın Kadir adını verdiği (el-Kadr 97/1-5)- bir gece (Hz. Âişe'nin rivayetine göre 27. Pazartesi) sabaha karşı, daha önce hiç karşılaşmadığı Cebrâil vasıtasıyla Alak sûresinin "ikra'" (oku) emriyle başlayan ilk beş âyeti indirildi (Buhârî, "Tefsîr", 96/1, "Bedʾü'l-vaḥy", 3; Müslim, "Îmân", 252; İbn Hişâm, I, 250, 252). Cebrâil ilk defa Hira dağında, bütün ufku kaplamış ve bir taht üzerinde oturmuş halde Resûl-i Ekrem'e gelip aslî sûretinde görünmüş ve onu kuvvetle sıkıp okumasını isteyerek ilk vahyi getirmiştir (Buhârî, "Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 1, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7; Müslim, "Îmân", 257-258; İbn Hişâm, I, 203, 252; ayrıca bk. DİA, II, 333). Bu olay üzerine aşırı bir heyecan ve korkuya kapılan Hz. Muhammed süratle Hira'dan inerek evine gelmiş ve Hz. Hatice'den üstünü örtmesini istemiştir. Daha sonra Hz. Hatice onu Hıristiyanlığı kabul etmiş olan amcası Varaka b. Nevfel'e götürmüş, böylece Hz. Peygamber kendisine gelenin vahiy meleği Cebrâil olduğunu öğrenerek sükûn bulmuştur (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 3; İbn Hişâm, I, 203). Rivayete göre ilk vahyin indirilmesinden önce, hatta Hz. Muhammed henüz çocukken Cebrâil tarafından göğsü yarılıp kalbi yıkanarak (veya genişletilerek) vahiy kabul etmeye uygun hale getirilmiş ve bu olay da yine Hira dağı üzerinde vuku bulmuştur (bk. ŞAKK-ı SADR). Sonradan bu olayın meydana geldiği nokta olarak kabul edilen yerde kubbesi uzaktan görülebilen büyükçe bir mescid yapılmıştır. Mescidin içinde bulunan kayaya Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması esnasında yaslandığı rivayet edilir (Mir'âtü'l-Haremeyn, I/2, s. 1155).

İnşikāku’l-kamer* hadisesinde ayın bir parçası Hira’nın bir tarafında, diğeri öbür tarafında görülmüştü (Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 36). Rivayete göre Hz. Peygamber, bir gün yanında ashaptan bir grup olduğu halde Hira dağının üstüne çıkmış, o sırada dağ sallanınca, “Ey Hira, sakin ol! Zira üzerinde bir nebî, bir sıddîk ya da bir şehidden başkası bulunmamaktadır” (Müsned, V, 346) demiştir; Uhud dağı için de buna benzer bir rivayet nakledilir (a.g.e., III, 112; IV, 274, 275; VI, 17; Müslim, “Zühd”, 73). Hicretten önceki Tâif yolculuğundan dönüşünde Resûl-i Ekrem, Mekke’ye girebilmek için himayesine sığınabileceği bir kimse bulmak amacıyla araştırma yaptırırken Hira mağarasında beklemiş, müşriklerin ileri gelenlerinden olan akrabası Mut‘im b. Adî’nin teklifini kabul ettiğini öğrenince buradan ayrılmıştır (İbn Hişâm, II, 381). Bir defasında yine Hz. Peygamber Hira’da iken Cebrâil gelerek Hz. Hatice’ye hem Cenâb-ı Hakk’ın hem de kendisinin selâmını söylemesini ve cennette ona içinde çalışıp yorulmanın bulunmadığı, inciden oyulmuş sakin bir köşkün verileceğini müjdelemesini istemiştir (Buhârî, “ʿUmre”, 11, “Tevḥîd”, 32; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 69, 71-78; Ezrakī, II, 204).

Resûl-i Ekrem’in bu dağda geçirdiği inzivâ hayatının ve peygamberlik görevinin burada başlamasının hem şahsı, hem de müslümanlar için önemi büyüktür. Mutasavvıflar, onun Nur dağındaki itikâfını Hz. Mûsâ’nın Tûr dağındaki halvetiyle kıyaslayarak hâtıralarını birlikte yaşatmışlar ve dinî hayat açısından inzivâ ve itikâfın önemini vurgulamak için Hz. Peygamber’in Hira mağarasındaki zâhidâne yaşayışını örnek kabul etmişlerdir (bk. HALVET; HALVETHÂNE).

Vaktiyle dağın tepesinde bulunan bir kubbe daha sonra yıkılmış, mağaranın biraz yukarısında Osmanlılar zamanında yaptırılan su sarnıcının kalıntıları ise günümüze ulaşmıştır. Hira dağının etekleri bugün büyük bir yerleşim merkezi halini almıştır. Mekke’den Tâif’e giden ikinci yol da bu dağın önünden geçer.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 112; IV, 274, 275; V, 346; VI, 17; Buhârî, “Tefsîr”, 96/1, “Bedʾü’l-vaḥy”, 3, “Taʿbîrü’r-rüʾyâ”, 1, “Bedʾü’l-ḫalḳ” 7, “ʿUmre”, 11, “Tevḥîd”, 32, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 36; Müslim, “Îmân”, 252, 257-258, “Zühd”, 73, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 69, 71-78; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 50, 51, 53, 203, 236, 246, 249-253, 292; II, 381; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 204; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986, IV, 85-96; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 115-118, 129; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 298-306; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 207, 233-234; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâʾ li-ḳāṣıdi ümmi’l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 665; Tücîbî, Müstefâdü’r-riḥle ve’l-iġtirâb (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus, ts., s. 357-362; Âmirî, Behcetü’l-meḥâfil ve buġyetü’l-emâs̱il, Kahire 1330, I, 57-65; Ayyâşî, Muḳteṭafât min Riḥleti’l-ʿAyyâşî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1984, s. 53-54; Gazzâvî, Mekke el-Mükerreme (nşr. Abdülazîz Sakr el-Gāmidî v.dğr.), Mekke 1405, s. 183; Mir’âtü’l-Haremeyn, I/2, s. 1152, 1154-1159; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, I, 56 vd.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 404, 470, 501, 510; IX, 716; M. Zekâi Konrapa, Peygamberimiz, İstanbul, ts., s. 72-74; Hikmet Tanyu, Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara 1973, s. 15, 16, 24; Köksal, İslâm Tarihi (Mekke), III, 5-17; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 72-78, 134, 142; II, 813, 867; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 273-275; Câbir Hamza Ferec, “Menâbiʿu’n-nûr fî ġārī Ḥirâʾ”, ME, LII (1980), s. 1098-1111; Kāmûsü’l-a‘lâm, X, 1935; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 59; T. H. Weir, “Hirâ”, İA, V/1, s. 536; a.mlf. - [W. Montgomery Watt], “Ḥirāʾ”, EI² (İng.), III, 462; Emin Işık, “Alak Sûresi”, DİA, II, 333; Fuat Günel, “Hira Dağı”, İslâmda İnanç, İbâdet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 280-281.

Fuat Günel

HİRAKL

(bk. HERAKLEİOS).

HÎRE

(الحيرة)

Lahmîler'in başşehri.

Bugün Irak'ın Necef iline bağlı bir kaza merkezi olup Kûfe'nin 5 km. güneyinde ve Kûfe ile Havernak arasında bulunan Kinîdre höyüğünün güneydoğusunda, Fırat nehri kenarında yer alan geniş bir ovada kurulmuştur. Hîre adının kökeni ve anlamı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de bunların çoğu halk etimolojisinden ibarettir; genellikle Ârâmîce-Süryânîce hirtā (ordugâh) kelimesinden geldiği kabul edilmektedir (Ârif Abdülganî, s. 9-11). Arap tarihçilerinin Lahmî Kralı Nu'mân'a nisbetle Hîretü'n-Nu'mân ve Nîşâbur yakınlarındaki Hîre'den ayırmak için Hîretü'l-Kûfe adını verdikleri Hîre'den Süryânî kaynaklarında "Arap şehri" olarak söz edilir. Hîreliler'e Hîrî veya Hârî denilmiştir.

Hîre'nin kuruluşunu Buhtunnasr (m.ö. 605-562) dönemine kadar götüren bazı efsanevî rivayetler bulunmaktadır. Şehir ilk defa 240 yılı civarında, Sâsânîler'in verdiği kral unvanıyla burada bir devlet kuran Lahmîler'in (mülûkü Hîre, menâzire) III-VII. yüzyıllar arasında başşehri ve büyük bir ticaret merkezi olarak tarih sahnesine çıktı. Hîre, IV-VI. yüzyıllarda Lahmîler'in Bizans'a karşı Sâsânîler'in yanında savaşmaları sebebiyle siyasî ve askerî bakımdan önemli roller oynadı ve şöhret kazandı. Lahmî kralları şehri ve civarını birçok kasır ve sarayla süslerken Hind bint Nu'mân gibi kraliyet ailesine mensup hıristiyan prensesler de burada çeşitli manastır ve kiliseler yaptırdılar. Etrafında çok sayıda köy ve yerleşim merkezi bulunan Hîre III. Münzir döneminde (503-554) en şaşaalı günlerini yaşadı. O yıllarda Sâsânîler'i, Bizanslılar'ı ve Arabistan yarımadasını ilgilendiren çeşitli siyasî ve askerî faaliyetlere sahne olan şehir, Mezopotamya'yı bedevî akınlarından koruyan bir kale ve İran ile Arabistan arasındaki transit ticaret için hayatî önem taşıyan bir merkez durumunda idi. Halkın çoğunluğunu, yerli unsurlar yanında ya doğrudan doğruya veya Suriye ile Uman-Hecer-Bahreyn üzerinden gelen ve başlıcaları Tenûh, Lahm, İbâd ve Ahlâf

kabilelerine mensup olan Yemen Arapları teşkil ediyordu; buraya İran, Suriye ve Bizans'tan gelen çeşitli topluluklar da yerleşmişti.

Hîre havası ve sularıyla ün kazanmış, "Hîre'de bir gün bir gece kalmak bütün bir yıl tedavi görmekten iyidir" sözü Araplar arasında yayılmıştı. Fırat'a bağlı kanallarla sulanan çevresindeki topraklarda buğday, arpa, susam, pamuk, şeker kamışı, hurma ve üzüm başta olmak üzere birçok meyve ve sebze yetişiyordu. Lahmî kralları ziraata elverişli bu toprakları bazı Arap kabilelerine iktâ eder ve onlardan yıllık vergi alırlardı; aynı şekilde bazı meraları da yine haraç karşılığında hayvancılıkla geçinen kabile veya kişilere veriyorlardı. Şehir ve çevresinde hayvancılık çok yaygındı; buranın deve ve koyunları yanında özellikle atları meşhurdu. Her yıl kurulan panayıra Suriye, Yemen, Uman, Hicaz, Bahreyn, İran ve Hint'ten mallar gelir, çarşısında yabancı tâcirlerin han ve depoları bulunurdu. Ticaret kervanlarının bir kısmı Güney İran ve Babilonya'dan Hîre'ye doğru, bir kısmı da Aynüttemr üzerinden Dûme vahasına ve oradan da Petra veya Suriye'ye giderdi. Dûmeli tâcirler, ticaret mallarını develerle Suriye sınırına getirirler ve buradan Suriye ürünlerini Dûme yoluyla Hîre'ye naklederlerdi. Günümüzde de bu yolla yapılan ticaret kısmen devam etmektedir. Kureyş'in de Hîre ile ticarî münasebeti vardı. Hakem b. Ebü'l-Âs b. Ümeyye'nin Hîre'den ıtriyat getirip sattığı, Hz. Ömer'in de İslâm öncesinde Hîreli Kâ'b b. Adî ile ortak ticaret yaptığı bilinmektedir. Hîreli ilk müslüman olan Kâ'b, Hz. Ebû Bekir ve Ömer tarafından elçi olarak mukavkısa gönderilmiş ve daha sonra Mısır'ın fethine katılmıştır. İbn Hacer onu Hîreli ilk ve tek sahâbî olarak tanıtır (el-İṣâbe, V, 600-605). Hîre büyük bir ticaret, ziraat ve hayvancılık merkezi olmasının yanında dericilik, kuyumculuk, bakırcılık, demircilik gibi zenaatlarla da tanınıyordu; pamuk ve ketenden elbiseleri, kilimleri, "es-süyûfü'l-hâriyye" diye bilinen kılıçları ve diğer savaş aletleri çok meşhurdu.

Putperestlik, Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik, Maniheizm ve Mazdeizm'in yaygın olduğu Hîre'ye Nestûrî Hıristiyanlığı erken dönemlerden itibaren nüfuz etmeye başlamıştır. Hîre'deki en eski manastır olan Deyr Mār Avdīşo, şehirden 3 mil uzakta idi ve Katolikos Tomarşa zamanında (363-371) inşa edilmişti. 410 yılında Hîre Piskoposu Hosea, Nestûrî kilisesinin resmen teşekkül ettiği Selevkiya'daki konsile iştirak etmiş, Kral I. Nu'mân döneminde (405-418) Aziz Simeon Stylites

Hıristiyanlığı ülkede serbestçe yaymak için izin almıştı. III. Münzir (506-554) hıristiyanlara iyi davranıp faaliyetlerine izin verdi; Nestûrîler'e müsamaha gösterdi ve Manofizit misyonerlere müdahale etmedi. Onun başkanlığında Hîre'de Sâsânî, Bizans ve Güney Arabistan temsilcileri dinî meseleleri halletmek için toplantılar düzenlediler. Hıristiyan olan eşi Hind manastırlar kurmuştu. III. Münzir'in oğlu Amr (554-569) önceleri Hıristiyanlığa cephe almışken daha sonra hıristiyan oldu. Bu dönemde Hıristiyanlık Hîre Arapları arasında hâkim din haline geldi. Hîre Arapları, Sâsânî krallarının tarafını tutan geleneksel ve en eski Nestûrîlik'le bölgeye yeni gelen Ya'kūbîlik arasında bölünmüşlerdi. 580'de tahta geçen Son Lahmî kralı Nu'mân b. Münzir 594'te aile fertleriyle birlikte Nestûrî Hıristiyanlığı'nı kabul etti ve Hîre bu tarihten itibaren Nestûrî piskoposluğunun merkezi haline geldi. Hıristiyanlar için önemli bir ticaret merkezi olan Hîre aynı zamanda Orta Asya'ya giden yolların üzerinde bulunduğundan bir kültür merkeziydi. Nestûrî misyonerleri buradan Bahreyn, Uman ve Basra körfezinin diğer yerlerine yayılıyorlardı.

Hîre coğrafî konumu dolayısıyla eski Bâbil, İran, Arap ve Bizans kültürlerinin kaynaştığı ve muhtemelen Arap yazısının da ilk geliştiği önemli bir merkezdir. Belâzürî, Cehşiyârî ve İbnü'n-Nedîm gibi müellifler Arap yazısının Enbâr'dan Hîre'ye, oradan da Hicaz'a geçtiğine dair çeşitli rivayetler naklederler (İbrâhim Cum'a, s. 11-18). Bu rivayetlerde Enbâr ve Hîre üzerinde ısrarla durulması, yazının buralarda yani Lahmîler'in muhitinde VI. yüzyılın ortalarında bir tekâmül safhası geçirmiş olduğunu gösterir. Nitekim Mekkeliler'e okuma yazma öğrettikleri söylenen Kureyşli Harb b. Ümeyye, kardeşi Süfyân b. Ümeyye, Ebû Kays b. Abdümenâf, Abdullah b. Cüd'ân ve Bişr b. Abdülmelik gibi şahıslar, Hîreliler'in "hattü'l-cezm" dedikleri bu ilk Arap yazısını Hîre'de öğrenmişlerdir. Mekkeliler arasında "hattü'l-Hîrî" diye anılan bu yazı Kûfe'nin kurulmasından (17/638) sonra burada geliştirilen ve "Kûfî" adı verilen yazının da aslıdır. Hîreliler Arapça'nın yanında Süryânîce, Nabatîce, Pehlevîce, Rumca ve İbrânîce'yi de kullanıyor, gerektiğinde tercümanlık da yapıyorlardı. Lahmî kralları edip ve şairleri himaye ederlerdi. Bundan dolayı yarımadanın Abîd b. Ebras, Tarafe b. Abd ve Nâbiga ez-Zübyânî gibi meşhur şairleri Hîre'ye gelmiş ve sarayda büyük ilgi görmüşlerdir. Bu da Arap şiirinin gelişmesine vesile olmuştur. İslâm öncesi dönemin meşhur şairi hıristiyan Adî b. Zeyd burada yetişmiş ve şehrin sosyokültürel

durumunu yansıtan, kilise ve manastırlarının yanında meyhâne ve eğlence yerlerinden de bahseden şiirler yazmıştır. Hîre'de tıp, eczacılık ve felsefenin geliştiği, kilise ve manastırlarda bulunan kütüphanelerin yanında bazı hıristiyan din adamlarının da bu hususta önemli rol oynadıkları bilinmektedir. Ebû Huneyn İshak Hîre'de eczacılık yapmış (Kemâl es-Sâmerrâî, I, 259), Nadr b. Hâris de muhtemelen burada tıp tahsil etmiştir.

VI. yüzyılda Gassânîler tarafından iki defa ele geçirilip tahrip edilmiş olmasına rağmen önemini koruyan Hîre, Lahmîler'in son kralı III. Nu'mân b. Münzir'in 602'de ölümü üzerine şehrin Sâsânî yönetimine geçmesiyle çökmeye başladı. 12 (633) yılında Ulleys'i fetheden Hâlid b. Velîd, ordusunu surların dışında karşılayan Âzâdbih kumandasındaki Sâsânî kuvvetlerini yenerek şehri kuşattı. Sâsânî İmparatoru III. Yezdicerd'den yardım gelmeyeceğini anlayan halk, Hâlid b. Velîd'in huzuruna çıkan Abdülmesîh adlı bir papazla Sâsânîler'in Hîre valisi İyâs b. Kabîsa et-Tâî'nin 60.000 dirhem yıllık müşterek cizye üzerinde mutâbık kalmaları üzerine teslim oldu. Yapılan antlaşmada kendilerine can ve mal güvencesi verildi, dinlerini rahatça yaşayabilecekleri hususu karara bağlandı. Hâlid b. Velîd, Hîre'den alınan bir taylasanla 1000 dirhemi Halife Hz. Ebû Bekir'e gönderdi; halife de bunları Hz. Hüseyin'e hediye etti.

Hz. Ömer Hîre yakınında Kûfe şehrini kurunca halkın büyük bir kısmı ve özellikle müslümanlar oraya göç ettiler. Hz. Ali'nin 657 yılında Kûfe'yi başşehir yaptığı sırada Hîre bir yerleşim merkezi olarak yine önemini korudu. Ancak Kûfe geliştikçe halkın göçü devam etti ve şehir çok tenhalaştı. İlk Abbâsî halifelerinin bir kısmı buradaki Lahmî saraylarını, özellikle Havernak'ı av köşkü olarak kullandılar. Hârûnürreşîd bazı binalar yaptırıp bir müddet burada oturduysa da Kûfeliler'in memnuniyetsizliği üzerine şehri terketti. Halife Mu'tazıd-Billâh zamanında (892-902) Hîre ıssız bir harabe halindeydi (Mes'ûdî, I, 104; İstahrî, s. 82). Kûfe'deki büyük caminin inşaatı sırasında kullanılan bazı malzemelerin Lahmî köşklerinin kalıntılarından alındığı ve bunların parasının yöre halkının cizyelerinden düşüldüğü rivayet edilir (Belâzürî, s. 410).

1915 yılında Hîre'yi ziyaret eden şarkiyatçı A. Musil gözlemlerini ayrıntılı biçimde yazmış ve başta Havernak Sarayı olmak üzere birçok tarihî yapıyı

tanıtmıştır. 1931’de Oxford Üniversitesi adına yapılan kazılarda da kilise, saray, ev, eşya kalıntıları ile Abbâsî dönemi Kûfe valisi

İshak adına 163’te (779-80) basılan sikkeler bulunmuştur. İbnü’n-Nedîm, Hîre tarihi ve oradaki kiliselerle İbâz kabilesinin nesebi hakkında İbnü’l-Kelbî’nin Kitâbü’l-Ḥîre ve tesmiyetü’l-biyeʿ ve’d-diyârât ve nesebü’l-ʿİbâdiyyîn adıyla bir eser yazdığını kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 347-360, 403-404, 409-410, 690-691; İbnü’l-Fakīh, Kitâbü’l-Büldân, s. 30; Yaʻkūbî, Târîḫ, Necef 1964, III, 8-9; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 316, 320, 558-559, 566-567, 609-628; II, 43, 65; III, 343-347, 353-373, 492-495; IV, 43-46; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, s. 1, 5; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab, Kahire 1954, s. 159; Mesʻûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 104-105; II, 28; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 82; Ebû Ali el-Kālî, Ẕeylü’l-Emâlî, Bulak 1324, s. 188; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1955, II, 35, 46; IX, 318; XVI, 195; Hamza el-İsfahânî, Târîḫu sinî mülûki’l-arż ve’l-enbiyâʾ, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti’l-Hayât), s. 74-88; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 215; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 7-8, 109; Şâbüştî, ed-Diyârât (nşr. C. Avvâd), Bağdad 1951, s. 15, 152, 215-241; Bekrî, Muʿcem, II, 479; Semʻânî, el-Ensâb, VIII, 326; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 328-331; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), V, 600-605; G. Rothstein, Die Dynastie der Lakhmiden in al-Ḥīra, Berlin 1899, s. 12-40; O’Leary, Arabia Before Muhammad, Beyrut 1912, s. 131; A. Musil, Arabia Deserta, New York 1927, s. 500, 504, 509, 520, 522-523, 538, 543, 553 vd.; a.mlf., The Middle Euphrates, New York 1927, s. 102-106, 283-314; A. Christensen, Îrân fî ʿahdi’s-Sâsâniyyîn (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Kahire 1957, s. 2; F. Altheim, Geschichte der Hunnen, Berlin 1959, I, 130; Sâlih Ahmed el-Ali, Muḥâḍara fî târîḫi’l-ʿArab, Bağdad 1960, s. 74-81; a.mlf., “Mıntıḳatü’l-Ḥîre”, Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, V, Bağdad 1962, s. 17-44; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 155-314; J. S. Trimingham, Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times, London 1979, s. 188-202; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣar

târîẖi't-tıbbi'l-ʿArabî, Bağdad 1404/1984, I, 259-261; M. Beyyûmî Mehrân, Târîẖu'l-ʿArabi'l-ḳadîm, İskenderiye 1988, s. 577-580; E. Rabbath, L'Orient Chrétien à la veille de l'Islam, Beyrouth 1989, s. 154-159; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 126-129; a.mlf., Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1990, s. 335-342; Nihad M. Çetin, "İslâm Hat San'atının Doğuşu", İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 13-32; Münzir Abdülkerîm el-Bekr, Dirâsât fî târîẖi'l-ʿArab ḳable'l-İslâm, Basra 1993, I, 425-430; Ârif Abdülganî, Târîẖu'l-Ḥîre fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Dımaşk 1414/1993; İbrâhim Cumʻa, Ḳıṣṣatü'l-kitâbeti'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 11-18; Henri Lammens, "el-Bâdiye ve'l-Ḥîre fî ʿahdi Benî Ümeyye", el-Meşriḳ, XI, Beyrut 1908, s. 765-773; Yûsuf Ganîme, "el-ʿİlm fi'l-Ḥîre", a.e., XXX (1932), s. 575-585, 737-743, 822-830; D. Talbot Rice, "The Oxford Excavations at Ḥīra", AI, I/1 (1934), s. 51-73; Irfan Shahīd, "Byzantino-Arabica: The Conference of Ramla A.D. 524", JNES, XXIII/2 (1964), s. 115-131; a.mlf. - A. F. L. Beeston, "al-Ḥīra", EI² (İng.), III, 462-463; M. J. Kister, "Al-Ḥīra", Arabica, XV, Leiden 1968, s. 143-169; Fr. Buhll, "Hîre", İA, V/1, s. 536-537.

Hüseyin Ali ed-Dakūkī

HÎRELİLER

(bk. LAHMÎLER).

HÎRÎ

(الحيري)

Ebû Abdirrahmân (Ebû Abdillâh) İsmâîl b. Ahmed b. Abdillâh ed-Darîr el-Hîrî (ö. 430/1039'dan sonra)

Tefsir ve hadis âlimi.

Receb 361'de (Mayıs 972) Nîşâbur'un Hîre mahallesinde doğdu. Nîşâbur'da İbn Habîb en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Ali el-Mâsercisî, Ebû Tâhir Muhammed b. Fazl b. Huzeyme, Ebü'l-Hasan Ahmed b. İbrâhim el-Abdevî, Hasan b. Ahmed el-Mahledî gibi âlimlerden istifade ettikten sonra dönemin pek çok ilim merkezine seyahatlerde bulundu ve Zâhir b. Ahmed es-Serahsî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin el-Mervezî el-Haddâdî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ebû Nuaym Abdülmelik b. Hasan el-İsferâyînî gibi âlimlerden başta hadis olmak üzere tefsir, Şâfiî fıkhı ve diğer ilimlerle ilgili dersler aldı; Bağdat'ta Ebü'l-Heysem Muhammed b. Mekkî el-Küşmîhenî'den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi dinledi.

423 (1032) yılında hac maksadıyla çıktığı yolculuk esnasında Bağdat'a uğrayan Hîrî hocalarından aldığı hadisleri burada rivayet etti. Hatîb el-Bağdâdî onun Bağdat'ta rivayet ettiği hadisleri yazdıklarını söyler. Hac yolculuğuna Mekke'de mücâvir olmak niyetiyle çıktığından aralarında Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin de bulunduğu bir deve yükü kitabı yanına aldığı kaydedilir. Ancak o yıl yol güvenliği olmadığı için hac kafilesi Nîşâbur'a dönmek zorunda kaldı. Dönüşünden birkaç gün önce Hatîb el-Bağdâdî Hîrî'den, onun Ebü'l-Heysem el-Küşmîhenî - Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî - İmam Buhârî kanalıyla aldığı Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin tamamını üç oturumda okumuştur (Târîḫu Baġdâd, VI, 314). Kaynaklar, Hîrî'nin talebelerinden Hatîb el-Bağdâdî'nin yanında Mes'ûd b. Nâsır es-Siczî'nin ismini de zikreder.

Bazı kaynaklar Hîrî'nin 430 (1039), bazıları da 431 (1040) yılında vefat ettiğini kaydeder. Hatîb el-Bağdâdî ve Abdülgāfir b. İsmâil el-Fârisî ise

Hîrî’nin talebesi Mes‘ûd b. Nâsır’dan naklen onun 430 yılından biraz sonra öldüğünü belirtirler (a.g.e., VI, 314). İbnü’s-Salâh’ın Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye’sinde (I, 423) Hîrî’nin vefat yeri Nîşâbur olarak verilmekle birlikte Mes‘ûd b. Nâsır’dan naklen Tüster’de öldüğü de kaydedilmiştir ki bu yanlışlık, Mes‘ûd b. Nâsır’ın ifadesinde geçen “biraz sonra” anlamındaki “bi-yesîr” (بيسر) kelimesinin “bi-Tüster” (بتستر) şeklinde okunması sonucu ortaya çıkmış olmalıdır.

Eserleri. 1. el-Kifâye (fi’t-tefsîr). Hîrî’nin en meşhur eseri olup Kifâyetü’t-tefsîr adıyla da anılır. Rivayet ve dirayet metotlarının birlikte kullanıldığı eserde bir sûrenin tefsirine geçilmeden önce onun Mekkî veya Medenî oluşuna işaret edilmiş, âyet, kelime ve harf sayısı, varsa sûrenin diğer isimleri verilmiştir. Tefsirin dikkati çeken yönlerinden biri de her sûrenin başındaki besmelenin o sûrenin muhtevasına uygun biçimde açıklanmasıdır. Selef’ten yapılan nakillerde genellikle rivayet senedi verilmemiş, ilk râvi ile yetinilmiştir. Eserde âyetlerin nüzûl sebeplerinin kaydedilmesine özel bir önem verilmiş, mübhemâtü’l-Kur’ân ve kıraat vecihleri üzerinde durulmuş, kelâma dair meselelerde genellikle Eş‘arîler desteklenmiş, ehl-i bid‘at fırkalarının görüşleri reddedilmiş, fıkhî konularda daha çok Şâfiî mezhebinin görüşleri tercih edilmiştir. Orijinal yorumların yer aldığı tefsirde sade bir dil kullanılmıştır. el-Kifâye’nin bir nüshası iki cilt halinde Köprülü Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 145-146). Ayrıca İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (AY, nr. 1787) Sâd sûresinin 21. âyetinden, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi’nde (nr. 2318, vr. 134a-180a) İnsân sûresinin 8. âyetinden, Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 81) Nebe’ sûresinin başından Kur’an’ın sonuna kadar olan kısmı ihtiva eden nüshaları mevcuttur (diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 729; el-Fihrisü’ş-şâmil, I, 167-168; a.e.: maḫṭûṭâtü’t-tefsîr ve ʿulûmuhû: fehâris, s. 94). 2. Vücûhü’l-Ḳurʾân. Eser, Muhammed Abdüssettâr (University of Cambridge, 1975) ve Necef İrşâd Ureşî’nin (el-Külliyyetü’z-Zeytûniyye li’ş-şerîa ve usûli’d-dîn, Tunus 1983) doktora, Fazlurrahman Abdülalîm el-Efgānî’nin yüksek lisans (Câmiatü Ümmi’l-kurâ Külliyyetü’ş-şerîa, Mekke 1404/1984) çalışmalarıyla neşre hazırlanmıştır. 3. Esmâʾü men nezele fîhimü’l-Ḳurʾân. Süyûtî (el-İtḳān, I, 20) ve Kâtib Çelebi (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 89) Hîrî’nin bu isimde bir eserinin bulunduğunu belirtmektedirler. Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı

(Şehid Ali Paşa, nr. 2840) Esâmi'lleẕîne nezele fîhimü'l-Ḳur˒ânü'l-ḥakîm adlı eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapan

Fethi Güngör (İsmâil ed-Darîr ve Esmâ'ü men nezele fîhimü'l-Kur'ân, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990), Süyûtî ve Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgilerin yanında Hîrî'nin el-Kifâye'siyle de karşılaştırmak suretiyle bu eserin Hîrî'ye ait olduğu sonucuna varmıştır (s. 14-16). Eserin mukaddimesinde müellif bu kitabın on beşinci eseri olduğunu belirtmiş, hâmişinde de on beş eserinin isimleri kaydedilmiştir ki bunlardan bazıları şunlardır: ˓Unvânü't-tefsîr, Teẕkiretü'l-vâ˓iẓîn, Tenbîhü'l-vâ˓iẓîn, Kitâbü't-Tenzîl, Târîḫu'l-müverriḫ, Tilke ˓adedü'l-ây, ˓İlelü ḳırâ˒ati Ebî ˓Amr, Ḳırâ˒atü ˓Âṣım.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 313-314; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 43; Sem'ânî, el-Ensâb, IV, 289; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XV, 274; Yâkūt, Mu˓cemü'l-büldân, II, 328-331; V, 331-333; a.mlf., Mu˓cemü'l-üdebâ˒, VI, 128-129; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş., s. 173-174; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ˒i'ş-Şâfi˓iyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 422-423; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zeki Bek), Kahire 1329/1911, s. 119; a.mlf., el-Vâfî, IX, 84; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-ma˓rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 202-203; Zehebî, A˓lâmü'n-nübelâ˒, XVII, 539-540; a.mlf., el-Müştebih, I, 185; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1097; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 365-366; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfi˓iyye, II, 150; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 47; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), I, 20; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, Tahran 1960, s. 7; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 104-105; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-füḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, I, vr. 49b; a.mlf., Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 89, 442; II, 1498; Brockelmann, GAL Suppl., I, 729; Karatay, Arapça Yazmalar, I, 148; Hediyyetü'l-˓ârifîn, I, 209-210; M. Âsaf Fikret, Fihristi Elifbâ˒î Kütüb-i Ḫaṭṭî Kütübḫâne-i Merkezi Âsitâne-i Ḳuds-i Rażavî, Meşhed 1367

hş., s. 466; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 87; el-Fihrisü'ş-şâmil: maḫṭûṭâtü't-tefsîr, Amman 1987, I, 167-168; a.e.: maḫṭûṭâtü't-tefsîr ve ʿulûmuhû: fehâris, Amman 1409/1989, s. 94; Fethi Güngör, İsmâil ed-Darîr ve Esmâ'ü men nezele fîhimü'l-Kur'ân (yüksek lisans, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 1-20; Muhammed Abdus Sattar, "Al-Hīrī's Kifāyat Al-Tafsīr", IS, XVI/2 (1977), s. 117-130.

İbrahim Görener

HİS

(bk. DUYU).

HİSÂB

(bk. HESAP).

HİSÂFÎ

(الحصافي)

Haseneyn b. Hüseyn b. Haseneyn el-Hisâfî (1848-1910)

Şâzeliyye'nin Mısır'daki bir kolu olan Hisâfiyye'nin kurucusu.

Mısır'ın Kalyûbiye vilâyetine bağlı Hisâfe köyünde doğdu. İlk tahsilini köyünde tamamlayıp Kur'an'ı ezberledikten sonra Kahire'ye gitti ve Ezher'de öğrenim gördü. 1872 yılında hac için gittiği Mekke'de Şâzeliyye şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Fâsî'ye intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp icâzet aldı. Mısır'a döndüğünde Şarkiye vilâyetine bağlı Zekāzîk şehri ve çevresinde irşad faaliyetlerine başladı. Ayrıca Ticâniyye ve Halvetiyye gibi diğer tarikatlardan da icâzet alan Hisâfî kısa zamanda bölgede çok sayıda mürid edindi. Ancak bu faaliyetleri mahallî idareciler tarafından engellenmeye çalışıldı. 1884 yılı başlarında nakîbü'l-eşraf Abdülbâkī el-Bekrî, Hisâfî'ye mensup dervişlerin mevlid törenlerine katılmalarını ve camilerde zikir yapmalarını yasakladı. Bölge valisi de bu yönde bir karar aldı. Hisâfî ve halifelerinin müridlerin yoğun olarak yaşadığı köylere girmelerinin yasaklanması istendi. Şarkiye valisinin kısa bir müddet sonra Hisâfî ve mensuplarına uygulanan yasakları kaldırmasına rağmen Abdülbâkī el-Bekrî ve taraftarları Hisâfî'ye karşı çıkmaya devam ettiler. Bunun üzerine Hisâfî durumu Mısır Hidivi Tevfik Paşa'ya bildirdi. Hidivin meseleyi havale ettiği Mısır müftüsü ve Ezher şeyhi Muhammed Mehdî el-Abbâsî tarafların anlaşmasını sağladı; Hisâfî ve mensupları üzerinde herhangi bir otoritenin baskı kurmasını önleyen bir bildiri yayımlandı. Bundan sonra Hisâfî irşad faaliyetlerini bir tarikat kurucusu hüviyetiyle sürdürdü. 1910 yılında ölümü üzerine tarikat oğlu ve halifesi Muhammed Abdülvehhâb (ö. 1949) tarafından devam ettirildi. Demenhûr'da defnedilen Hisâfî'nin türbesi bugün bir ziyaret yeridir.

es-Sebîlü'l-vâḍıḥ (Kahire 1951), el-Beşâʾir ve'l-ebṣâr ve Şerḥu'l-aḥzâbi'ş-Şâẕelî adlı üç eseri bulunan Hisâfî kelâm ilmiyle de meşgul olmuştur (Zekî M. Mücâhid, II, 558). Müridlerinden Ali el-Caʿferâvî, onun hayatı,

menkıbeleri ve tasavvufî görüşleri hakkında el-Menhelü'ṣ-ṣâfî fî menâḳıbi's-Seyyid Ḥaseneyn el-Ḥiṣâfî adlı bir eser yazmıştır (Kahire 1330). Hisâfî'nin Mahmûdiye şehrindeki halifesi Ahmed Sükkerî'nin İslâm ahlâkını yaymak ve şehirdeki hıristiyan misyonerlerin faaliyetlerine engel olmak amacıyla kurduğu el-Cem'iyyetü'l-Hisâfiyyetü'l-hayriyye daha sonra İhvân-ı Müslimîn teşkilâtının nüvesini teşkil etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Bennâ, Müẕekkirâtü'd-daʿve ve'd-dâʿiyye, Kahire 1939, s. 10-16; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 304; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 251; F. De Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions in 19th Century Egypt, Leiden 1978, s. 101-103, 107-108; a.mlf., "al-Ḥiṣāfī", EI² Suppl. (İng.), s. 371; M. Ahmed Dernîka, eṭ-Ṭarîḳatü'ş-Şâẕeliyye ve aʿlâmühâ, Beyrut 1410/1990, s. 98-99; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarḳıyye, Beyrut 1994, II, 557-558; Muhyiddin et-Tu'mî, Ṭabaḳātü'ş-Şâẕeliyyeti'l-kübrâ, Beyrut 1416/1996, s. 144; Ernst Bannerth, "Aspects Humains de la Shadhiliyya en Egypte", MIDEO, XI (1972), s. 240.

Rıza Kurtuluş

HİSÂLÎ ABDURRAHMAN ÇELEBİ

(ö. 1087/1676)

Fıkıh ve dil âlimi.

Kara Dâvudzâde Süleyman Çelebi'nin oğlu olup Hisâlî mahlası ile tanınmıştır. Saruhânî nisbesinden hareketle Saruhan vilâyetinden olduğu söylenebilir. Kazasker Kadri Efendi ile sıhrî akrabalığı vardı. Bir müddet Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'ye mülâzemet yaptıktan sonra Hoca Tursun (Receb 1054 / Eylül 1644) ve Silivri Pîrî Mehmed Paşa (Şâban 1061 / Ağustos 1651) medreselerinde müderris olarak görevlendirildi. Ramazan 1063'te (Ağustos 1653) bir üst dereceye (dâhil) terfi ettikten sonra Şeyhülislâm Ahîzâde Hüseyin Efendi Medresesi (Fatih'teki Çukur Medrese, Receb 1067 / Nisan 1657) ve Edirnekapı Mihrimah Sultan Medresesi (Receb 1068 / Nisan 1658) müderrisliklerine tayin edildi. Bu eğitim tecrübesinin ardından Kayseri (Muharrem 1069 *Ekim 1658-Safer 1070* Kasım 1659) ve Sakız'da (Ramazan 1075 / Nisan 1665-Şevval 1077 / Nisan 1667) kadı olarak görev yaptı. Bu arada kendisine arpalık olarak verilen Sapanca kazası Hayrabolu'yla değiştirildi (Şâban 1085 / Kasım 1674). Eyüp kadılığına tayin edilince (Zilkade 1086 / Ocak 1676) ikinci arpalığı da geri alındı. Cemâziyelevvel 1087'de (Temmuz 1676) Bursa'da vefat eden Hisâlî, dedelerinin burada yaptırdığı caminin hazîresine defnedildi.

Eserleri. 1. Beyyine leha'r-rüchân ʿinde teʿârużi'l-burhân (Tercîḥu'l-beyyinât, Teʿâružü'l-beyyinât). Yargı hukukuna dair Arapça bir risâle olup bir davanın ispatı için mahkemeye sunulan karşıt deliller arasında tercihe şayan olanları açıklar. Kadılar için önemli bir kaynak olan eser, muteber Hanefî kitaplarından derlenerek fıkıh konularına göre tasnif edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Şehid Ali Paşa, nr. 1048/2, vr. 170-173) 1078 (1668) istinsah tarihli nüsha muhtemelen müellif hattıyla yazılmıştır. Eser, Gānim el-Bağdâdî'nin Melceʾü'l-ḳuḍât ʿinde teʿâružiʾl-beyyinât, Mahmûd Hamza ed-Dımaşkī'nin eṭ-Ṭarîḳatü'l-vâżıḥa ilâ beyyineti'r-râciḥa ve müellifi bilinmeyen Risâle fî men yecib ḥużûruh mâ

ʿada’l-ḫaṣmeyn adlı kitaplarla birlikte basılmıştır (nşr. Sâlih er-Râvî - Muhammed Saîd er-Râvî, Bağdat 1344/1925). 2. el-ʿAṭâʾ fî şerḥi’l-Mülteḳā. İbrâhim el-Halebî’nin Hanefî fıkhına dair Mülteḳa’l-ebḥur adlı eserinin şerhi olup pek çok nüshası vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Reşid Paşa, nr. 221; Hacı Beşir Ağa, nr. 266; Şehid Ali Paşa, nr. 846). 3. Mecmûʿa fıḳhiyye (Fetâvâ Ḫiṣâlî). Hanefî fıkhının muteber kaynaklarından derlenmiş meseleleri ihtiva eden bir fetva koleksiyonudur. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan nüshasının (Hacı Mahmud Efendi, nr. 957/1) sonuna eklenen çizelgede müellifin faydalandığı doksan dört eserin adı kaydedilmektedir. 4. el-Evzânü’l-Arabiyye. Kelimelerin son harflerine göre alfabetik olarak düzenlenmiş Arapça-Türkçe bir sözlüktür. Müellif, eserini Arapça vezinleri esas alarak düzenlediği için ona bu ismi verdiğini belirtmektedir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı nüshası (Fâtih, nr. 5164) 1085 (1674) yılında istinsah edilmiştir. 5. Lugat-i Deşîşe Muhtasarı. Amasyalı Mehmed Efendi’nin Lugat-i Deşîşe olarak da bilinen Tuhfetü’s-seniyye ilâ hazreti’l-Hasaniyye adlı Farsça-Türkçe sözlüğünün muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1165). Müellif, asıl metinde yer alan örnek (şâhid) beyitleri muhtasarına almadığını ve dört aylık bir çalışmadan sonra eserini 1080 (1669) yılında tamamladığını kaydetmektedir. Kaynaklarda Dîvân-ı Hisâlî adıyla geçen Türkçe bir divan bazı müelliflerce Abdurrahman Hisâlî’ye nisbet edilmekteyse de eserin Peşteli Hisâlî’ye (ö. 1072/1662) ait olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Hisâlî, Beyyine leha’r-rüchân ʿinde teʿârużi’l-burhân, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1048/2, vr. 170-173; Sicill-i Osmânî, III, 315; Osmanlı Müellifleri, I, 295-296; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 426; Brockelmann, GAL Suppl., II, 948, 973; Îżâḥu’l-meknûn, I, 281, 500; II, 101; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 550; A. S. Fulton - M. Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London 1959, s. 68, 448; Abdülcebbâr Abdurrahman, Fihristü’l-maṭbûʿati’l-ʿIrâḳıyye: 1856-1972, Basra 1978, I, 191; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 278; “Hisâlî Abdurrahman Çelebi”, TDEA, IV, 242.

Cengiz Kallek

HİSAR

(bk. KALE).

HİSAR

(حصار)

Türk mûsikisinde bir perde ve makamın adı.

Hisar Perdesi. Türk mûsikisi sistemi içinde tiz sekizlinin yedinci perdesi olan sesin adıdır. Nevâ perdesine bir küçük mücenneb diyezi veya hüseynî perdesine bir bakıye bemolü getirilmesiyle oluşturulmuştur. Ayrıca acem perdesine bir büyük mücenneb bemolü konularak elde edilen ses de yine hisar perdesidir.

Orta sekizlide kaba hisar, en tiz sekizlide ise tiz hisar adını alır. Bu perde gerek klasik, gerekse Abdülbâki Nâsır Dede'nin ebced nota sistemlerinde "ك", Kantemiroğlu notasında "ح" harfleriyle gösterilmiş, Hamparsum notasında ise hem nîm-hisar hem de hisar perdelerini ifade etmek üzere (y) şekli kullanılmıştır.

Hisar Makamı. Dizisi, hüseynî perdesi üzerindeki inici zirgüleli hicaz dizisinin bir kısmı ile yerinde hüseynî veya acemli hüseynî dizilerinin birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir. Ancak acemli hüseynî dizisi daha çok kullanılmıştır.

Hisar makamının donanımı çeşitli şekillerde yazılmıştır. Bunlardan biri, hüseynî üzerindeki zirgüleli hicaz dizisinin esas alınması ve ârızalarının donanıma yazılıp hüseynî dizisindeki işaretlerin eser içerisinde gösterilmesi, diğeri ise hüseynî dizisinin esas alınarak ârızalarının donanıma yazılması ve giriş seyrindeki zirgüleli hicaz dizisinin işaretlerinin eser içinde belirtilmesi şeklindedir. Fakat bunlardan en doğrusu ikinci şekildir. Zira hisar makamının oluşumunda zirgüleli hicaz dizisindeki bütün sesler kullanılmazken hüseynî makamı dizisinin tamamı kullanılır ve seyir esnasında hüseynî dizisine daha çok yer verilir. Bu sebeple nota yazımında hisar makamının donanımına si için koma bemolü (segâh) yazılıp gerekli diğer değişiklikler eser içerisinde gösterilir. Hüseynî dizisindeki fa diyez (eviç) perdesinin hisar makamı donanımına yazılmamasının sebebi ise bu

makamda hüseynî dizisinin daha çok acemli hüseynî dizisi olarak kullanılmasıdır.

İnici-çıkıcı bir seyir takip eden hisar makamının yedeni rast, durağı dügâh perdesidir. Makamın güçlüsü hüseynî perdesi olup burada nîm-hisar perdesi yeden olarak kullanılmak suretiyle zirgüleli hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır.

Yukarıda makamın dizisi anlatılırken yer verilen, "hüseynî üzerindeki zirgüleli hicaz dizisinin bir kısmı" ifadesi, dizinin bütün seslerinin kullanılmasında bir sakınca yoksa da uygulamada bu dizinin tiz çârgâha kadar olan kısmının tercih edilmesinden doğmuştur. Bundan dolayı hisar makamının asıl asma karar perdeleri hüseynî makamı gibi olup hüseynî dizisine geçildikten sonra kullanılır. Bunlar da hüseynî perdesinde uşşak ve kürdî, nevâda rast ve bûselik, çârgâhta çârgâh ve pençgâh (birincisi daha çok kullanılır), segâhta segâh ve ferahnâk, rast perdesinde de rast çeşnili asma kararlardır. Ancak hisar makamında segâh perdesini tam segâh olarak basmaya ve uşşak makamındaki gibi pestleştirmemeye dikkat edilmelidir. Hisar makamı, yapısı gereği esasen geniş bir seyir alanına sahip olduğundan ayrıca genişletilmemiştir.

Makamın seyrine güçlü perdesi olan hüseynî civarından başlanır. Hüseynîdeki zirgüleli hicaz dizisinde dik acem ve nîm-şehnaz perdeleri iyice belirtilerek en çok tiz çârgâh perdesine kadar çıkılmak suretiyle dolaşılır ve hüseynî perdesinde zirgüleli hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Bundan sonra yerindeki hüseynî dizisine geçilir. Bunun için nîm-şehnaz ve dik acem perdeleri yerlerini, gerdâniye ve acem yahut eviç perdelerine bırakır. Bu dizide de yukarıda sözü edilen asma kararlar ve özellikler gösterilerek gezindikten sonra dügâh perdesinde hüseynî dizisi ve beşlisiyle tam karar yapılır.

Hisar makamındaki bazı eserlerde, hüseynîdeki zirgüleli hicaz dizisinde gezinilip hüseynîde zirgüleli yarım karar yapıldıktan sonra hüseynîde uşşak veya kürdî çeşnileri gösterilmeden hemen yerindeki hüseynî beşlisine geçilerek karar verildiği görülmektedir. Geçki bakımından oldukça zayıf olan bu gibi eserlerde makamın da eksik kaldığı müşahede edilir. Ancak böyle bir durum, eserin ve formun çok kısa olması halinde başvurulacak bir

yol gibi görünmektedir.

Hisar makamına örnek olarak Itrî'nin çenber usulünde, "Câm la'lindir senin âyîne rûy-i enverin" mısraı ile başlayan bestesiyle, "Dil-i pür ıztırâbım mevce-i seylâbdır sensiz" mısraı ile başlayan ağır semâisi, Çiroz Mehmed Ağa'nın zencir usulünde, "Gubâr-ı hâk-i pâyin çeşmime kühl-i cevâhirdir" mısraı ile başlayan bestesi, Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin, "Havâ güzel yine gülşende gösteriş günüdür" mısraı ile başlayan nakış yürük semâisiyle evsat usulünde, "Ey risâlet bûstânında hırâmân servkad" mısraı ile başlayan ilâhisi verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikî, I, 146-147; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 6a-7a, 13b, 15b, 20b; Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 31; Ezgi, Türk Musikisi, I, 149-150; IV, 237-238; Özkan, TMNU, s. 323-327; Arel, Türk Musikisi, s. 235-237.

İsmail Hakkı Özkan

HİSAR

1950-1980 yılları arasında Ankara'da yayımlanan aylık fikir ve sanat dergisi.

16 Mart 1950 tarihinde çıkmaya başlayan derginin Ocak 1957'de yayımına ara verilmiş, 1964 yılı başında yeniden çıkmaya başlayıp 1980 yılı sonuna kadar devam etmiştir. Kurucuları arasında Mûnis Faik Ozansoy, İlhan Geçer, Mehmet Çınarlı, Gültekin Sâmanoğlu, Mustafa Necati Karaer, Yahya Benekay, Fikret Sezgin, Hasan İzzet Arolat ve Osman Fehmi Özçelik bulunmakla beraber yönetimi Mehmet Çınarlı'nın üzerinde kalmış ve dergi fiilen onun tarafından çıkarılmıştır.

Hisar'ın ilk sayılarında derginin çıkış amacını ortaya koyan herhangi bir açıklamaya rastlanmaz. Yıllar sonra bir radyo programı vesilesiyle yaptıkları konuşmada kurucular, kendilerini bir araya getirip dergi çıkarmaya yönelten şu ilkeleri açıklamışlardır: 1. Sanat bağımsız olmalı, yazar kalemini herhangi bir ideolojinin emrine vermemelidir. Sanatçı çevresiyle, içinde yaşadığı toplumun dertleri ve meseleleriyle ilgilenirken peşin hükümlere ve belli kalıplara bağlı kalmamalı, serbest olarak hareket etmelidir. 2. Sanat eseri millî bir karakter taşımalı, bir milletin edebiyatı o milletin ruhunu, mizacını ve özelliklerini yansıtmalıdır. 3. Sanatta yenilik eskiyle bütün bağları koparıp soysuzlaşmak demek değildir; sanatçı eskiyi tekrar etmemeli, fakat eskiden güç ve destek almalıdır. 4. Edebiyatın dili halkın konuştuğu yaşayan Türkçe'dir. Türk dilinin özleşmesine ve sadeleşmesine çalışılmalı, fakat Türkçeleşmiş, halka mal olmuş kelimeler dilden atılmamalı, dil ırkçılığı yapılmamalıdır (Hisar, sy. 38-39 [Şubat-Mart 1967]). Zamanla "Hisarcılar" adıyla anılan dergi mensupları, gerek açıkladıkları bu ilkeler gerekse dergide yayımladıkları yazı ve şiirlerle o yıllarda edebiyata büyük ölçüde hâkim olan sol ideolojiye, Batı kopyacılığına, geçmişe ait değerleri kabul etmeyen yıkıcılığa, sanatın alelâde politikaya bulaşmasına, dilde tasfiyecilik ve uydurmacılığa karşı çıkmışlardır.

Ülkenin sosyal meseleleriyle ilgili makaleler bulunmakla beraber dergide siyasî denilebilecek yazılara yer verilmemiş, hatta kurucularının siyaset, sanat ve edebiyat görüşleri doğrultusunda herhangi bir polemiğe de girilmemiştir. Genel olarak her konuda ılımlı bir yol tuttuğu söylenebilecek olan derginin ikinci yayımlanma devresinin ilk sayısında Mehmet Çınarlı bir başyazıyla, sanatı herhangi bir siyasî ideolojinin aleti olmaktan kurtarmayı hedef edindiklerini ifade etmiştir (“Yeniden Çıkarken”, Hisar, sy. 76 [Ocak 1975], s. 3). Özellikle Mehmet Kaplan ve Cemil Meriç’in yazıları Osmanlı tarih ve medeniyetine, Batı kültürüne dengeli ve mutedil bir bakışla derginin kültür milliyetçiliğine dayanan, buna karşılık siyasî ve ideolojik olmayan fikir yapısını oluşturmuştur.

Yazılarının tamamı göz önüne alınınca bir fikir ve edebiyat dergisi özelliği gösteren Hisar’da güzel sanatların çeşitli meselelerine, plastik sanatlara, mûsiki bahislerine, sahne sanatlarına dair yazı ve tenkitlere de yer verilmiştir. İlmî araştırma ve inceleme makaleleri bulunmakla beraber daha çok yorum ve deneme tarzı yazılar ağırlıktadır. Yerli ve yabancı tiyatrolarla ilgili tenkit ve tanıtma yazılarıyla oyunlar üzerine aktüel kritikler Halit Fahri Ozansoy, Ömer Atila, Metin And, Ergun Sav ve Turgut Özakman tarafından kaleme alınmıştır. Hemen her sayıda Mehmet Çınarlı, Mehmet Kaplan ve Gültekin Sâmanoğlu’nun sanat ve edebiyatla toplum, devlet ve siyaset ilişkilerini ele alan yazıları bulunmaktadır. Mehmet Kaplan ayrıca Ruhi Çınar takma adıyla felsefî, Osman Okatan takma adıyla da siyasî denemeler yazmıştır. Dil konusunda dergide aşırı tasfiyeciliğe karşı açık bir tavır ortaya konmuş, yazarlarının çoğu yanlış kelimeler ve sadeleşme gibi meselelerde fikirlerini belirtmişlerdir. Ayrıca konuyla ilgili olarak Faruk K. Timurtaş’ın bir seri yazısı vardır. Genellikle yeni edebiyat dönemiyle ilgili tenkit, değerlendirme ve araştırmaların yer aldığı dergide divan şiiri üzerine Rüştü Şardağ yazılar kaleme almıştır. Cemil Meriç de yazı hayatına ilk defa Hisar’da “Hint ve Batı” adlı seri yazılarla başlamış (sy. 42, Haziran 1967), daha sonra “Fildişi Kule’den” başlıklı denemeleriyle devam etmiştir.

Dergide edebî metin olarak bazı hikâyelere karşılık pek çok şiir yer almıştır. Daha önce şöhret kazanmış şairlerin yanı sıra Hisar dergisinde birçok yeni şair yetişmiştir. Herhangi bir şekil ve tarza bağlı kalmaksızın muhteva olarak millî kültür çerçevesinde ve estetik değeri ön planda tutan şiirler dikkati çeker. Bazı tenkitçi ve edebiyat tarihçileri, bu şiirlerin ortak

özelliklerini dikkate alarak “Hisar şairleri” adı verilen bir grubun varlığını benimsemiştir (derginin 25. yılı münasebetiyle kadrosunda yer almış 422 şairin listesi için bk. “Hisar’da Şiiri Çıkan Şairler”, Hisar, sy. 213 [Haziran 1975], s. 30-32). Hisar’da Arif Nihat Asya, Mûnis Faik Ozansoy, Yusuf Mardin, Bekir Sıtkı Erdoğan ve Mehmet Çınarlı genel olarak aruzla, diğer şairler hece vezniyle ve serbest vezinle şiirler yazmışlardır.

14 Nisan 1980 tarihinde Kültür Bakanlığı, Aydınlar Ocağı ve Türkiye Yazarlar Birliği’nin ortaklaşa tertip ettiği bir toplantıda derginin kuruluşunun 30. yılı kutlanmıştır. 1957-1964 yıllarındaki ara verme dışında yayımlandığı otuz yıl boyunca şeklini ve sayfa düzenini hemen hiç değiştirmeyen Hisar Aralık 1980 tarihli 277. sayısıyla yayımına son vermiştir. Hisar dergisinin çoğu şiir kitabı olmak üzere hikâye, roman, tiyatro ve incelemelerden meydana gelen yirmi dokuz kitaplık bir yayını da olmuştur.

Türkiye’nin önde gelen fikir ve sanat adamlarından birçoğunu sayfalarında bir araya getiren Hisar dergisi gençlere de rehber ve destek olmuş, Türk edebiyatına birçok yeni imza kazandırmıştır. Hisar’ın yayım hayatı boyunca yazı kadrosunda kurucu ve yöneticilerin yanı sıra 500’den fazla isim yer almıştır. Bunlardan Orhan Seyfi Orhon, Necmettin Halil Onan, Ziya Osman Saba, Halide Nusret Zorlutuna, Ahmet Muhip Dranas, CahitKülebi, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Osman Attilâ, Nüzhet Erman, Feyzi Halıcı, Şinasi Özdenoğlu, Nurettin Özdemir, Ahmet Tufan Şentürk, Hamit Macit Selekler, Ümit Yaşar Oğuzcan, Sedat Umran, Rıza Polat Akkoyunlu, İsmail Gerçeksöz, Yavuz Bülent Bakiler, Ayla Oral, Türkân İldeniz, Coşkun Ertepınar, Talât Sait Halman, İbrahim Minnetoğlu, Mehmet Zeki Akdağ, Ali Naili Erdem, Kerim Aydın Erdem, Yılmaz Aybar, Necdet Bingöl, Ayhan Kırdar, Bahattin Karakoç, Mustafa Miyasoğlu, Beşir Ayvazoğlu ve Muhsin İlyas Subaşı şiirleriyle; Memduh Şevket Esendal, Tarık Buğra, Faik Baysal, Emine Işınsu, Muhtar Tevfikoğlu, Şevket Bulut ve Mustafa Kutlu hikâyeleriyle; Remzi Oğuz Arık, Malik Aksel, Suut Kemal Yetkin, Orhan Şaik Gökyay, Selâhattin Batu, Mehmet Önder, Yusuf Mardin, Feyzi Halıcı, Cahit Okurer, Ahmet Kabaklı, Enver Behnan Şapolyo, Cahit Tanyol, Yahya Akengin, Nurettin Sevin, M. Şakir Ülkütaşır, Erol Güngör, Mehmed Çavuşoğlu, Necmettin Hacıeminoğlu, Reha Oğuz Türkkan, Sabahattin Engin, İnci Enginün, Necmettin Turinay, Abdullah Uçman, Durali Yılmaz

ve M. Halistin Kukul deneme, inceleme ve eleştiri tarzındaki yazılarıyla dergide yer almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Kabaklı, Türk Edebiyatı, İstanbul 1985, III, 578-579; Erdal Doğan, Edebiyatımızda Dergiler, İstanbul 1997, s. 47-48; Rıdvan Çongur, “Radyoda Hisar Saati”, Hisar, sy. 38-39, Ankara 1967, s. 16-18; a.mlf., “Millî Edebiyatımızda Bir Hisar”, Tercüman, İstanbul 30 Mart 1980; Yaşar Yorulmaz - Necmettin Türinay, “Dergilerimiz 3: Hisar”, Ortadoğu, İstanbul 9-10 Ekim 1975; Mustafa Necati Karaer, “Hisar 30 Yaşını Doldururken”, Hisar, sy. 263, Ankara 1979, s. 3-5; Sevinç Çokum, “Hisar Veda Ederse”, Türk Edebiyatı, sy. 88, İstanbul 1981, s. 14-15; Necmettin Türinay, “Hisar Tecrübesi”, Millî Eğitim ve Kültür, sy. 9, Ankara 1981, s. 93-95; Mehmet Narlı, “1950 Sonrası Türk Şiiri. Hisarcılar”, Kırağı, sy. 20, Adana 1996, s. 8-10; Mehmet Çınarlı, “Hisar”, TDEA, IV, 242-244 (ayrıca bk. Hisar’ın 25 ve 30. yıldönümü sayılarındaki [sy. 210, Mart 1975; sy. 270, Mayıs 1980] çeşitli yazılar).

Mehmet Çınarlı

HİSAR, Abdülhak Şinasi

(1887-1963)

İstanbul'un ve özellikle Boğaziçi'nin güzelliklerini anlattığı eseriyle tanınan Cumhuriyet devri yazarı.

14 Mart 1887'de, anne tarafından büyükbabası Tophâne-i Âmire kâtiplerinden Muhtar Bey'in Rumelihisarı'ndaki yalısında dünyaya geldi. Babası, Türk basın tarihinde önemli yeri olan Hazîne-i Evrâk, Mürüvvet, İnsâniyet ve Cerîde dergilerini yayımlayan Mahmud Celâleddin Bey, annesi son Belgrat muhafızı Selim Paşa'nın torunu Neyyir Hanım'dır. Türk matbaacılığı ve basın tarihiyle ilgili neşriyatıyla tanınan Selim Nüzhet Gerçek de Abdülhak Şinasi'nin kardeşidir.

Çocukluğu, kültürlü bir aile ortamı içinde bütün örf ve âdetleriyle canlı bir şekilde yaşamakta olan Boğaziçi yalılarıyla Büyükada ve Çamlıca köşklerinde geçti. Abdülhak Şinasi küçük yaştan itibaren bir Fransız mürebbiyeden Fransızca, o sırada Rumelihisarı'nda komşuları olan Tevfik Fikret'ten Türkçe dersleri aldı. 1898'de yatılı olarak Mektebi Sultânî'ye (Galatasaray Lisesi) girdi. Buradaki hocaları içinde Hacı Zihni Efendi, Recâizâde Mahmud Ekrem, Acem Feyzi Efendi, Nâfi Efendi, Tevfik Fikret, Ahmed Hikmet (Müftüoğlu) ve Abdurrahman Şeref gibi devrin ünlü simaları arasında yer alan şahsiyetler de bulunuyordu. Okulun daha ilk sınıfından itibaren edebiyatla ve özellikle şiirle meşgul olmaya başladı. Galatasaray Mektebi'ndeki en yakın arkadaşları arasında Ahmed Hâşim, Hamdullah Subhi (Tanrıöver), Müfit Râtip, Emin Beliğ, Ahmet Samim, Refik Halit (Karay), İzzet Melih (Devrim), Tahsin Nâhid ve Ahmed Bedî vardı.

1905 yılı sonlarına doğru Paris'e gitti. Paris'te önce Jön Türkler'le tanıştı ve zaman zaman onların siyasî mahiyetteki bazı toplantılarına katıldı. Daha sonra Ecole Libre des Sciences Politiques'e kaydoldu. Burada sık sık görüştüğü kişiler arasında, Jön Türk liderlerinden Ahmed Rızâ ve Prens Sabahaddin ile kendisi gibi buraya tahsile gelen Yahya Kemal ve Nihad

Reşad da (Belger) bulunuyordu. Abdülhak Şinasi'nin Jön Türkler'le münasebeti, Aralık 1907'de Paris'te toplanan II. Jön Türk Kongresi'ne katılabilecek derecede ileri seviyede olmasına rağmen mizaç itibariyle siyasî meselelerden hoşlanmadığı için onun Paris'te devam ettiği esas mekân, daha çok devrin tanınmış sanat ve edebiyat adamlarının toplandığı Quartier Latin çevresi oldu. Abdülhak Şinasi burada, fikrî ve edebî bakımdan uzun süre etkisi altında kalacağı Maurice Barrès, Jean Moréas, Emile Faguet, Henri de Régnier, Jean Cocteau ve Anatole France ile tanıştı; onların düzenledikleri sanat toplantılarına katıldı. Bir aralık Paris Öğrenciler Birliği'ne üye oldu, hatta topluluk mensuplarının hazırladığı L'A dergisinin çalışmalarına katıldı.

Abdülhak Şinasi'nin Paris'teki hayatı daha çok sanat ve edebiyat çevrelerinde olmak üzere üç yıl kadar sürdü. II. Meşrutiyet'i takip eden aylarda, muhtemelen 1908 yılı sonları veya 1909 yılı başında, daha önce kaydolduğu okulu bitiremeden İstanbul'a döndü. 1909-1913 yılları arasında bir Fransız inşaat şirketinde, 1913-1920 yıllarında da Kozlu-Kilimli-Kandilli madenlerini işleten Stinnes şirketinde çalıştı. Bu arada iktidarda bulunan İttihat ve Terakkî'ye karşı hoşnutsuzluk gösterenlerin teşkil ettiği Millî Ahrar Fırkası'nın kuruluş beyannâmesinde imzası bulunan on iki kişiden biri olarak fırkanın kurucuları arasında yer aldı (4 Mayıs 1919). Anadolu'daki millî hareketi destekleyen fırka bir süre sonra kendi kendisini feshetmiştir.

1920-1924 yılları arasında Osmanlı Bankası'nda, 1924-1925'te Reji İdaresi'nde tercüme işlerinde çalışan Abdülhak Şinasi, 1931-1936 yıllarında Ankara'da Balkan Birliği'nin umumi kâtipliğini yaptı. 1936-1948 yıllarında Dışişleri Bakanlığı'na müşavir oldu. Bu sıfatıyla, 1945'te San Fransisco'da toplanan ilk Birleşmiş Milletler genel kuruluna katılan Türk delegasyonuna dahil oldu. 1948'de geçirdiği bir rahatsızlık sebebiyle istifa edip İstanbul'a yerleşti. Türk ocakları, Türk Fransız Kültür Cemiyeti, Turing Klüp, Pierre Loti Dostları Cemiyeti, Türk Edebiyatçılar Birliği, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul Enstitüsü, Yahya Kemal Enstitüsü gibi dernek ve kuruluşlarda kurucu üye olarak faaliyet gösterdi. Son yıllarında Merkez Bankası başmütercimliği yapan Abdülhak Şinasi, 3 Mayıs 1963 günü Nişantaşı'ndaki evinde öldü ve Merkezefendi Kabristanı'na defnedildi.

Abdülhak Şinasi Paris'ten belli bir sanat zevki edinmiş, belli bir dünya görüşüne sahip genç bir edebiyat heveslisi olarak yurda döndüğünde İstanbul'daki sanat ve edebiyat çevrelerinde ilgiyle karşılandı. O sırada hayatta olan hemen bütün Türk edebiyatçılarıyla tanışma ve onların toplantılarına katılma fırsatı buldu. Paris'ten İstanbul'a döndükten ancak on iki on üç yıl kadar sonra bazı dergilerde imzası görülmeye başlayan Abdülhak Şinasi, 1921 yılında İleri gazetesiyle Dergâh mecmuasında bir yandan "Kitaplar ve Muharrirler" başlığı altında yeni çıkan kitaplar hakkında tenkit ve tanıtma yazıları yazarken bir yandan da Yarın dergisinde "Saatler ve Mevsimler" başlığıyla, Yahya Kemal ve Ahmed Hâşim tesiri altında kaleme aldığı ilk şiir denemelerini yayımlıyordu. 1921 yılı sonunda yedi yıl sürecek bir sükût devresine girdi. 1928'den itibaren yeniden döndüğü yazı hayatında sohbet, hâtıra, seyahat ve deneme türünde yazılar yazdı. Hemen her hafta Milliyet gazetesinde (1931) edebî sohbetler; Ülkü (1933-1934), Varlık (1933-1942) ve Ağaç (1936) dergilerinde geçmiş zamanla ilgili hâtıra türünde denemelerle eski ve yeni edebiyatçılara ait yazılar yazdı. Yaptığı bir seyahatin ardından Balkan ülkelerine dair çeşitli makaleler yayımladı. Ankara'dan İstanbul'a döndükten sonra da yine edebî nitelikteki yazı ve hâtıralarını Varlık (1952-1953) ve Türk Yurdu (1954-1957) dergileriyle Yeni İstanbul (1949-1950) gazetesinde yayımlamayı sürdürdü.

Özel hayatında temizliğe aşırı derecede tutkun ve titiz olduğu bilinen Abdülhak Şinasi, yazılarının ve kitap halindeki eserlerinin yayımlanmasında da aynı titizliği göstermiştir. Oldukça uzun süren bir hazırlık devresinden sonra 1941 yılında Fahim Bey ve Biz adlı ilk romanını yayımladığı zaman elli dört yaşına varmış olması da bu titizliğinden kaynaklanmaktadır. Devrin okuyucusu tarafından büyük bir ilgiyle karşılanan eser, ertesi yıl Cumhuriyet Halk Partisi Hikâye ve Roman Mükâfatı'nda üçüncülük kazanınca yazarın adı daha geniş bir okuyucu çevresi tarafından duyuldu. 1942'de Boğaziçi serisini meydana getirecek kitaplarının ilki olan Boğaziçi Mehtapları, iki yıl

sonra Çamlıcadaki Eniştemiz yayımlandı. Yaşı ilerledikçe hastalık derecesindeki titizliği daha da artan Abdülhak Şinasi, oldukça güç şartlar altında 1952'de Ali Nizamî Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği'ni, 1954'te Boğaziçi Yalıları'nı, 1955'te de Aşk İmiş Her Ne Var Âlemde adlı mısra ve

beyit antolojisini yayımladı. Hastalığına ve aşırı titizliğine rağmen yayın faaliyetine hiç ara vermedi. Geçmiş Zaman Köşkleri'ni (1956) Geçmiş Zaman Fıkraları (1957), İstanbul ve Pierre Loti ile (1957) Yahya Kemal'e Veda (1959) ve ölümünden kısa bir süre önce de Ahmet Hâşim: Şiiri ve Hayatı takip etti.

Abdülhak Şinasi, yazı hayatının ilk yıllarında (1918-1921) yazdığı sınırlı sayıdaki şiirlerinde hece vezninin değişik ölçüleri içinde yerli ve Batılı nazım şekillerini denemiştir. Toplam on beş parça kadar olan bu şiirlerde Ahmed Hâşim'in egzotik, hissî ve empresyonist tesirleri görülür. Bu denemelerinin dışında tamamıyla nesir alanında kalmayı tercih etmiştir.

Çocukluk ve ilk gençlik dönemini Boğaziçi'nde geçiren Abdülhak Şinasi'nin edebî şahsiyetinin ağırlık noktasını geçmiş zamanın hikâye edilmesi teşkil etmektedir. Çağdaşı durumundaki Cumhuriyet devri yazarlarının birçoğu eserlerinde memleket edebiyatı etrafında yeni Türkiye'nin modernleşme macerasını anlatırken Abdülhak Şinasi kendince daha güzel ve anlamlı bulduğu geçmiş zamanı, Türk milletinin Boğaziçi'nde asırlarca süren hayat maceraları sonunda ortaya koyduğu Boğaziçi medeniyetini bütün ayrıntılarıyla dile getirmeyi tercih etmiştir. Cumhuriyet'ten sonra Türk cemiyetinde genel olarak mâzi mirasının bütünüyle red veya inkâr edildiği yılların sonuna doğru yayımlanan eserlerinde bir yandan Türk milletinin kendine has hayat tarzını dile getirmiş, öte yandan da bir milletin varlığının ve bekasının mâzi şuuruna bağlı olduğunu ortaya koymuştur.

Sanata zaman zaman asalet kazandırarak onu bir nevi din gibi telakki etmeye çalışan Abdülhak Şinasi, bazı eserlerinde dinin vermiş olduğu teselli ve imanı sanatta bulduğunu açıkça belirtmekten kaçınmaz. Yenileşme dönemi Türk edebiyatı içinde Abdülhak Şinasi'yi bütünüyle, Türkiye'de XX. yüzyılın başlarından itibaren görülmeye başlanan sığ gerçekçilik ve materyalizm gibi ideolojilere karşı ilk planda insanın iç dünyasına, geçmişe, hâtıralara ve özellikle tarihe eğilen, bu çerçevede Türk milletinin millî, mânevî ve kültürel değerlerine ön planda yer veren bir grup yazar arasında değerlendirmek gerekir. Abdülhak Şinasi'nin hâtıra türündeki eserleriyle beraber roman ve biyografilerinin de ortak özelliği hemen hepsinin bir geçmiş zaman nostaljisi taşımasıdır. Böylece bütün eserleri kurgu ile

beraber birer hâtıra vasfı kazanır. Boğaziçi Mehtapları, Boğaziçi Yalıları ve Geçmiş Zaman Köşkleri şahsî yakınlıklara, gözlemlere, duyumlara dayanır. Üç romanı ise mekânı, olayları, hatta yazarın hayatında gerçekten var olduğu bilinen kahramanlarıyla hâtıra kitaplarına paralellik gösterir. Denilebilir ki biyografi ve hâtıraları roman türüne, romanları ise hâtıra türüne yaklaşan iç içe ve komplike yeni bir türdür.

Eserleri. Abdülhak Şinasi'nin eserlerini başlıca dört grupta ele almak mümkündür. İlk grupta Boğaziçi ve eski devrin yalı ve köşkleriyle ilgili üç eseri, ikinci grupta kendisinin hikâye adını verdiği üç roman denemesi, üçüncü grupta daha çok hâtıralara dayanan üç biyografik eser, dördüncü grupta da antoloji mahiyetinde iki eseri bulunmaktadır. 1. Boğaziçi Mehtapları* (İstanbul 1942). Yarı deneme, yarı hâtıra tarzındaki bu eserinde Abdülhak Şinasi doğrudan doğruya deniz, tabiat, şiir, mûsiki ve insanın birbirine karıştığı çocukluk cennetini süsleyen Boğaziçi'ndeki mehtap safalarını anlatır. Kendisinin çocukluk yıllarında ancak son zamanlarına yetişebildiği ve eserinde en ince ayrıntılarına kadar anlattığı Boğaziçi'nin asıl güzelliği mehtap safalarında, asırlar boyunca dilden dile nakledilen ve yazarın bütün çocukluk dönemini süsleyen mehtap safalarının asıl büyüsü ise mûsiki fasıllarındadır. 2. Boğaziçi Yalıları (İstanbul 1954). Bu eserinde Boğaziçi'ndeki yalılara tarihî veya estetik bir gözle bakmaktan ziyade bunları çocukluk hâtıralarının ışığında ele alan yazar, daha çok yalıları dolduran eski eşyalarla onların mânevî çehrelerini oluşturan insanlar üzerinde durur. Abdülhak Şinasi'nin çocukluk dünyasını büyüleyen Kanlıca'daki yalı ve bu yalıda yaşayan insanlar, aslında bütün Boğaziçi'nde yaşayan tarihin birer sembolü mahiyetindedir. Yazara göre, aile fertlerinin hemen hepsini yaşlı kadınların meydana getirdiği bu yalı halkını hayata bağlayan yegâne bağ dinî duygular, âhiret inancı ve içinde yetişmiş oldukları eski medeniyettir. Konuşmaları, hareketleri, duruşları ve düşünceleriyle devamlı surette âdeta şiir söyleyen buradaki ümmî kadınlar, Boğaziçi'nin derin ve ruhları olgunlaştıran ikliminde büyümüşlerdir. 3. Geçmiş Zaman Köşkleri (İstanbul 1956). İçleri merhametli, mûnis, çevrelerine şefkat dağıtan insanlarla dolu eski zaman köşkleri de yalılar gibi geçmiş zamanın, yazarın kaybolmuş çocukluk cennetinin hâtıralarıyla doludur. Bu köşklerde, söyledikleri her cümlenin arkasından dua okuyan ve "niyaza inanan", yaşadıkları günün hayat felsefesini içlerine sindirmiş, güzel tabiatla kaynaşmış âdeta bir cennet hayatı yaşayan insanlar

oturmaktadır. Yazar bu eserinde de daha ziyade çocukluk hâtıralarının ışığında eski zaman köşklerini bütün güzellikleriyle canlandırmaktadır. 4. Fahim Bey ve Biz* (İstanbul 1941). Bir makalesinde, "Benim hikâyelerim sadece hâtıralarımı canlı kılan eserlerdir" diyen Abdülhak Şinasi'nin bu ilk roman denemesi elli üç yaşın tecrübelerini de beraberinde taşımaktadır. Türk hikâye ve roman geleneği içinde alışılmış tarzda bir hikâyeden daha hacimli, yapı bakımından bir romandan çok farklı olan eserin üslûbu dışında bir roman için gerekli olan vak'a, olay örgüsü, roman kahramanları gibi diğer özellikleri taşımadığı görülür. Eserinde az çok bütün insanları biraz Fahim Bey gibi görmek eğiliminde olan yazar, Türk romanının ölümsüz kahramanlarından biri durumundaki Fahim Bey'in şahsında, onun gençlik yıllarından başlayarak bütün ömrü boyunca kendi kendisinden, insanlardan, hayatın gerçeklerinden kaçan, daha çok muhayyel bir dünyada yaşayan hayatını hikâye eder. Yayımlandığı günden başlayarak büyük bir ilgi gören roman hakkında çok farklı değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bunlardan meselâ Mehmet Kaplan kahramanı, çökmekte olduğu halde hâlâ azametli görünmeye çalışan Osmanlı Devleti'nin bir temsilcisi olarak nitelemiştir. 5. Çamlıcadaki Eniştemiz (İstanbul 1944). Abdülhak Şinasi'nin ikinci roman denemesi de yer yer ilk romandaki Fahim Bey tipini hatırlatan ve "deli enişte" adıyla tanınan Hacı Vâmık Beyefendi'nin hayatı çevresinde kurulmuş, yine klasik anlamda bir romandan ziyade parçalar halinde hâtıralardan meydana gelen bir eserdir. Yazarın zaman zaman akıllı geçinen birçok insandan daha akıllı, bazan da dengesiz bir tip olarak canlandırdığı "deli enişte", başlangıçta çocukluk günlerinin hâtıraları arasında hikâye edilirken onun şahsiyetinden çok içinde yaşadığı çevre üzerinde durulur. Yazar eserinde, Çamlıca'daki köşk etrafında her bakımdan son derece insicamlı

eski Türk cemiyetinin bütün âdet ve geleneklerini, günlük hayatını, eski evleri dolduran mânevî havayı da anlatmıştır. 6. Ali Nizamî Bey'in Alafrangalığı ve Şeyhliği (İstanbul 1952). Abdülhak Şinasi bu roman denemesinde de diğerlerinde olduğu gibi yine çocukluk hâtıralarından yola çıkarak uzak akrabalarından birinin oğlu olan Ali Nizami Bey'in hayatını hikâye eder. Romanın esas konusunu, aileden kalan mirası alafrangalık uğrunda zevk ve safa içinde tükettikten sonra Çamlıca'da harap bir evde açtığı tekkede fakir bir Bektaşî şeyhi rolü yaparken çıldırarak ölen Ali Nizami Bey'in birbirinden tamamen farklı iki dünyaya ait hayatı oluşturur.

Yazar hikâye boyunca, Fahim Bey'de olduğu gibi Ali Nizami Bey'i de kendi gözlemlerinden çok çevresindeki insanların dedikodu ve rivayetlerinden hareket ederek anlatır. Burada yazarın kahramanına bakış tarzında daha ziyade mizahî bir yaklaşım hâkimdir. Ayrıca yazarın, Ali Nizami Bey tipiyle eserin ilk bölümünde İstanbul'un alafranga hayat tarzını, ikinci bölümünde ise alaturka hayatını ortaya koymaya çalıştığı, Türk cemiyetinde Tanzimat'tan sonraki yıllarda sık sık görülen alafranga hayat tarzının yol açtığı ferdî ve içtimaî plandaki iflâsı da vurgulamak istediği söylenebilir.

Abdülhak Şinasi Hisar'ın biyografik mahiyetteki üç eseri İstanbul ve Pierre Loti (İstanbul 1958), Yahya Kemal'e Veda (İstanbul 1959) ve Ahmet Hâşim: Şiiri ve Hayatı (İstanbul 1963) adlarını taşımaktadır. İlk eserde esas olarak Türk dostu, Osmanlı hayranı ve I. Dünya Savaşı yıllarında Türk milletini ve Türk medeniyetini Batı dünyasına karşı savunan Pierre Loti'nin Uzakdoğu ve İstanbul seyahatleri hakkında bilgi veren yazar, onun özellikle Türkiye'nin ve Türk milletinin geçmişte kalan güzelliklerine duyduğu hayranlık üzerinde durur. Abdülhak Şinasi'nin Yahya Kemal'le 1905'te Paris'te başlayan arkadaşlığı, İstanbul'a döndükten sonra da Yahya Kemal'in ölümüne kadar aralıksız elli yıldan fazla sürer. Yahya Kemal'e Veda, bir dostun değerlendirmeleri etrafında yıllarca süren bir dostluğun hikâyesidir. Abdülhak Şinasi, Ahmet Hâşim: Şiiri ve Hayatı'nda da Hâşim'le Galatasaray Lisesi'nde başlayıp yaklaşık otuz yıl süren bir beraberliğin acı tatlı hâtıralarını anlatır. Ahmed Hâşim'in sanatkâr yanıyla beraber zevkleri, bazı alışkanlıkları, fizikî ve ruhî durumuyla da yakından ilgilenen Abdülhak Şinasi eserinde onun bu tarafına ait ayrıntılı bilgiler verir.

Yazarın Aşk İmiş Her Ne Var Âlemde ile (İstanbul 1955) Geçmiş Zaman Fıkraları (İstanbul 1958) adlı kitapları ise birer antoloji mahiyetindedir. İlkinde, bazı divan şairleriyle kendisinin de bizzat tanıdığı yakın devir şairlerinden seçtiği mısra ve beyitlere, ikincisinde, okuduğu kitaplardan derlediği veya büyüklerinden işittiği bir kısım fıkralara yer vermiştir. Her iki kitap da Abdülhak Şinasi'nin estetik zevk ve espri gücünü ortaya koyabilecek niteliktedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Baydar, Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar, İstanbul 1960, s. 95-96; Sermet Sami Uysal, Abdülhak Şinasi Hisar, İstanbul 1961; Cevdet Kudret, Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman, Ankara 1967, II, 380-399; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Gençlik ve Edebiyat Hatıraları, Ankara 1969, s. 298-301; Tahir Alangu, 100 Ünlü Türk Eseri, İstanbul 1974, II, 1242-1253; Mehmet Kaplan, Edebiyatımızın İçinden, İstanbul 1978, s. 155-166; Haldun Taner, Ölür İse Ten Ölür Canlar Ölesi Değil, İstanbul 1979, s. 15-21; Adile Ayda, Böyle İdiler Yaşarken, Ankara 1984, s. 141-146; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1986, II, 460; Necmettin Türinay, Abdülhak Şinasi Hisar, İstanbul 1988; Taha Toros, Mâzi Cenneti, İstanbul 1992, s. 76-89; a.mlf., "Abdülhak Şinasi", Türk Edebiyatından Altı Renkli Portre, İstanbul 1998, s. 151-168; Orhan Okay, "Abdülhak Şinasi Hisar", Büyük Türk Klâsikleri, XI, 391-436; Ahmet Oktay, Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı: 1923-1950, Ankara 1993, s. 805-831; Süha Oğuzertem, "Modern Edebiyat ve Abdülhak Şinasi Hisar'ın Sözlü Yazı Serüveni", Defter, sy. 18, İstanbul 1992, s. 114-127; Veli Aras, "Hisar, Abdülhak Şinasi", TDEA, IV, 244-246; Ömer Faruk Akün, "Boğaziçi Mehtapları", DİA, VII, 262-265; a.mlf., "Fahim Bey ve Biz", a.e., XII, 74-78.

Abdullah Uçman

HİSAR BEY CAMİİ

(bk. SARAY CAMİİ).

HİSAR-BÛSELİK

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Hisar ile bûselik makamlarının birleşmesinden meydana gelen ve yapısı gereği ifade imkânları açısından zengin özelliklere sahip olan hisar-bûselik makamı bu sebeple bestekârlar tarafından değişik şekillerde düzenlenmiştir. Başlıca dört şekilde kullanıldığı görülen bu makamın en çok rastlanan karakteristik tertibi, hisar makamı dizilerine yerinde bûselik beşlisi veya dizisinin eklenmesi ve bûselik dizisiyle karar etmesinden meydana gelir.

Çok çeşnili böyle bir makamın bütün özelliklerini şarkı gibi küçük formlarda göstermek zaman bakımından pek mümkün olmadığından diğer şekiller bu ilk tertibin kısaltılmasından doğmuş olup şunlardır:

II. şekil. Özellikle küçük formlu eserlerde daha kısa bir seyir alanı içerisinde kullanılan makamın bu şeklinde, hüseynî perdesindeki zirgüleli hicaz dizisinin bir kısmında gezinildikten sonra yerindeki hüseynî dizisinin üst bölgesi olan hüseynî perdesinde uşşak dörtlüsüne geçilir ve yerindeki hüseynî beşlisi gösterilmeden yerinde bûselik beşlisine geçilip karar verilir.

III. şekil. Yine küçük formlu bazı eserlerde çok tercih edilen bu tertip ikinci şekilden daha da kısa bir düzenleme olup hüseynîdeki zirgüleli hicazdan sonra yerindeki hüseynî dizisine hiç yer vermeksizin hemen bûselik dizisine geçilip karar verilmesi biçimindedir. Basit şehnaz-bûselik makamına çok yakın görünen bu yapıda, hüseynî perdesindeki zirgüleli hicaz dizisinin kararı sırasında yeden olarak kullanılan nîm-hisar perdesi makamın hisar-bûselik özelliğini sağlamaktadır.

IV. şekil. Küçük formlu bazı eserlerde görülen bir diğer şekilde makam, dügâh perdesindeki neveser dizisine yerinde bûselik beşli veya dizisinin eklenmesi biçimindedir. Fakat çok defa hüseynî perdesinden aşağıya doğru nîm-hisar perdesi terkedilmeden inildiği için dügâh perdesi üzerindeki çeşni nikriz beşlisi haline gelmekte ve bûselik de ancak bir üçlü halinde bulunmaktadır. Daha doğrusu son kısımda bûselik dizisi veya beşlisi de

ortadan kalkmakta ve dügâh perdesinde nikrizli karar verilmektedir. Bu durumda makamı tek dizi ile göstermek de mümkündür.

Hisar-bûselik eserlerde eğer birinci şekil kullanılıyorsa donanımına si için koma bemolü (segâh) yazılır. Diğer şekiller için ise hiçbir şey yazmamak ve gerekli değişiklikleri eser içinde göstermek daha doğrudur.

İnici-çıkıcı bir seyir takip eden makamın yedeni nîmzirgüle (bakıye diyezli sol), durağı dügâh perdesidir. Bu perdede nîm-hisar perdesi yeden olarak kulla

nılmak suretiyle zirgüleli hicaz çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır.

Hisar-bûselik makamının asma karar perdeleri kullanılan şekle göre artar veya eksilir. Ancak esas olan ilk şekilde, hisar makamının bütünüyle yer alması sebebiyle bu makamın asma kararları, ardından da bûselik dizisine geçildiği için onun asma kararları kullanılacaktır. Bunlar da hüseynîde uşşaklı, nevâda rastlı, özellikle çârgâhta çârgâhlı, segâhta segâhlı ve dügâhta hüseynîli asma kararlardır. Bûselik dizisine geçildiğinde ise hüseynîde kürdîli, çârgâh ve rastta çârgâhlı asma kararlar yapılır. Ancak bûselik dizisinin bütünüyle değil de sadece beşli olarak kullanılması halinde hüseynîdeki kürdîli asma karar kullanılmayacaktır. Makam, çok dizili ve yapısı gereği geniş bir seyir alanına sahip olduğundan ayrıca genişletilmemiştir.

Birinci şekil hisar-bûselik makamının seyrine hisar makamı gibi güçlü perdesi civarından ve bu perdenin üzerindeki zirgüleli hicaz dizisinin seslerinde dolaşılarak başlanır. Bu dizide gezindikten sonra güçlü hüseynî perdesinde, nîm-hisar perdesi yeden olarak kullanılmak suretiyle zirgüleli hicaz çeşnili yarım karar yapılır. Daha sonra geçilen hüseynî dizisinde asma kararlar gösterilerek dolaşılmasının ardından yerindeki bûselik dizisi veya beşlisine geçilir. Burada da gerekli asma kararlar belirtilerek gezinildikten sonra dügâhta bûselik çeşnili ve genellikle yedenli tam karar yapılır. İkinci şekildeki seyirde ise hüseynîdeki zirgüleli hicaz çeşnili yarım karar yapıldıktan sonra hüseynî perdesindeki uşşak dörtlüsüne geçilir. Buradaki kısa bir gezintinin ardından yerindeki hüseynî beşlisi gösterilmeden yerindeki bûselik beşlisine geçilir ve bu beşli ile tam karar yapılır. Üçüncü

şekil için hüseynî perdesindeki zirgüleli hicaz gezintisi ve yarım kararından sonra hemen bûselik beşlisine geçilir ve buradaki gezintiden sonra da dügâhta bûselikli ve yedenli tam karar yapılır. Dördüncü şekil hisar-bûselik makamı âdeta basit bir makam gibi kullanılmıştır. Hüseynî üzerindeki gezinti ve yarım karardan sonra dügâh perdesindeki nikriz beşlisine geçilip bu beşli ile dügâhta tam karar yapılır. Bu tarz seyirde, hüseynîdeki yarım karardan sonra nîm-hisar perdesi terkedilmeksizin aşağıya inildiğinden dügâh perdesi üzerindeki beşli nikriz beşlisine dönüşmüştür.

Zekâi Dede'nin iki beste ve iki semâiden oluşan takımı bu makamın en güzel örnekleri arasındadır. Bu eserler darb-ı fetih usulünde, "Yâr olmayıcak câm-ı safâyı çekemez dil" mısraı ile başlayan birinci bestesi, çenber usulünde, "Zahm-ı sînem hançer-i zerkâr bilmez kim bilir" mısraı ile başlayan ikinci bestesi, "Yâr alıp destine peymâne gelir mi bilmem" mısraı ile başlayan ağır semâisiyle, "Gönlüm heves-i zülf-i siyehkâre düşürdüm" mısraı ile başlayan yürük semâisidir. Ayrıca Tanbûrî Mustafa Çavuş'un raks aksağı usulünde, "Dök zülfünü meydâna gel" mısraıyla başlayan ve Servet Yesârî Bey'in

curcuna usulünde, "Bir hâdise var cân ile cânân arasında" mısraı ile başlayan şarkılarının yanında Zekâi Dede'nin, "Yâ ilâhî sana geldik bizi mahzûn eyleme" mısraıyla başlayan ilâhisi de bu makamın çok bilinen örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 16a, 28a; Hâşim Bey, Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 35; Ezgi, Türk Musikisi, I, 212-214; IV, 262-263; Özkan, TMNU, s. 328-332; Arel, Türk Musikisi, s. 264, 271.

İsmail Hakkı Özkan

HİSBÂNİYYE

(bk. ŞÜPHECİLİK).

HİSBE

(الحسبة)

İslâm devletlerinde genel ahlâkı, kamu düzenini korumak ve denetlemekle görevli teşkilât.

I. FIKHÎ HÜKMÜ

II. TARİHÇE

Arapça'da "hesap etmek, saymak; yeterli olmak" anlamlarındaki hasb (hisâb) kökünden türeyen ihtisâb (sevabını umarak bir işi yapmak, akıllı ve basiretli bir şekilde yönetmek; çirkin bir iş yapanı kınamak, hesaba çekmek) masdarından isim olan hisbe kelimesi, terim olarak emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker prensibi uyarınca (Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; et-Tevbe 9/71, 112; el-Hac 22/41) gerçekleştirilen genel ahlâkı ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bununla görevli müesseseyi ifade eder. Bu işle görevli memura muhtesib, vâli'l-hisbe, veliyyü'l-hisbe, mütevelli'l-hisbe, nâzırü'l-hisbe denir. E. V. Zambaur, kelimenin etimolojisinden hareketle hisbenin aslında "devlet muhasebesi, muhasebe dairesi" anlamına geldiğini ve "çarşı zâbıtası, ahlâk zâbıtası" mânasını sonradan kazandığını ileri sürmekte (İA, V/1, s. 540), S. M. Ebû Zeyd de bu yanlış görüşü tekrarlamaktaysa da (el-Ḥisbe fî Mıṣri'l-İslâmiyye, s. 42) hisbe kelimesinin hisâbdan farklı bir anlamda olduğu şüphesizdir (Tyan, s. 621-622). Öte yandan Taşköprizâde hisbe ilmini amelî hikmetin (pratik felsefe) dalları arasında saymakta (Mevzûâtü'l-ulûm, I, 441), Kâtib Çelebi ise medeniyetin temel unsurlarından biri kabul ettiği hisbe faaliyetinin en zor işlerden ve buna dair bilginin de en hassas ilimlerden olduğunu söylemektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 15).

I. FIKHÎ HÜKMÜ

Konusu dinî-örfî ilkeler ışığında ve dengeli bir şekilde fert, toplum, devlet hakları ile kamu ahlâk ve düzeninin korunması olan hisbe faaliyeti

müslümanlar için farz-ı kifâye sayılmıştır. Bu hüküm, yukarıda bazıları verilen âyetlerde ve çeşitli hadislerde (meselâ Buhârî, “İsti᾽ẕân”, 2, “Meẓâlim”, 22; Müslim, “Îmân”, 83, 85, “Libâs”, 114, “Selâm”, 3; İbn Mâce, “Fiten”, 20; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 12; Tirmizî, “Birr”, 15) ifade edilen emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker yükümlülüğüne dayanmaktadır. Hisbe faaliyetleri genel olarak kamu hukuku çerçevesine girmekte, hisbe teşkilâtının idare hukukundaki yeri ise muhtesibin yetki ve sorumluluklarına göre değişmektedir.

Muhtesib. İslâm hukukçuları, dinî mükellefiyetlerden sayılması ve otorite tesisini, bazı durumlarda da güç kullanımını gerektirmesi dolayısıyla hisbe faaliyetini yürütmekle görevli memurun edâ ehliyeti tam (hür ve mükellef) ve müslüman olması şartları üzerinde dururlar. Bazı âlimler bunların arasına müctehidlik şartını da katarken fakihlerin çoğunluğu, sorumluluk alanına giren meselelerde meşrû olanla olmayanı (ma‘rûf, münker) ayırabilecek seviyede dinî-meslekî bilgisi bulunmasını yeterli görmüştür. Muhtesibin müslüman ve âlim olması hisbenin sıhhat şartı, edâ ehliyetinin tam olması vücûb şartıdır. Hz. Peygamber ve Halife Ömer, kadın sahâbîleri hisbe faaliyetleriyle görevlendirdikleri için kadınların da muhtesib tayin edilmesi câiz görülmüştür. Ayrıca ölçü tartı, para ayarı ve fiyat denetlemesi yapacak kadar hesap bilmesi de muhtesibde aranan şartlardandır. Bunlardan başka muhtesibde adalet, güzel ahlâk, güvenilirlik gibi faziletlerin bulunması ihtisabın âdâbından (Gazzâlî, II, 333-335; Şeyzerî, s. 6-9; Ömer b. Muhammed es-Senâmî, s. 331-342), hatta bazılarına göre şartlarındandır (Ebû Abdullah es-Sakatî, s. 5). Bir kısım âlimler, ahlâkî adaleti muhtesibde bulunması gereken vasıflar arasında saymışlarsa da bunun zaman içinde bu sıfatı taşıyan insanların azalması yüzünden şart olmaktan çıkarıldığı görülür.

Öte yandan sadece ferdî dinî sorumluluğun edası amacıyla emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker yükümlülüğünü yerine getirmek için akıl ve ilim sahibi bir müslüman olmak yeterli sayılmış, ancak kötülüklerden alıkoyma esnasında fizikî müdahalede bulunulması çatışmaya meydan verebileceğinden bu husus yetkililerin iznine yahut görevlendirmesine tâbi kılınmıştır. Ma‘rûfla münkeri ayırt edemeyecek kadar cahil olan kişilerin ise hisbe faaliyetine katılması haramdır. Münkeri engellemeye çalışırken daha kötüsüne yol açacak kadar nezaketten yoksun kimseler için de aynı

şey geçerlidir.

Muhtesib, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yükümlülüğünü yerine getiren herhangi bir müslümandan bazı noktalarda ayrılmaktadır. Hisbe faaliyetleri, muhtesib için hukukî-resmî bir görevin icrası mahiyetinde ve dinen de farz-ı ayın niteliğinde bir sorumluluktur. Muhtesibin asıl görevi olması dolayısıyla hisbe faaliyetlerini geciktirmesi câiz değildir. Şikâyet mercii olduğu için de görev alanına giren hususlarda işlenen münkeri yahut terkedilen ma'rûfu araştırma zorunluluğu halinde bunun için yardımcı tayin etme yetkisi vardır. Örfle ilgili konularda ictihad yapabilen muhtesib geniş bir ta'zîr yetkisine sahiptir. Hizmetine karşılık kendisine maaş tahsis edilir. Halbuki herhangi bir müslüman için emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yükümlülüğünü yerine getirmek farz-ı kifâyedir. Öte yandan ortadan kaldırılması gereken münker haram yahut mekruh, yaptırılması gereken ma'rûf da farz, vâcip veya müstehap olabildiğinden ferdî ihtisab yükümlülüğü, kural olarak ihtisabın konusunu teşkil eden bu münker ve ma'rûfun hükmüne tâbi olur. Ancak bir kimsenin ma'rûfu yahut

münkeri bilen ve gereğini yapabilecek konumda bulunan yegâne kişi olması durumunda hisbe onun için de farz-ı ayın hükmündedir. Münkeri değiştirmeye gücü yetmeyenlerin de kötülüğü kalben kınamaları farz-ı ayın kabul edilmiştir.

Muhtesible mezâlim mahkemesi başkanı (nâzırü'l-mezâlim), kadı, şurta, müftü ve şahit arasında çeşitli benzerlik ve farklılıklar vardır. Muhtesib, kadı gibi kul hakları hususunda yapılan dava başvurusunu kabul etme yetkisine sahipse de cinayetler ve haddi gerektiren suçlar hakkında hüküm veremez. Onun yetkisi ölçü tartı alet ve birimlerindeki hileler, her türlü iktisadî muameledeki aldatmalar, vaktinde ödenmeyen borçlar, komşuluk hakkı ihlâlleri ve işçi-işveren anlaşmazlıkları gibi ticarî ve içtimaî hayatta sıkça karşılaşılan ve bir yönüyle de kamu düzeninin ihlâli sayılan çekişmeleri çözüme kavuşturmada yoğunlaşır. Bundan dolayı muhtesib kendisine intikal eden olayın mahiyetine göre bazan hakem, bazan da günümüzdeki işleviyle savcı veya sorgu hâkimi konumundadır. Muhâkeme usulü açısından da kadıdan farklı olup dava açmadan yargılama ve hatta gerekirse yargılamadan hüküm verme yetkisine sahiptir (Atar, s. 173-174). Muhtesib davanın ispatı için taraflardan delil isteyemez ve yemin teklifinde

bulunamaz. Sadece davalının suçunu itiraf ettiği hususlara bakabilir ve kabullendiği borçların ödenmesi için icbarda bulunabilir; çünkü borcun geciktirilmesi muhtesibin görev alanına giren bir münker doğurmaktadır. Bununla birlikte meşrû sınırlar dışında kaldığı açık olmayan hususlara yahut inkâr edilen haklara ilişkin davalara bakamaz. Kadıdan farklı olarak muhtesibin münkeri ortadan kaldırmak için bizzat cebrî müdahalede bulunma yetkisi varsa da söz konusu sınırlamalar, toplum düzenini sağlamaya çalışan hisbe teşkilâtının bir istibdat organı haline dönüşmesini engellemektedir. Muhtesib, yetki sınırları içindeki hususlarda gayri meşrû fiillerin işlenip işlenmediğini gizli yöntemlerle irdelemeksizin araştırabileceği ve gerektiğinde müdahale edebileceği halde kadı ancak kendisine getirilen davaları inceleyebilir. Bu farklar esas itibariyle hisbenin idarî, kadılığın ise kazâî bir makam olmasından doğmaktadır. Muhtesib, toplumsal suçlarla ilgili olarak caydırıcı bir rol oynadığı gibi bürokrasiyi ortadan kaldırıcı ve meselelerin çözümünü hızlandırıcı önemli bir işlevi de üstlenir. Ayrıca kendisinin bakmakla yetkili kılınmadığı kamu davalarını kadıya bildirmekle de yükümlüdür.

Kadıların yetkisiz olduğu idarî davalara mezâlim nâzırı, istinkâf ettikleri önemsiz bazı anlaşmazlıklara da muhtesib bakar. Bu sebeple mezâlim-kazâ-hisbe şeklinde yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir idarî sıra mevcuttur. Mezâlim nâzırı kadı gibi bağlayıcı kazâî hüküm verirken muhtesib buna yetkili değildir. Ancak hem mezâlim nâzırı hem de muhtesib münkeri gidermek için zor kullanmaya yetkilidir. Ayrıca her ikisi de suç duyurusu olmaksızın kamu hakkı ihlâllerini araştırıp gereğini yapabilir.

Muhtesib ile şurta (güvenlik) arasında dayanışma ve yardımlaşma münasebeti mevcuttur. Ahmed b. Saîd el-Müceyledî muhtesibin görevinin dinî özellik taşıması, bu konuda yeterli derecede bilgiye ve siyasî yaptırım gücüne sahip bulunması dolayısıyla hisbeyi önem bakımından kazâ ile şurta arasına koymaktadır (et-Teysîr, s. 42). Muhtesible müftü arasındaki benzerlik, her ikisinin de halkı dinî konularda bilgilendirip uygulamaya teşvik etmeleri açısındandır. Muhtesible şahit arasındaki benzerlik ise her ikisinin de hakların korunması için şüphe yahut zanna yer vermeyen kesin bilgiye dayanarak gördükleri aşırılığın giderilmesine çalışmasıdır. Şahit davanın hukuka intikaline yardımcı olurken muhtesib yetkisi dahilindeki meseleleri bizzat çözer; kendisini aşanları ise kadıya götürür ve

gerektiğinde onun hükmünü infaz eder. Şahitlik başkalarının da bulunması durumunda farz-ı kifâye, aksi takdirde farz-ı ayındır. Münkerin giderilmesini sağlaması bakımından şahit hisbenin fonksiyonlarından birini üstlenmektedir.

Muhtesib göreve hıyanet, hizmette kusur veya acz gösterme, halka zulüm veya baskı yapma durumlarında, yani memuriyetini sürdürmesini imkânsız kılacak taşkınlıklarda bulunması veya zaaflar taşıması halinde -velâyeti hukuken sâkıt olacağından-derhal azledilir.

Hisbenin Konusu ve Muhatabı. Hisbe kişi, toplum ve devlet hakları ihlâllerini oluşturan fiillere yöneliktir. Hisbeye konu teşkil edecek fiil, hakkında ihtilâf bulunmayan bir münker olmalı, kişilerin özel hayatlarını irdelemeyi (tecessüs) gerektirmeyecek kadar alenî yapılmalı ve hâlihazırda gerçekleşmelidir (istikbalde vuku bulacağından şüphe edilenler bu çerçeveye girmez). Hakkındaki ictihadların farklılığı sebebiyle münkerliğinde ittifak edilemeyen hususlarda belli bir bakış açısının dayatılması ve dolayısıyla tasarruf hürriyetine kısıtlama getirilmesi câiz değildir (Gazzâlî, II, 324-327). Hisbe, münkerin önlenmesini yahut ma‘rûfun işlenmesini konu aldığından, görevin ifası için bu fiilleri işleyen kimselerin mükellef (âkıl bâliğ) olması şartı aranmaz.

Yöntem. İşlenen münker, tecessüse kaçmadan ve yalnız şüphe üzerine kişilik haklarını çiğnemeden tesbit edildikten sonra en hafifinden en ağırına doğru şu yöntemlerle giderilir: a) İşlenen fiilin gayri meşrû olduğunun anlatılması; b) Bilerek kötülük işleyene öğüt verilmesi; c) Tekdir ve tehdit; d) Kötülüğe vesile olan durumun ortadan kaldırılması veya bu tür alet, edevat ve eşyanın tahrip edilmesi; e) Ölçülü bir şekilde şu ta‘zîr cezalarından birinin uygulanması: Hapis, teşhir, darb, meslekten men, silâhlı müdahale ve sürgün. Bu son yöntem çatışmayı doğurabileceğinden yalnız görevliler tarafından icra edilebilir (Gazzâlî, II, 315; İbnü’l-Münâsıf, s. 318-325; İbnü’l-Uhuvve, s. 195). Muhtesib ta‘zîrde bulunabilir, fakat ölüm ve had cezalarına hükmetme yetkisi yoktur; ancak ilgili mercilerin verdiği bu tür cezaları uygular.

Muhtesibin münkeri gidermeye çalışırken uyguladığı cezalarda yanılıp haddi aşması durumunda mala yahut cana verdiği zararları tazmin

sorumluluğu olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Hanefî fakihleriyle bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, muhtesibin malla ilgili tazmin yükümlülüğü bulunmadığı görüşündedirler. Mâlikî, Şâfiî ve diğer bir rivayete göre Hanbelî fakihleri ise cezanın suça uygunluk ölçüsünü aşması durumunda tazmin sorumluluğu doğurduğunu söylerler. Meselâ sarhoşluk verici içecekleri dökmek münkeri önlemeye yeteceği halde içkinin kabına zarar vermek tazmini gerektirir. Yine münker işleyen kişinin uygulanan ta‘zîr cezası sebebiyle ölmesi veya sakat kalması durumunda tazmin gerekip gerekmediği hususu da ihtilâflıdır (bk. TA‘ZÎR).

Hisbe teşkilâtının görev alanı temelde üç ana başlık altında toplanan birçok hususu kapsamaktadır: Allah hakkı, kul hakkı, her iki yönü de bulunan haklar. Birinci grup ezanın vaktinde okunmasının, cemaatle ibadetlerin zamanında edasının, cuma ve bayram namazlarının ifasının sağlanması; ibadetlerde alenî ihlâllere ve bid‘atlara engel olunması; taşkınlık ölçüsüne varan eğlencelerin, sarhoşluk verici içki kullanımının, sınırı aşan kadın-erkek ilişkilerinin engellenmesi; muâmelâtta genelde haramların, özelde fâsid-bâtıl akidlerin, hile ve aldatmaların, ölçü tartı

alet ve birimlerinde sahtekârlığın önlenmesi; ihtiyaçtan kaynaklanmayan dilenciliğin menedilmesi; ehliyetsiz din adamlarının halkı yanıltmasına fırsat verilmemesi türünden dinî-içtimaî faaliyetleri içermektedir. İkinci grup umumî ve ferdî haklar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlar ihmal yahut imkânsızlık yüzünden harap olan yol, su kanalı, kanalizasyon vb. alt yapı tesisleriyle ibadethanelerin ve savunma sistemlerinin tamirinin sağlanması; işçi-işveren anlaşmazlıklarının çözümlenmesi; komşu haklarına tecavüzün, her türlü meslek ahlâkı ihlâlinin, borçluların temerrüdünün önlenmesi gibi kamu işleri; muâmelâtta kanunlara riayetin temini gibi çarşı ve pazarla ilgili hususlardır. Üçüncüsü, toplu taşıma araçlarında yahut kamuya ait alanlardaki kadın-erkek ilişkilerinde dinî-ahlâkî kurallara bağlılığın sağlanması; taşıtlarda aşırı yüklemenin engellenmesi; işçi, yetim, köle ve hayvan haklarının korunması; buluntu hayvan yahut kaybolmuş çocukların yedirilip içirilmesi; yolların temiz tutulması ve aydınlatılması; kamu yararına aykırı inşaatlara izin verilmemesi gibi faaliyetleri kapsamaktadır. Muhtesib, Allah hakkının ihlâli halinde affetme yetkisini kullanabilirken kul haklarının ihlâli durumunda böyle bir yetkiye sahip değildir.

II. TARİHÇE

Merkezî İslâm Toprakları. Hisbe kavram ve kurumunun menşei kesin biçimde tesbit edilememektedir; aynı şey, bu geniş kapsamlı işlevin memurunu ifade eden muhtesib için de söz konusudur. Teşkilâtın kuruluş aşamasında hisbe ve muhtesib yerine kaynaklarda “sâhibü’s-sûk”, “âmilü’s-sûk” (pazar zâbıtası) tabirlerine rastlanmaktadır. Ancak bu memuriyetin ne zaman doğduğu ve yerini muhtesibe ne zaman bıraktığı tartışmalıdır.

Hz. Peygamber’in, vazettiği iktisadî hükümlerin uygulanışını yerinde görmek için bizzat pazar teftişlerine çıktığı ve gayri meşrû davranışlarda bulunanlara gerekli uyarıları yaptığı çeşitli rivayetlerden anlaşılmaktadır (meselâ bk. Müslim, “Îmân”, 164; İbn Mâce, “Ticârât”, 3, 36; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 50; Tirmizî, “Büyûʿ”, 4, 72). Abdurrahman Îsâ es-Selîm tarafından kaleme alınan Ḥisbetü’n-nebî adındaki eserde (Küveyt 1413/1993) ayrıntılarıyla açıklandığı üzere Resûlullah’ın emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker faaliyetleri toplum hayatının bütün cephelerini kapsamış, ancak daha sonra ferdî mesuliyetleri çoğalınca uygun vasıflı bazı kişileri es-naf ve sanatkârların işlerini denetlemek için resmen sâhibü’s-sûk (âmilü’s-sûk) sıfatıyla görevlendirmiştir. Bu memurlardan üçü erkek, ikisi kadın olmak üzere şu beş kişinin adı kaynaklarda yer almaktadır: Mekke’de Saîd b. Âs b. Saîd el-Ümevî, Medine’de Abdullah b. Saîd b. Üsayha, Ömer b. Hattâb, Semrâ bint Nüheyk el-Esediyye ve Şifâ bint Abdullah. Bu sonuncusunun Hz. Ömer tarafından görevlendirildiği de söylenmektedir.

Hz. Ömer, Osman ve Ali’nin de bizzat şehir ve pazar denetimlerine çıktıkları, ayrıca bu işler için özel görevliler tayin ettikleri bilinmektedir (Abdülhay el-Kettânî, II, 46-49). Bu denetimler sadece pazarla sınırlı kalmamış ve toplumsal hayatın tamamını kapsamıştır. Bu görevleri yürüten kişilerin taşıdıkları kırbaçlar daha sonraki dönemlerde muhtesibin alâmetlerinden biri olmuştur. Kaynaklarda Hz. Ebû Bekir devrine ait herhangi bir bilgi bulunmamakta, buna karşılık Hz. Ömer’in Sâib b. Yezîd b. Saîd, Abdullah b. Utbe b. Mes‘ûd ve Süleyman b. Ebû Hasme’yi Medine pazarına âmilü’s-sûk olarak tayin ettiği kaydedilmektedir. Hz. Osman dönemindeki âmilü’s-sûk, 2 dirhem yevmiye ile yine Medine pazarında görevlendirilen Hâris b. Hakem’dir; ancak yetkisini kötüye kullandığı için

kısa sürede görevinden alınmıştır. Gerek Hz. Peygamber gerekse Hulefâ-yi Râşidîn devrinde pazar zâbıtalarının özel bir makama sahip olup olmadıkları bilinmemektedir. Fakat, “Ali pazara gelir ve makamına otururdu ...” şeklindeki rivayetten (Taberî, Tehẕîbü’l-âs̱âr, IV, 46-47), daha o dönemde halifenin hisbe faaliyetlerini yürütmek için pazarda sabit bir yer edindiği anlaşılmaktadır. Sonraki dönemlerde de halifeler bizzat pazar denetimlerinde bulunmuşlardır (Taberî, Târîḫ, VI, 496).

Bazı şarkiyatçılar tarafından sâhibü’s-sûkun işlev bakımından Grekler’in agoranomos, Romalılar’ın curule aedile ve Bizanslılar’ın praefectus dedikleri pazar zâbıtalarının taklidi olduğu ileri sürülmüş, ancak bu iddiayı ispatlayacak kayda değer bir delil gösterilememiştir (meselâ bk. Gaudefroy-Demombynes, Muslim Institutions, s. 154-155; von Grunebaum, Islam, s. 137-138; Foster, XIII/2 [1970], s. 128-144). Müslümanların fetihlerin ardından karşılaştıkları bu kurumu sahiplendikleri yönündeki iddialar da bir temele dayanmamaktadır. Her şeyden önce fetihlerden sonraki erken devirde Bizans etkisinin yoğun olduğu Suriye ve Mısır’da rastlanmayan bu kurum, sözü edilen etkinin hemen hiç hissedilmediği Medine’de faaliyet gösteriyordu. Ayrıca İslâm ülkesinde sâhibü’s-sûkun fetihlerden önce de bulunduğu ve başlangıcından itibaren dinî bir misyon taşıdığı halde Grek şehirlerindeki agoranomosun görev alanı seküler ve idarî idi. Muhtesibin Bizans’taki praefectusun taklidi olduğu tezinin dayanağını, X. yüzyılda Konstantinopolis’te neşredilen bir pazar nizamnâmesi oluşturmaktadır. Bu nizamnâmenin muhtevası incelendiğinde (Seyyid el-Bâz el-Arînî, XIX/1 [1957], s. 146-178) her iki müessesenin mahiyet ve hedeflerindeki temel farklılıklar açıkça görülür. Ayrıca İslâm ülkesinde sâhibü’s-sûkun mevcudiyeti bu tarihten üç asır öncesine dayanmaktadır. Bununla birlikte muhtesibler için el kitabı mahiyetinde yazılmış eserlerde müslümanların iktibas ettikleri bazı Bizans pazar düzenlemelerine atıflarda bulunulduğu da belirtilmelidir (meselâ bk. Şeyzerî, s. 11; İbn Bessâm el-Muhtesib, II, 326). Hisbe müessesesinin diğer medeniyetlerden alındığının ispatlanamamasına karşılık bu kurumun müslümanlarla temas halinde bulunan bazı kültürleri etkilediği, meselâ Kudüs Krallığı ile İspanya krallıklarında sâhibü’s-sûk ve muhtesibin unvan ve işlevleriyle birlikte aynen yaşatıldığı, pazar yerlerinde çavaçoque, zabazoque ve mathesseb denilen memurların görevlendirildiği bilinmektedir (Behrnauer, XVI [1860], s. 127; Chalmeta, XVIII/69-70 [1970], s. 92; Latham, XXX [1976], s. 172; bugünkü İspanyolca’da da

almo-tacén “ölçü-tartı kontrol memuru” demektir).

Emevîler çeşitli şehirlerde sâhibü’s-sûkları görevlendirmeyi sürdürmüşlerdir. Ayrıca İbn Ebû Şeybe’nin tebeu’t-tâbiînden Dâvûd b. Sinân’a dayandırdığı bir rivayette ticarî anlaşmazlıklara da baktığı anlaşılan bir emîrü’s-sûktan bahsedilmektedir (el-Muṣannef, IV, 559). Âsım el-Ahvel’in (ö. 142/759) Kûfe pazarında ölçü tartı aletlerinin denetimiyle görevlendirildiğine dair bilgiden (İbn Sa‘d, VII, 256, 309) o dönemde artık hisbe kavramının ortaya çıktığı, fakat muhtemelen hâlâ pazar denetimiyle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Emevîler devrinde pazar dışındaki hisbe faaliyetlerinin sâhibü’ş-şurta tarafından yürütüldüğüne dair ipuçları vardır. Meselâ Muâviye’nin hilâfetinde Medine’de sâhibü’ş-şurtalık yapan Mus‘ab b. Abdurrahman’ın şikâyet üzerine bir alım satım işlemini incelediği bilinmektedir (Zübeyrî, s. 289). Ömer b. Abdülazîz döneminde içki içen bazı kişiler sâhibü’ş-şurta

tarafından yakalanarak halifeye getirilmiştir (Ali b. Hasan b. Ali el-Karnî, II, 527).

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Abdullah’ın 157 (773-74) yılında Bağdat’ta hisbe görevlisi olduğundan bahseden bir kayıt (Taberî, Târîḫ, VII, 653; Hatîb, I, 79), Abbâsî halifelerinden Ebû Ca‘fer el-Mansûr devrinde (754-775) hisbe teşkilâtının varlığını göstermektedir. Sâhibü’s-sûk yerine muhtesib unvanının kullanımı ise bazı çağdaş araştırmacılara göre ilk olarak Mehdî (775-785), Hâdî (785-786) veya Me’mûn (813-833) dönemlerine rastlamaktadır; ancak bu değişimin mahiyet dönüşümü içerip içermediği açıklığa kavuşturulamamıştır (Tyan, s. 623; EI² [İng.], III, 487). Ayrıca daha sonraki dönemlerde muhtesib unvanının genel kabul görmüş yegâne kavram olduğunu söylemek de güçtür. Özellikle Mağrib ve Endülüs başta olmak üzere muhtesibin yanı sıra “sâhibü’l-hisbe, nâzırü’l-hisbe, vâli’l-hisbe, veliyyü’l-hisbe” gibi tabirlerin de kullanıldığı bilinmektedir.

Hisbe kazâ ve mezâlimle (adalet) birlikte Abbâsî adlî teşkilâtını oluştururdu. Abbâsî devlet teşkilâtı seyfiye ve kalemiye şeklinde ikiye ayrılmıştı. Kalem erbabının görevleri de dinî ve divanî olmak üzere iki kısımdı ve muhtesibin görev alanı bunlardan birincinin kapsamına giriyordu. Halife, muhtesib dahil Bağdat’taki din işlerine bakacak kalem

erbabını bizzat tayin ederdi; diğer bölgeler için tayinler, vezir veya ilgili divanların başkanları yahut kadı gibi üst düzeydeki idareciler tarafından yapılırdı. Hisbe görevi kadılara kendi vazifelerine ilâveten verildiği gibi muhtesib de hisbeyle birlikte adalet işlerini yürütürdü. Dini ihya iddiasıyla iş başına gelen Abbâsîler'in iktidarlarının ilk yıllarında hisbe faaliyetleri hususunda titiz davrandıkları anlaşılmaktadır. Meselâ Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, görevini kötüye kullandığını belirlediği Bağdat muhtesibini idam ettirmiştir (Hatîb, I, 79). Abbâsî halifelerinin başlangıçta hisbeye verdikleri önemin bir başka göstergesi de bazı meşhur âlimlerin muhtesib olarak tayin edilmeleridir. Muhtesibler, cuma günü hutbede hatip tarafından bu göreve getirildikleri ilân edildikten sonra işe başlarlardı. Muhtesiblerin elbiseleri Dîvânü'n-nafakāt tarafından sağlanırdı.

Halife Tâi'-Lillâh'ın Cemâziyelevvel 366 (Ocak 977) tarihinde Büveyhî Sultanı Fahrüddevle'ye iktidarını tasdik için yazdığı ahidnâmede onun sorumlulukları arasına hâkimiyeti altındaki vilâyetlerde hisbe düzenlenmesini de dahil etmiştir (Kalkaşendî, X, 29). Bu husus, Eyyûbî hükümdarlarından el-Melikü'l-Âdil ve el-Melikü'z-Zâhir Gāzî'nin Mısır üzerindeki hükümranlıklarını tasdik amacıyla verilen ahidnâmelerde de tekrarlanmaktadır (İbn Vâsıl, III, 305, 364, 371; Kalkaşendî, X, 102, 150). Aynı şey batı bölgeleri için de geçerlidir. Halife Kāim-Biemrillâh'ın, Murâbıtlar'dan Yûsuf b. Tâşfîn'in Mağrib ve Endülüs hükümdarlığını tasdik için yazdığı ahidnâmede onun sorumlulukları arasında emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yapılmasından ve hisbenin düzenlenmesinden de söz edilmektedir (Kalkaşendî, X, 42). Hisbenin de öteki idarî işler gibi sultan adına mülkî âmirlik yapan valilerin nezâretine verildiği anlaşılmaktadır. Halife, sadece hilâfet merkezi Bağdat'ın muhtesiblerini bizzat tayin etmeyi sürdürmüştür. Bununla birlikte bu hususta bazı müdahalelere de mâruz kalmıştır. Meselâ 319 (931) yılında Halife Muktedir-Billâh Bağdat muhtesibliğini Muhammed b. Yâkūt'a vermiş, ancak Emîr Mûnis b. Yâkūt'un baskısı üzerine onun yerine İbrâhim b. Muhammed b. Bathâ'yı getirmişti. Halifenin aynı yıl içinde, bir hastanın yanlış tedavi yüzünden öldüğünü öğrenince bu yeni muhtesibe, hekimlerin başhekim Sinân b. Sâbit tarafından imtihana tâbi tutularak başarılı olanlara onun imzasını taşıyan birer resmî belge verilmesinin teminini ve bu mesleğin ruhsatsız icrasının engellenmesini emrettiği bilinmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 302). Bu bilgi, muhtesibin zaman zaman diğer mesleklerin

ileri gelenleriyle iş birliği yaptığını göstermesi açısından önemlidir. Müsterşid-Billâh'ın Bağdat kādılkudâtlığına tayin ettiği Ebü'l-Kāsım Ali b. Hüseyin ez-Zeynebî'nin ahidnâmesinde sayılan sorumluluklar arasında, amme menfaatini ilgilendiren hizmetlerin en büyüğü ve önemlisi olarak fiyatların ve ölçü tartı aletlerinin denetimiyle hisbe işlerinin gözetimi de yer almaktadır (Kalkaşendî, X, 274-275). Aynı husus, Nâsır-Lidînillâh'ın kādılkudâtlığa getirdiği Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Yahyâ b. Fadlân için düzenlenen ahidnâmede de tekrarlanmaktadır (a.g.e., X, 291). Bu durum, kadıların zaman zaman hisbe işlerinin baş yetkilisi olduklarını gösterebileceği gibi muhtesiblerle iş birliği yapmak veya onlara nezaret etmekle mükellef kılındıklarına da delil sayılabilir. Darphânelerde basılan sikkelerin ağırlık ve ayarlarının denetimi aslında kadı yahut kādılkudâtın sorumluluğunda bulunmakla birlikte bazı dönemlerde muhtesibe verilmiş, meselâ Mu'tazıd-Billâh 279 (892) yılında Bağdat muhtesibini darphâneyi denetlemekle görevlendirmiştir (İbnü'l-Cevzî, V, 130).

İhşîdîler'in (935-969) hâkimiyetindeki Mısır'da vezir Ebü'l-Fazl İbnü'l-Furât ile görüşen meşhur edip Sîbeveyhi'nin ondan, muhtesibliğe tayin ettiği Muhammed b. Ca'fer b. Sellâm'ın liyakatsizliği sebebiyle görevine son verilmesi talebinde bulunduğuna dair bir rivayet, bu memuriyete tayin ve azil işlerinin vezirin yetkisinde olduğunu göstermektedir (İbn Zûlâk, s. 53-54). Yine muhtemelen aynı muhtesibin bekçilerle birlikte kol gezerken görülüp hak sahiplerini korumadıkları, fiyatları denetlemedikleri ve suçluları cezalandırmadıkları yönünde şikâyetlerde bulunulduğuna dair bilgi de o dönemde hisbe teşkilâtının görevlerini ve muhtesib-bekçi ilişkisini göstermesi açısından önemlidir (a.g.e., s. 29).

Fâtımî halifelerinden Muiz-Lidînillâh'ın emriyle 358 (969) yılında Mısır'ı ele geçiren başkumandan Cevher es-Sıkıllî'nin Fustat'ın kuzeydoğusunda kurduğu Kahire'ye bir muhtesib tayin ettiği ve ertesi yıl meydana gelen kıtlık sırasında fiyatları denetlemekle onu görevlendirdiği bilinmektedir (Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, I, 117, 120). Bu dönemde Kahire ve Fustat'ta doğrudan halifeye bağlı iki hisbe merkezi vardı. Tayin kararnâmeleri bu iki şehrin merkez camilerinin minberlerinden okunduktan sonra muhtesiblere tayin alâmeti olarak hil'at ve sarık giydirilirdi; eğer hisbe görevi yanında güvenlikten de sorumlu iseler bunlara bir de kılıç eklenirdi. Aynı devirde bir yandan tevkī'lerin edebî incelikleri belirlenirken öte yandan da tayin

merasimleri gittikçe debdebeli bir hal almıştı. Meselâ Fustat'ın muhtesiblik ve sâhibü'ş-şurtalığına getirilen Hâdim Bakī ağır bir hil'at, sırma sarık ve altın işlemeli kılıç kuşanmış, yine altın işlemeli eyer ve dizginlerle bezenmiş bir at üzerinde resmigeçit yapmıştır (a.g.e., I, 217, 276). Muhtesibin hangi tarihten itibaren üniforma özelliği taşıyan kıyafetler giymeye başladığını tesbit etmek zordur. Ancak genellikle "sarıklılar" denilen ilmiye sınıfı arasından seçildiği ve çoğunlukla başa geçen kısmının üzerinde yukarıya doğru helezonik bir şekilde sarılmış ince beyaz tül sarık bulunan konik bir külâh, ayrıca kadı ve müftü gibi uzun bir hil'at giydiği bilinmektedir.

Tevkī'lerdeki ifadelere bakılırsa seçkin ve güvenilir kişiler arasından seçilen

Kahire muhtesibi Kahire, Fustat ve taşra bölgeleri için birer nâib tayin ve azline de yetkiliydi (Kalkaşendî, III, 483). Kendisi, gün aşırı Kahire ve Fustat'taki İbn Tolun ve Amr b. Âs camilerinden birinde oturup halkın şikâyetlerini dinler, görev alanına giren davalara bakardı. Denetimleri ise nâib ve yardımcıları yapar, suçluları muhtesibin huzuruna getirirlerdi (a.g.e., III, 483; XI, 209-215). Kahire ve Fustat gibi birkaç şehrin muhtesibliğinin yahut hisbe, kazâ, şurta, hâciblik, valilik görevlerinin bir kişiye verildiği de olurdu (a.g.e., III, 487; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 464). Yine Mısır'da hisbenin ve Nil kıyısındaki iskelelere indirilen mallarla oralardan yükleme boşaltma yapan gemilerin denetiminden sorumlu sevâhil makamının tek bir şahısta birleştirildiği de olmuştur (Makrîzî, İtti'âẓü'l-ḥunefâ', I, 277; II, 31, 135). Meselâ Muharrem 383 (Mart 993) tarihinde hisbe görevi sevâhille birlikte Vebre en-Nasrânî adlı bir kişiye verilmişti (a.g.e., I, 277). İbn Bessâm'ın ifadesinden muhtesibin sevâhil için bir nâib tayin ettiği anlaşılmaktadır (Nihâyetü'r-rütbe, II, 325).

Resmî statü itibariyle muhtesibler vali ve kadılardan sonra gelirler, görev yerlerine göre de kendi aralarında ayrı bir derecelendirmeye tâbi tutulurlardı. Meselâ Kahire, Fustat, Bağdat ve Ahvâz gibi büyük şehirlerin muhtesibleri diğerlerinden kıdemliydi (Tyan, s. 623-624). Memlük Sultanı I. Baybars zamanında 663'te (1265) Kahire muhtesibi, Dîvân-ı Mezâlim'in görev yaptığı dârüladlde dört mezhebin kādılkudâtları, Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî kazaskerleri, dört mezhebin dârüladl müftüleri ve beytülmâl vekili sultanla birlikte aynı yerde oturabilme hakkına sahipti. Kahire muhtesibi

protokolde beytülmâl vekilinden sonra gelmekle birlikte ilmî seviyesi yüksekse onun önüne geçebilirdi (Kalkaşendî, IV, 34-37). Dımaşk muhtesibi Kahire'deki meslektaşıyla aynı yetkilere sahip olduğu halde saltanat nâibinin tevkīi ile görevlendirilir ve dârüladl meclislerinde yer almazdı; Halep muhtesibi de aynı statüye tâbiydi. Ancak bunlar kendilerine nâib tayin edebilirlerdi. İskenderiye muhtesibi ise kadının tâlimatına göre davranmak zorunda olduğu gibi nâib de tayin edemezdi (a.g.e., IV, 193, 221; XI, 414).

Muhtesibin kadılık makamına vekâlet etmesi mümkündü; bazan vali ve şurta görevlisinin yardımına başvurduğu ve bazı şurta görevlilerinin onun emrine verildiği de olurdu. Zaman içinde muhtesiblerin yetkileri genişletildi ve şurta mensupları bunların kararlarını icra ve infaz etmek zorunda kaldılar. Bazan muhtesibliğe ilmiye sınıfı dışından da tayinler yapılırdı. Kaynaklarda muhtesibin ehliyetsiz kişiler arasından seçildiğine ve görevini ifada ağır kusuru veya suistimali görülenlerin sert cezalara çarptırıldığına dair örneklere rastlanmaktadır (Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, II, 43; Hatîb, XI, 238).

Bütün dönemlere ait tevkīʻlerde muhtesibin, ölçü tartı aletleriyle sikkeler için belirlenen standartların tebliğ ve kontrolü, bunlara uymayanların cezalandırılması sorumluluğundan bahsedilmektedir. Ölçü tartının bir yandan ticarî işlemlerin esasını oluşturması, öte yandan piyasalardaki alet ve birimlerin arasındaki çeşitli farklar sebebiyle neredeyse muhtesibin kimliğiyle özdeşleştirildiği görülmektedir (Buckley, XXXIX [1992], s. 84). Bundan dolayı standart aletlerin üretildiği, piyasada kullanılanların ayarının kontrol edildiği dârülıyârın denetimi de muhtesibe bırakılmıştır. Satıcıların belli aralıklarla buraya giderek aletlerini kontrol ettirip sağlam olanları mühürletmelerini temin etmek de muhtesibe düşmektedir. Piyasada çok çeşitli dinar ve dirhemler tedavül ettiği için sarrafların takas işlemlerinin denetimi ve gereğinde müdahale edilmesi de ona bırakılmıştı.

Özellikle kuraklığın hüküm sürdüğü yıllarda muhtesibin en önemli görevi tahıl, un ve ekmek arzının ve fiyatlarının denetimiydi. Meselâ 359 (970) yılındaki bir kıtlık sırasında muhtesib Süleyman b. Azze el-Mağribî tahıl satışlarını denetim altına almıştır (Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, I, 122). 415 Zilkadesinde (Ocak 1025) bir grup ekmekçi eksik gramajlı ekmek sattığı

için muhtesib tarafından dövülmüş, aynı yılın zilhiccesinde de (Şubat 1025) bir tatlıcı eksik tartı sebebiyle hem dövülmüş hem de Fustat'ta deve sırtında dolaştırılarak teşhir edilmişti (Eymen Fuâd Seyyid, s. 363). Bağdat muhtesibi İbrâhim b. Muhammed b. Bathâ'nın 307 (919-20) yılında un, Fustat muhtesib ve şurtası Hâdim Bakī'nin 4 Receb 415 (11 Eylül 1024) tarihinde ekmek fiyatlarına narh koyduğu bilinmektedir. Ancak bu muhtesib durumu daha da kötüleştirdiği için göreve getirildikten iki gün sonra azledilmişti (Şeyzerî, s. 12; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, II, 151). Fâtımîler devrine ait hisbe tevkī'lerinde sürekli olarak zimmîlerin denetiminden de bahsedilmektedir; bunda, Haçlı seferleri dolayısıyla bütün dikkatlerin onların üzerine çevrilmesinin rolü olmalıdır. Eyyûbîler döneminde Taberiye kadılığı yapan Celâleddin eş-Şeyzerî de muhtemelen aynı sebeple muhtesibin görevleri arasında zimmîlerin denetiminin bulunduğunu vurgulamakta ve buna Bâtınîler'i de eklemektedir (Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe, s. 106-107).

Makrîzî, Fustat'ta muhtesibin makamı konumundaki bir meclisü'l-hisbeden söz ediyorsa da (İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, II, 135) burası muhtemelen cami içinde bir bölümdür. Aslında ilk devirlerde muhtesibe mahsus bir makamın mevcudiyetinden söz edilmemektedir. IV. (X.) yüzyılda vezir İbnü'l-Cerrâh Ali b. Îsâ'nın Bağdat muhtesibine evinde oturacağına pazarları teftiş etmesini emretmesinden anlaşıldığı kadarıyla o devirde hâlâ müstakil bir daire mevcut değildi (İbnü'l-Uhuvve, s. 219). Bununla birlikte müstakil bir daire olmasa da meclisü'l-hisbenin muhtesibin makamı olduğu, gerektiğinde tüccar ve esnafı buraya celbettiği, ellerindeki ölçü ve tartı aletlerini kontrol ettiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Cevzî, 563 Şâbanında (Mayıs 1168) meydana gelen bir olayı anlatırken muhtesibin Bâbü Bedr'deki makamında oturup suçluların te'dibini emrettiğini söyler (el-Muntaẓam, X, 223). Bu makam sonraki devirlerde müstakil bir daire halinde varlığını sürdürmüştür. Endülüs'te bu daireye "hıttatü'l-ihtisâb" deniliyordu.

Muhtesib genellikle belli bir maaş karşılığında çalışır, yardımcılarının maaşlarını da beytülmâlden tahsis edilen aynı fondan öderdi. Kendisinin ve yardımcılarının halktan bir şey almaları yasaklanmıştı. Ancak beytülmalden maaş almıyorlarsa esnaf ve tüccardan hisbe vergisi adı altında özel bir vergi toplayabiliyorlardı. Fakat muhtesibin, toplanacak vergilere karşılık önceden belli bir meblağın devlete ödenmesini ifade eden mukātaa (damân) usulüyle

görev yaptığı da olurdu (Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, I, 276, 277). Büveyhî Sultanı Muizzüddevle zamanında (936-967) Bağdat muhtesibliği mukātaa usulüyle verilmiş (İbn Miskeveyh, II, 189), ancak bu vergi 403 Recebinde (Ocak-Şubat 1013) kaldırılmıştı (Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾ, II, 96).

Şehirlerdeki çarşı ve pazarlara yahut meslek erbabına yardımcı mahiyetinde ayrı ayrı muhtesibler tayin edilebiliyordu. Meselâ Irak Büveyhî Sultanı İzzüddevle Bahtiyâr devrinde (967-978) Bağdat muhtesibi İbnü'l-Haccâc diye bilinen şair Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed'in altı vekili vardı (İbnü'l-Cevzî, VII, 216). Muhtesib bütün işleri yalnız başına göremeyeceği için kendisine "arîf, emin, gulâm, avn, müsâid, halife, resul, ayn" denilen

yardımcılar tayin edebilir ve gerektiğinde de bunların görevine son verebilirdi. Arîf veya eminler, meslektaşlarına kendileriyle ilgili ilkeleri öğretmek ve uygulatmak, aralarındaki ihtilâfları çözmek, muhtesibi de faaliyet alanlarıyla ilgili gelişmelerden haberdar etmek üzere her meslek grubunun (lonca) ileri gelenleri arasından seçilirdi. Mısır'daki bütün çarşı ve pazarlarda her meslek grubunun bir arîfi vardı. Makrîzî'nin bir rivayetinden, ekmekçiler arîfinin, kendisinden daha ucuza satış yapan birini muhtesibin yardımcılarına şikâyet ederek para cezasına çarptırılmasını sağladığı, ancak bu ekmekçinin kādılkudât Ebû Muhammed el-Yâzûrî'ye başvurduğu ve ifadesi alınan muhtesibin ola-yı yalanladığı, fakat incelemeler sonunda olayın doğruluğu ortaya çıkınca arîfin görevinden alındığı, ayrıca tazminat ödemeye mahkûm edildiği anlaşılmaktadır (İġās̱etü'l-ümme, s. 18-19). Fâtımîler devrinde başına "turtûr" denilen gülünç bir başlık geçirilen suçlu, üzerine ters oturtulduğu binekle şehirde dolaştırılarak rüsvâ edilirdi (Şeyzerî, s. 108-109). Muhtesibin kırbacı ve turtûr caydırma amacıyla hisbe dairesinin dışına asılırdı (İbnü'l-Uhuvve, s. 184).

Eyyûbîler'de hisbe teşkilâtı esas itibariyle önceki dönemlerin özelliklerini korumuş, Kahire ve İskenderiye muhtesibliklerinin konumu değişmemişti. Bu döneme ait bir tayin sicilinden anlaşıldığına göre kapsamı genişleyen hisbe faaliyetleri, ölçü tartı aletlerinin denetlenmesi yanında pazarcıların vakit namazlarını düzenli biçimde kılmalarının sağlanması, başta ribâ ve karaborsacılık olmak üzere gayri meşrû muamelelerin önlenmesi, kılık kıyafet ve eğlence âdâbına riayetin teminini, gıda maddeleriyle çarşı ve

sokakların temizliği, cenaze defin işleri, zimmîlerin durumu, halk arasında yaygınlaşan bid‘atların düzeltilmesini de içermektedir (Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, II, 420 vd.). Eyyûbî Veziri İbn Memmâtî’nin verdiği bilgiden dârülıyârın da muhtesib tarafından denetlendiği anlaşılmaktadır (Ḳavânînü’d-devâvîn, s. 333). Muhtesibin görevleri arasında hocaların öğrencileri fazla dövmelerini önlemek de vardı (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 464).

Memlükler döneminde muhtesib ilmiye sınıfından tayin edilirdi. Ancak bazı kaynaklara göre, kılıç ehlinden Emîr Seyfeddin Mengli Boğa’nın Şeyh el-Mahmûdî tarafından (1412-1421) muhtesib olarak tayininden sonra hisbe memuriyeti ilmiye mensuplarının inhisarından çıkmıştır (Kalkaşendî, XI, 210). Daha önce de Fâtımîler döneminde Hâdim Gayn başkumandanlığın yanı sıra şurta ve hisbe görevini de üstlenmişti (Makrîzî, İttiʿâẓü’l-ḥunefâʾ, II, 91, 100). Fâtımîler’de olduğu gibi Memlükler’de de kazâ ve iftâ ile birlikte dinî görevler arasında yer alan hisbe, dârüladldeki devlet protokolünde beşinci sırada bulunmaktaydı (İbn Teymiyye, XXVIII, 66, 68). Divanda sultanın sağ tarafında dört mezhebin başkadıları oturur, onların alt yanında beytülmâl vekili ve Kahire muhtesibi yer alırdı. Ancak sonraları bu düzen değişti ve sultanın sağ tarafına Şâfiî ve Mâlikî kadıları, Mâlikî kadılarının alt yanına Şâfiî, Mâlikî ve Hanefî kazaskerleri, onların aşağısına bu üç mezhebin dârüladl müftüleri ve hepsinden sonra da beytülmâl vekili ile hisbeyi temsilen Kahire muhtesibi oturmaya başladı (Kalkaşendî, IV, 34-37, 44-45). Memlükler’de de Kahire, Fustat ve İskenderiye muhtesiblikleri varlıklarını sürdürmüş, ayrıca bunlara Dımaşk muhtesibliği eklenmişti. Kahire ve Fustat muhtesibleri bizzat sultan tarafından tayin edilirken Dımaşk’takinin tayini saltanat nâibine aitti. Kazasker ve dârüladl müftüsünden sonra üçüncü sırada gelen Dımaşk muhtesibi de Halep, Trablus, Hama, Safed, Ba‘lebek gibi taşra şehirlerine nâib tayin edebilmekteydi.

Makrîzî, Memlükler döneminde Kahire’de bir hisbe dairesinin varlığından söz etmektedir (el-Ḫıṭaṭ, I, 463). Muhtesib (nâzırü’l-hisbe) lokantaları denetler, deniz taşıtlarına ve hayvanlara fazla yük yüklenmesine engel olur, sakaların su tanklarını örtülü tutmasını sağlardı. Öğretmenleri çocuklara sert davranmamaları, yüzme hocalarını da talebelerinin can güvenliğini temin etmeleri hususunda uyarırdı. Muamelelerde hilekârlık yapılmasına fırsat vermezdi. Ölçü tartıları ve dârülıyârı denetler (Makrîzî, a.g.e., I, 463-464),

ayrıca diğer İslâm devletlerinde muhtesiblerin yaptığı pek çok işi yapardı (Abdülmün‘im Mâcid, I, 114-130). Muhtesibin maaşı devlet başkanı yahut nâibi tarafından tahsis edilirdi (İbnü’l-Uhuvve, s. 222). Ancak Makrîzî, yüksek memuriyetlerin rüşvet karşılığı dağıtılmaya başlanması yüzünden bu göreve gelebilmek için çok büyük meblağlar ödeyen muhtesiblerin daha sonra halktan rüşvet alıp haksız vergi topladıklarını yazmaktadır (İġās̱etü’l-ümme, s. 43). Memlükler’in bazı dönemlerinde hisbe teşkilâtı gözden düşmüş ve muhtesibliğe tayin edilenler daha sonra istifa etmişlerdir (Abdülmün‘im Mâcid, I, 130).

Anadolu Selçukluları’nda bir dîvân-ı hisbenin (dîvân-ı muhtesib) mevcut olduğu ve başkanına “hâkim-i dîvân-ı hisbe” denildiği o döneme ait bir ihtisab takririnden anlaşılmaktadır. Aynı belgeden anlaşılan bir başka husus da muhtesibin (melikü’l-hisbe) tevkī-i hümâyun ile tayin edildiği ve maaşını esnaf ve tüccardan mukātaa usulüyle ihtisab resmi olarak topladığıdır. Görev alanı içinde ticaretin teşviki, gayri müslimlerin gözetimi, esnafın, fiyatların, ölçü tartı aletlerinin ve dirhem ayarlarının denetimi ve muâmelât kurallarının uygulanmasının sağlanması gibi hususlar sayılmaktadır (Kemâleddin Konevî, s. 43-44; ayrıca bk. Turan, s. 35). Bu metinden muhtesibin sadece pazarlardan sorumlu olduğu gibi bir izlenim edinilmektedir. Halbuki aynı döneme ait bir başka inşâ mecmuasındaki ihtisab ve ummâl takririnde “seyyidü’l-hisbe” adıyla anılan muhtesibin (Mevlânâ’nın torunu Ârif Çelebi 1316’da Sivas’a uğradığında kendisini karşılayanlar arasında seyyidü’l-hisbe de vardı; bk. Eflâkî, II, 856) görev alanı içinde yukarıdakilere ilâveten “ehl-i füsûk”un te’dibi de yer almaktadır (Abdülmü’min el-Hûyî, s. 33-34). Anadolu Selçukluları’nda da muhtesibin emrinde bizzat kendisi tarafından seçilen arîf, emin ve reis denilen yardımcılar vardı. Selçuklular devrine ait bazı vakfiyelerde vakıf şartnâmesine riayet edilmesinin sağlanması için muhtesibin dikkatinin çekilmesi görev alanının kapsamını göstermesi açısından önemlidir. Bir ordu muhtesibinden (muhtesibü’l-asâkir) bahseden Karatay vakfiyesi, bu memuriyetin askerî teşkilât içinde de bulunduğunu ortaya koyar. Bu dönemde muhtesibin makamı olarak bir dârü’l-muhtesibin varlığından da söz edilmektedir (Turan, s. 37).

Mağrib ve Endülüs. İfrîkıye’de pazar denetimlerinin önce kadıya, ardından özel bir memura intikalinin Ağlebîler döneminde Mâlikî âlimi Sahnûn’un

Kayrevan kadılığı zamanına (849-854) rastladığı kabul edilmektedir. Kadı Sahnûn pazar yeri denetimlerini uhdesine almış, daha sonra da Habîb b. Nasr'ı velâyetü's-sûk ile görevlendirmiştir. Onun biyografisiyle ilgili bazı ifadelerden, ülkenin diğer bölgelerine tayin edilecek pazar zâbıtalarını emîre muhtesibin önerdiği anlaşılmaktadır. Sahnûn'un kadılıktan bağımsız bir hisbe teşkilâtının varlığını eğitim için gittiği doğu İslâm dünyasında tanıdığı düşünülebilir. Ağlebîler hânedanının sonlarına doğru İfrîkıye'ye yerleşen Sahnûn'un öğrencilerinden Kurtubalı âlim

Yahyâ b. Ömer el-Kinânî (ö. 289/902), pazar konusuyla ilgili günümüze ulaşmış ilk eser olarak bilinen en-Naẓar ve'l-aḥkâm fî cemîʿi aḥvâli's-sûḳ'unda, pazar denetimi ve aralarındaki çeşitli farklılıklar yüzünden halkın şikâyetlerine sebep olan ölçü tartı alet ve dirhemlerinin eşitliğini sağlama sorumluluğunu valiye yüklemektedir. Vali de şehrin en güvenilir adamını bu işlerle görevlendirirdi. Bu kişi hilekârlık yapanları cezalandırabileceği gibi tövbekâr oluncaya kadar ticaretten menedebilir ve dirhemlerle dinarların ayarı ile oynayanları pazarlarda teşhir edip hapis cezasına çarptırabilirdi (s. 31-34). Kinânî'nin, valinin bulunmadığı yerlerde bu görevi halkın ileri gelenlerinin üzerine almasını istemesinden (s. 39-40), o dönemde pazar denetimi mekanizmasının henüz bütün İfrîkıye'ye yayılmadığı sonucu çıkmaktadır. Ancak narh hakkındaki görüşlerini açıklarken çeşitli yerlerdeki haksız fiyat artış veya indirimlerinin vali, kadı yahut nâzırü's-sûk tarafından engellenmesi gerektiğini belirtmesi (s. 47, 73) bazı bölgelerde pazar zâbıtalarının varlığını göstermekte, yine Kayrevan'dan başka Sûse için de "sâhibü sûkı Sûse" şeklinde onlardan bahsetmesi bunu ayrıca desteklemektedir (s. 96, 98). Pazar görevlilerinin maişetlerini satıcılardan temin etmeleri hususunda bir başlık açan müellif bunun haram, helâl ve mekruh sayıldığı yönündeki çeşitli görüşleri sıraladıktan sonra ihtiyacı yoksa haram, varsa helâl olduğunu, ancak geçimini tamamen onlara yüklememesi gerektiğini belirtmekte (s. 131-132) ve bu ifadelerden, o dönemde söz konusu kişilere belirli ve düzenli bir maaş verilmediği anlaşılmaktadır. Fâtımîler Mısır'daki uygulamalarını idareleri altındaki Mağrib'e de taşımışlardır. Mısır'da olduğu gibi burada da muhtesib umumiyetle bağlı bulunduğu kadı tarafından tayin edilirdi (İbn Haldûn, II, 636-637). Murâbıtlar iktidara gelince Fâtımî idaresinin mecbur tuttuğu İsmâilî mezhebi yerine tekrar Sünnî Mâlikî mezhebi benimsenmiş ve bu çerçevede hisbe faaliyetlerine önem verilmiştir. Öyle ki Murâbıtlar Devleti

“Mâlikî fakihleri, kadılar ve muhtesibler idaresi” olarak anılmaya başlanmıştır. Murâbıtlar’ın kurucusu Abdullah b. Yâsîn, aynı zamanda bid‘atlara karşı mücadelesiyle meşhur bir muhtesibdi (Ali b. Hasan b. Ali el-Karnî, II, 570-571).

Kuzey Afrika’da Murâbıtlar’ın hâkimiyetinin sonları yahut Muvahhidler iktidarının başlarında artık bir hisbe literatürü de oluşmaya başlamıştır. O dönemde eser veren Merakeşli âlim Ömer b. Osman el-Cersîfî’nin ifadelerinden bir hisbe divanının varlığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu tür eserler dîvân-ı hisbenin iç tüzüğünü ihtiva ediyordu ve muhtesibler için hazırlanmıştı. Yine onun bildirdiğine göre Tunus ve Merakeş’te kazâ müessesesinden sonra en şerefli kurum din işlerine baktığı için hisbe idi (Risâle fi’l-ḥisbe, s. 119). Muvahhidler’in idaresindeki İfrîkıye’de muhtesib, kādı’l-cemâa ve mezâlim dairesi başkanı ile birlikte kalemiye sınıfını oluştururdu (Kalkaşendî, V, 140). Cumartesi günleri askerî işler veziri, malî işler veziri, emniyet yetkilisi ve adalet dairesi başkanı ile beraber sultanın huzuruna çıkardı (a.g.e., V, 145; Hasan el-Bâşâ, III, 1039). Muhtemelen bu yapılaşmada da Fâtımî etkisi söz konusudur. Ancak Muvahhidler döneminde Merakeş ve Tunus’ta yaşayan İbnü’l-Münâsıf, iyice yaygınlaştığından şikâyetçi olduğu münkerin giderilmesi için vali ve kadıları iş başına davet etmekte, kadıyı çarşı ve pazarlar için emin görevlendirmeye çağırmaktadır (Tenbîhü’l-ḥükkâm, s. 325, 329, 340, 344, 345). Bu husus, hisbe teşkilâtının en azından bazı bölgelerde hâlâ bir idarî bağımsızlığa kavuşmadığını göstermektedir. Ayrıca eserin söz konusu hânedanın sonlarına doğru kaleme alındığı düşünüldüğünde burada devlet kurumlarında bir yozlaşmanın yaşandığı anlaşılmaktadır.

Endülüs’te İbn Beşküvâl, Ebü’l-Mutarrif Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed er-Ruaynî’nin biyografisini verirken onun velâyetü’s-sûk diye anılan ahkâmü’l-hisbe ile görevlendirildiğini ifade etmektedir (eṣ-Ṣıla, II, 464). Nübâhî de sâhibü’l-hisbeye Endülüs’te sâhibü’s-sûk denildiğini, bunun ise faaliyetlerinin büyük bir kısmının pazara mahsus olmasından kaynaklandığını söylemekte, ayrıca İbn Sehl’e atfen sâhibü’s-sûkun hüküm verme konumundaki altı makamdan birini meydana getirdiğini belirtmektedir (Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs, s. 5). Chalmeta’ya göre Endülüs’te, denetimleri toplum hayatının tamamını kapsayan bir hisbe teşkilâtının kurulması yanında hisbe ve muhtesib terimlerinin kullanılmaya başlanması

Murâbıtlar'ın hâkimiyetindeki döneme rastlamaktadır (Les Cahiers de Tunusie, XVIII/69-70 [1970], s. 90-92).

Genellikle Emevîler'in idaresindeki Endülüs'te sâhibü's-sûk, kādı'l-cemâa veya sâhibü'l-medîneye bağlı idi ve hukuku iyi bilen fakihler arasından seçilirdi. Onun esas itibariyle pazardaki işlem ve ilişkileri düzenlediği, ancak görev alanının sadece bununla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır; çarşı pazar etrafında dönen günlük hayatı da denetlediği ileri sürülebilir. Meselâ II. Hakem'in şurta ve pazar zâbıtalarına muhtaç, yoksul ve yolda kalmışlara ihtiyaç maddelerinin dağıtımı gibi hayır işlerini de yüklediği bilinmektedir (İbn Hayyân, s. 77). Öte yandan İbn Cülcül'ün bildirdiğine göre II. Hişâm da Ahmed b. Yûnus el-Harrânî isimli bir tabibi Kurtuba'nın emniyet ve pazar zâbıtası teşkilâtlarının başına getirmişti (Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ, s. 113). Bu göreve bir tabibin seçilmesi özelde eczacı ve attarların, genelde hıfzıssıhha şartlarının kontrolünü sağlamak için olmalıdır. Ayrıca söz konusu bilgi, muhtesibin en azından başşehirde bizzat halife tarafından tayin edildiğini, dinî ilimler dışındaki bir alanın uzmanları arasından seçilebildiğini ve hisbe ile şurta görevlerinin tek bir kişide birleştiğini göstermesi bakımından önemlidir. Aslında Mağrib ve Endülüs'te hisbe ve kazâ yahut hisbe ve şurta vazifelerinin tek bir şahısta toplanması sık görülen bir şeydi (meselâ bk. İbn Hayyân, s. 71-72; İbn Beşküvâl, II, 464). II. Abdurrahman tarafından şurta ve pazar zâbıtası kurumlarının birbirinden ayrılmasına rağmen sonraki dönemlerde bu iki vazifeyi şahsında birleştiren kişilere sık sık rastlanmaktadır (EI2 [İng.], IX, 511).

Eserini Murâbıt hâkimiyetinin sonları yahut Muvahhid iktidarının başlarında kaleme alan İbn Abdûn et-Tücîbî'nin verdiği bilgilerden, Endülüs'te hisbe faaliyetlerinin kadının gözetiminde yürütüldüğü ve muhtesibi tayin ve azil yetkisiyle beytülmâlden maaş takdirinin ona ait olduğu sonucu çıkmaktadır. Yine onun ifadelerinden, her sanat koluna mensupları arasındaki anlaşmazlıkların halli için birer hakem tayin etme yetki ve sorumluluğunun da kadıya verildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte muhtesib kadının yardımcısı gibi görülür ve kadının yerine onun muhakeme usulüne göre davalara bakabilirdi (Risâle fi'l-ḳaḍâʾ ve'l-ḥisbe, s. 20, 24). Aslında Endülüs'te hiyerarşik olarak kadı ile muhtesib arasında sulh hâkimi gibi vazife yapan ve her ikisinin görevlerinin bir kısmını yüklenen bir yetkilinin mevcut olduğu görülmektedir (a.g.e., s. 11-13).

İbnü'l-Faradî'nin Ahmed b. Hilâl b. Zeyd el-Attâr hakkında verdiği biyografik bilgide onun Kurtuba'da müfti's-sûk olarak istihdam edildiğine dair kayıttan, pazarlarda zâbıtalardan başka müftülerin de görevlendirildiği anlaşılmaktadır

(Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, I, 46). Muhtemelen bu müftüler, alıcı ve satıcılara muamelâtla ilgili fetva vermek yanında pazar zâbıtalarına danışmanlık yapmaktaydılar.

Muhtesib başta ekmek olmak üzere çeşitli maddeler için standartlar tesbit eder, bunlardan inşaat malzemesi gibi dayanıklı olanların kendisinde ve ilgili meslek erbabında birer örneği bulunurdu; hatta halkın bilmesi için cami duvarlarına birer örnek asılabilirdi. Aynı şey ölçü tartı alet ve dirhemleri için de geçerliydi. Endülüs'te kasapların etlerine etiket koymaları mecburi idi. Denetimler sırasında pahalı satış yapanları tesbit eden muhtesibler ceza uygularlardı. Muhtesibden habersiz fiyat arttıran yahut eksik tartan satıcı bu suçu tekrarlarsa darb ve pazarlarda teşhir cezasından sonra gerekirse sürgüne gönderilirdi (Makkarî, I, 218). Makkarî, muhtesibler arasında elden ele dolaşan ve fıkhî ahkâm gibi öğrenilen ihtisab kanunnâmelerinin varlığından bahsetmektedir ki bunlar bütün ticarî muamelelerle ilgili ayrıntıları kapsamaktadır (a.g.e., I, 219).

İran ve Mâverâünnehir. Deylem-Taberistan Zeydîleri'nin üçüncü imamı Hasan el-Utrûş'a (ö. 304/917) ait olan ihtisab kanunnâmesi özelliğindeki bir el kitabında hisbe faaliyetlerinin kazâ müessesesini tamamladığı ve her şehre bilgili ve tecrübeli birer muhtesib tayin edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Çeşitli esnaf ve sanatkârların uymakla mükellef oldukları meslek ilkeleri sayılarak muhtesibin her sabah yapması gereken denetimlerle bunların tatbikini sağlaması istenmektedir. Muhtesibin görevleri arasında ölçü tartı alet ve dirhemlerini kayıtlardaki standartlara uygun olarak mühürlemek, sikkelerin ayarının bozulmasını önlemek, gayri meşrû ticarî muamelelere izin vermemek, düşmana ve âsilere savaş aletleri satılmasını, düşmanın aldığı köle ve câriyeleri yurt dışına çıkarmasını engellemek de sayılmaktadır. Bunlardan sonra camilerle ilgili mimari, tezyinat, temizlik kurallarının kontrolü, halkın cami âdâbına, din görevlilerinin iç hizmet kurallarına uymasının sağlanmasına dair hususlar gelmektedir (Kitâbü'l-İḥtisâb, s. 27). Ayrıca muhtesibin sorumlulukları

arasında özetle şunlar sayılmaktadır: Faizli işlemlerin, karaborsacılığın, aşırı fiyat artışlarının, içki ve diğer haram kılınmış maddelerle bunlardan mâmul ilâçların, kumarın, müzik aletlerinin, putperestliği yeniden canlandıracak resim ve heykellerin kullanımı ve alım satımının yasaklanması, ele geçirilenlerin tahrip edilmesi; İslâm'ın kılık kıyafete ve kamuya ait yerlerde kadın-erkek ilişkilerine dair kurallarının ihlâline, müslümanların gayri müslimlere benzemelerine engel olunması; esir, köle ve hayvan haklarının korunması; zimmîlerin hukukuna riayet edilmesinin ve onların da yükümlülüklerini yerine getirmelerinin, özellikle kimliklerinin anlaşılmasını mümkün kılacak giyim kuşam esaslarına göre giyinmelerinin temini; cenaze defni, bayram namazı ve Arafat vakfesi gibi toplu ibadet ve törenlere has kurallara uyulmasının sağlanması; hamamlara ilişkin temizlik, tesettür ve halvet kaidelerini, pazar yerleriyle cadde ve sokakların imar düzenini bozacak, çevreyi kirletecek her türlü girişimin önüne geçilmesi; tamire muhtaç yollarla mescid ve diğer kamu binalarının tesbit edilerek kadı ve devlet başkanına bildirilmesi; hastahanelerin kontrolü ve hekim, baytar, hacamatçı, sünnetçi gibi sağlık personelinin, attarların imtihan ettirilerek belgeye bağlanmaları ve dükkânlarının teftişi; şehid yetimlerinin, buluntu çocukların korunması. Bunların yerine getirilmesi sırasında uygulanacak cezalar arasında suçluların te'dib, darb ve hapsi, suç vasıtalarının imhası sayılmaktadır (a.g.e., s. 11-32).

Muhtesib tayinleri, aslında Abbâsîler döneminden itibaren tevkī‘ yahut sicil adı verilen bir kararnâme ile yapılmışsa da bunların ilk örnekleri Büveyhîler'e aittir. Büveyhî iktidarının başlarında yazıldığı tahmin edilen Siyâsetü'l-mülûk adlı anonim bir eserde vezir veya sâhibü'ş-şurtanın güvenilir, emin, ağır başlı, dindar, tok gözlü, mallarda ve ölçü tartılardaki hileleri bilen, fıkıhtan anlayan, kadı, mezâlim nâzırı ve fakihlerle irtibatı bulunan birini muhtesib olarak görevlendirmesi ve hem kendisine hem de yardımcılarına maaş takdir etmesi gerektiği belirtilmektedir (Sadan, IX [1979], s. 372-373). Bu kaynağa göre muhtesib her pazara oranın mensupları içinden, bütün esnaf ve zenaatkârlar üzerine de yine kendi aralarından seçeceği güvenilir bir kişiyi arîf tayin ederek meslek ilkelerinin uygulanmasını denetlemelidir. Muhtesib, âmillerin yardımıyla başta ölçü ve tartılar olmak üzere çarşı ve pazarlardaki her türlü muameleyi kontrol etmekle, vekilinin vasıtasıyla köle pazarındaki fitne fesadın önüne geçmekle mükelleftir. Gece bekçilerinin maaşlarının bölge halkı tarafından

düzenli bir şekilde ödenmesini, her dükkânda yangın söndürme gereçlerinin bulunmasını, bu arada nehir ve limanların güvenliğinin sağlamasını, ihracat, ithalât ve nakliyat kurallarının uygulanmasını denetlemeli, kamuya açık alanlarda tesettür ve halvet kurallarının ihlâlini önlemelidir. Bu eserden anlaşılan bir başka husus da muhtesibin bilmesi gereken bir nevi hisbe nizamnâmesinin varlığıdır (a.g.e., IX [1979], s. 373-376). Abbâsî hilâfeti üzerindeki Şiî-Büveyhî hâkimiyetinin zayıflamaya başladığı bir dönemde yaşayan Mâverdî hisbe müessesesinin saygınlığını yitirmesinden ve ehliyetsiz bayağı kişilerin muhtesib tayin edilmesinden şikâyetçi olmaktadır (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 258).

Yûsuf Has Hâcib'in 462 (1069-70) yılında tamamladığı meşhur eseri Kutadgu Bilig'deki ifadelerinden anlaşıldığı üzere muhtesib içtimaî huzuru sağlayan unsurlardan biridir. Güçlü kişilerden seçilmesi gereken muhtesibin görevleri arasında ayak takımını inzibat altında tutmak, halkı cemaatle namaz kılmaya teşvik etmek yanında tüccar, zenaatkâr ve çiftçileri denetleyip huzurlu bir ortam oluşturarak verimli bir şekilde çalışmalarını sağlamak da vardır (s. 398, 400; ayrıca bk. Genç, s. 276-277). Özellikle muhtesibin çiftçileri ve hayvan yetiştiricilerini üretimi arttırmaları için denetlediğine dair bilgi ilgi çekicidir.

Gazneliler ile uzun süre savaş halinde olan Büyük Selçuklular'ın veziri Nizâmülmülk'ün Mahmûd-ı Gaznevî devrindeki bir muhtesibin hikâyesini övgüyle aktarması o dönemde hisbe faaliyetlerine verilen önemi göstermektedir. Türk soyluları arasından seçilen bu muhtesib, Mahmûd-ı Gaznevî'nin meşhur kumandanı Ali Nûştegin'i avanesiyle birlikte pazardan sarhoş olarak geçerken yakalayıp onlara had cezası uygulamıştır (Siyâsetnâme, s. 47-48). Bu bilgi, fakihlerin yukarıda geçen teorik yaklaşımlarının aksine muhtesibin had cezalarına hükmedip uygulayabildiğini göstermesi açısından önemlidir. Nizâmülmülk, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'a sunduğu meşhur eserinde her şehre ölçüleri, fiyatları ve ticarî işlemleri denetleyip hileleri engelleyecek, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yapacak bir muhtesib tayin edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Sultan ve diğer devlet erkânı, devletin ve adaletin temellerinden birini oluşturan hisbe teşkilâtını desteklemelidir; aksi takdirde fakirler sıkıntıya düşecek, pazarcılar diledikleri gibi alıp satacak, ölçü tartıda hilekârlık yaygınlaşacak, yolsuzluklar çoğalacak ve şeriat hükümsüz

kalacaktır. Ayrıca görevlerini kötüye kullanması ihtimaline karşı muhtesibin de gözetim altında tutulması lâzımdır (Siyāsatnāma, s. 46-47, 49). Bu dönemde de hisbe şer'î memuriyetlerden sayılmaktaydı. Muhtesib, kapsamı değişebilen memuriyet alanı içinde pazar sistemini ve genel ahlâkı kontrol ederdi. Bu memuriyet ekseriya güvenilir hadım ağalarına, tarafsızlıklarıyla bilinen kişilere, Türk büyüklerine ve âlimlere verilirdi.

Büyük Selçuklu Sultanı Sencer tarafından Mâzenderan muhtesibliğine tayin edilen Evhadüddin adlı bir kişi için çıkarılan ihtisab menşurunda, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker temeline dayalı olarak muhtesibin genelde fısk ve fesadın, özelde ise ölçü tartı ve ticarî işlemlerdeki her türlü hilenin önlenmesi gibi bilinen görevleri sayıldıktan sonra camiler ve mezarlıklar civarında içki alışverişinin engellenmesi, zimmîlerin kendilerine has kılık kıyafet kurallarına uymalarının sağlanması, kadınların ilim ve vaaz meclislerinde erkeklerle karışık oturmalarının önüne geçilmesi hususları da belirtilmiştir (Müntecebüddin Bedî', s. 82-83; Turan, s. 36; Horst, s. 161). Burada Evhadüddin'den "hoca imam" diye söz edilmesi, hisbenin takvâ ve diyanet temeline dayanan önemli dinî görevlerden olduğunun belirtilmesi, bu makama getirilenlerin Sünnî din âlimleri arasından itinayla seçildiğini göstermektedir. Ayrıca mahallî idareciler olan reisler de diğer görevleri yanında meskûkâtı, fiyatları, ölçü tartıları kontrol eder, muhtesibi ve pazar zâbıtalarını denetlerdi. Sultan Sencer'in Mâzenderan reisliğine tayin ettiği Ebü'l-Mekârim Tâceddin Ahmed b. Abbas b. Ahmed ve Esterâbâd kadı ve hatipliğine getirdiği Ziyâeddin Mecdülislâm için çıkarılan iki ayrı menşurda reis ve kadıya ihtisab sorumluluğu yüklendiği görülmektedir (Müntecebüddin Bedî', s. 28, 52; Horst, s. 129-130).

Genelde seleflerinin uygulamalarını sürdüren Hârizmşah Atsız b. Muhammed veya oğlu İlarslan dönemine ait bir ihtisab menşurunda da muhtesibden "şeyh imam" diye söz edilmekte, Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalmasının gereği vurgulandıktan sonra sorumlulukları sayılıp imamların, âlimlerin ve halkın kendisine hürmet göstermesi istenmektedir. Bu belgeye göre, fiyatların ve ölçü tartıların kontrolü yanında müezzinlerin ezanları vaktinde okumalarının, ibadethâne ve mezarlıkların kutsiyetlerini muhafaza etmelerinin, zimmîlerin sarı kumaştan yapılmış elbise giymelerinin temini muhtesibin göreviydi. Yetkilerini kötüye kullanarak hemşehrilerinin mülküne ve ailesine sataşan veya avamın tecavüzlerine göz yuman bir

muhtesibin davranışı şirke eş-değer sayılmaktadır (Horst, s. 162).

İlhanlılar devrinde hisbe teşkilâtının korunduğu anlaşılmaktadır. Ölçü ve tartı birimlerinde standardizasyona giden Gāzân Han bunun kontrolünde muhtesibe görev vermiştir. O dönemde diğer bazı devlet erkânı gibi muhtesib de yerli eşraf arasından seçilir, hisbe görevi umumiyetle babadan oğula geçerdi (Petrushevsky, V, 510). Muhtesibler maaşlarını her ay veya her hafta muhtesiblik adı altında esnafa konan vergiden alırlardı (Uzunçarşılı, s. 256).

Timurlular'ın idaresinde muhtesibin işlevleri ve taşıması gereken vasıflar esas itibariyle Selçuklu dönemindekinden pek farklı değildir. O devrin müelliflerinden Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, muhtesibin varlığını toplum hayatının İslâmî kurallara uygunluğunun teminatı gibi görmektedir. Ona göre şeriatı ikame ve dinî hükümleri icra etmek isteyen her sultan yeryüzünde Allah'ın nâibi ve gölgesidir. Ancak bu hususla bizzat ilgilenmeye güç yetiremeyeceğinden ülkenin her tarafına muhtesibler tayin etmelidir. Muhtesib dinde sebatkâr ve hamiyetperver olmalı; iffet, takvâ, emanet, doğruluk ve tokgözlülük vasıflarını taşımalı; her işinde dinin güçlenmesini gözetmeli; başkaları üzerinde etkili olabilmek için garaz, riya, hevâ ve nefsânî arzulardan arınmalıdır (Aḫlâḳ-ı Muḥsinî, s. 128). Aynı döneme ait bir ihtisab menşurundan Herat muhtesibliğinin iki kişi arasında paylaştırıldığı anlaşılmaktadır (EI2 [İng.], III, 491).

Safevî idaresinin ilk dönemlerinde hemen her şehirde hisbe faaliyetlerini yürüten, ancak seleflerinden farklı olarak daha çok İsnâaşeriyye mezhebi mensupları arasından seçilen bir muhtesib vardı. 1072 (1662) tarihli Tebriz muhtesibliği tayin kararnâmesinde içki ve kumar gibi haramların işlenmesini engelleyerek kamu ahlâkını korumak, esnaf teşkilâtlarını denetlemek, ölçü tartıda hileyi önlemek, humus ve zekât gelirlerini toplayarak hak sahipleri arasında dağıtmak, cami, medrese ve vakıfların bakım ve onarımını sağlamak, görevlilerini gözetim altında tutmak, yolların nizam ve intizamını temin etmek gibi sorumluluklar sayılmaktadır. Bu kararnâmeden anlaşılan bir başka husus da muhtesibin ihtisab resmi topladığıdır (a.g.e., III, 490-491). Başmuhtesibe ise "muhtesibü'l-memâlik" adı verilmektedir. Bu döneme ait Teẕkiretü'l-mülûk'te belirtildiğine göre muhtesibü'l-memâlikin tesbit ettiği fiyatların üstünde satış yapan yahut ölçü

tartıda hileye sapan tüccar başına bir tahta külâh geçirilerek teşhir edilirdi. Muhtesibü'l-memâlik diğer eyaletlere de birer nâib tayin ederdi. Buralarda fiyatlar her ay nâibler tarafından belirlenirdi. Bazı mallar için esnaf kethüdâlarının her ay düzenli olarak ulaştırdıkları fiyatların listelerini hazırlayan muhtesibü'l-memâlik gerektiğinde bunları nâzırü'l-büyûtâta (saray ihtiyaçlarının temininden sorumlu ağa) sunardı (Tadhkirat al-Mulūk, s. 48-49, 67, 83, 149-150; ayrıca muhtesibin maaşı ve çeşitli şehirlerden elde ettiği rüsûmât gelirlerinin bir listesi için bk. a.g.e., s. 90). XVII. yüzyıla kadar muhtesibin konumu önemli bir değişikliğe uğramamakla birlikte Safevîler'in son dönemlerinde görev alanı daralmış ve fonksiyonlarının bir kısmını daruga ve kelânterler yüklenmeye başlamıştır (Floor, XIII/3-4 [1971], s. 222-223).

Kaçarlar'ın idaresi altındaki İran pazarlarında vali tarafından genellikle mahallî eşraf arasından seçilen ve "dârûga-i bâzâr" adı verilen zâbıtaların görevlendirilmesine başlanmıştır. En azından bazı bölgelerde muhtesibin bu kişilerin idaresi altına girdiği düşünülebilir. Nâsırüddin Şah devrinde (1848-1896) bu kurumun ihya edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Tahran'da ihtisâbü'l-mülk tarafından yürütüldüğü anlaşılan idâre-i ihtisâbiyyede nâib-i ihtisâb, müşrif-i ihtisâb ve amele-i ihtisâb hizmet vermeye başlamıştır. Ancak görev alanı itibariyle laikleşen bu kurumun sadece belediyecilik faaliyetleri yaptığı anlaşılmaktadır. Tebriz ve Şîraz gibi şehirlerde de benzer bir yapı vardır (a.g.e., XIII/3-4 [1971], s. 223-229; ayrıca bk. EI² [İng.], III, 491). Hisbe müessesesi bütün İslâm ülkelerinde genel olarak XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında ilga edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥsb" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ḥsb" md.; Buhârî, "İstiʾẕân", 2, "Meẓâlim", 22; Müslim, "Îmân", 83, 85, 164, "Libâs", 114, "Selâm", 3; İbn Mâce, "Fiten", 20, "Ticârât", 3, 36; Ebû Dâvûd, "Edeb", 12, "Büyûʿ", 50; Tirmizî, "Birr", 15, "Büyûʿ", 4, 72; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 58; VII, 256, 309; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, IV, 559; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş,

s. 289; Belâzürî, Ensâb, V, 47; Yahyâ b. Ömer, en-Naẓar ve'l-aḥkâm fî cemîʿi aḥvâli's-sûḳ (nşr. Hasan Hüseynî Abdülvehhâb), Tunus 1975; Hasan el-Utrûş, Kitâbü'l-İḥtisâb (nşr. R. B. Serjeant, RSO, XXVII [1957] →

Studies in Arabian History and Civilisation içinde), London 1981, bl. VII, s. 11-32; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VI, 496; VII, 653; a.mlf., Tehẕîbü'l-âs̱âr (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1982, IV, 46-47; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ ve'l-ḥukemâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 113; İbn Zûlâk, Aḫbâru Sîbeveyhi el-Mıṣrî (nşr. M. İbrâhim Sa'd - Hüseyin ed-Dîb), Kahire 1352/1933, s. 29, 53-54; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kahire 1966, I, 46; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 209; II, 189; Sâbî, Rusûmü dâri'l-ḫilâfe, s. 24; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 83, 240-259; a.mlf., Ḳavânînü'l-vezâre (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed - M. Süleyman Dâvûd), İskenderiye 1398/1978, s. 119-122; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 171-176; Ebû Ya'lâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 78, 284-308; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 79; XI, 238; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 65, 106; İbn Hayyân, el-Muḳtebes (nşr. Abdurrahman Ali el-Haccî), Beyrut 1965, s. 71-72, 77; Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1985, II, 398, 400; Nizâmülmülk, Siyāsatnāma: The Book of Government or Rules for Kings (trc. Hubert Darke), New Haven 1960, s. 46-49; Îsâ b. Sehl, Ves̱âʾiḳ fî şuʾûni'l-ḥisbe fi'l-Endelüs müstaḫrece min maḫṭûṭi'l-aḥkâmi'l-kübrâ (nşr. M. Abdülvehhâb Hallâf), Kahire 1985; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), II, 306-357; İbn Abdûn, Risâle fi'l-ḳaḍâʾ ve'l-ḥisbe, Kahire 1955, s. 11-13, 20, 23, 24, 26, 27, 32, 34-36, 39, 53; Müntecebüddin Bedî', ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammedi Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 28, 52, 82-83; Ebû Abdullah es-Sakatî, Kitâb fî Âdâbi'l-ḥisbe (nşr. G. S. Colin - E. Lévi-Provençal), Paris 1931, s. 1-72, ayrıca bk. neşredenlerin önsözü, s. I-XIII; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, II, 464; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 130; VI, 70; VII, 216; VIII, 2, 323; X, 29, 223; İbn Memmâtî, Ḳavânînü'd-devâvîn (nşr. Aziz Suryal Atiya), Kahire 1943, s. 333; İbnü'l-Münâsıf, Tenbîhü'l-ḥükkâm ʿalâ meʾâḫiẕi'l-aḥkâm (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1988, s. 309-354; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 321, 449; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1403/1983, II, 420-432; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 302; Tücîbî, Risâle fi'l-ḳaḍâʾ ve'l-ḥisbe (nşr. E. Lévi-Provençal, S̱elâs̱ü resâʾil Endelüsiyye fî âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib içinde), Kahire 1955, s. 1-61; İbn Abdürraûf, Risâle fî

âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib (a.e. içinde), s. 67-115; Ömer b. Osman el-Cersîfî, Risâle fi'l-ḥisbe (a.e. içinde), s. 119-128; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb fî aḫbâri mülûki Benî Eyyûb (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), İskenderiye 1379/1960, III, 305, 364, 371; İbn Bessâm el-Muhtesib, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (Fi't-Türâs̱i'l-iḳtiṣâdiyyi'l-İslâmî içinde), Beyrut 1990, II, 317-482; Kemâleddin Konevî, Teḳārîrü'l-menâṣıb (nşr. Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar içinde), Ankara 1958, s. 43-44; Abdülmü'min el-Hûyî, Rusûmü'r-resâ˒il ve nücûmü'l-fežâ˒il (nşr. Adnan Sadık Erzi, Ġunyetü'l-kâtib içinde), Ankara 1963, s. 33-34; Ömer b. Muhammed es-Senâmî, Nisâbü'l-iḥtisâb (nşr. Merîzen Saîd Merîzen Asîrî), Mekke 1406/1986; İbn Teymiyye, el-Ḥisbe (Mecmûʿu fetâvâ içinde), XXVIII, 60-178; İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. Reuben Levy), Cambridge 1938; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 178-180; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 856; Tâceddin es-Sübkî, Muʿîdü'n-niʿam ve mübîdü'n-niḳam, Beyrut 1407/1986, s. 56; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Tuḥfetü'n-nâẓır ve ġunyetü'ẕ-ẕâkir fî ḥıfẓi'ş-şeʿâ˒ir ve taġyîri'l-menâkir (nşr. Ali eş-Şennûfî, BEO, XIX [1967] içinde), s. 160-344; İbn Cemâa, Taḥrîrü'l-aḥkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm (nşr. Abdullah b. Zeyd Âl-i Mahmûd - Fuâd Abdülmünʿim Ahmed), Katar 1408/1988, s. 91-93; Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946; Şems-i Münşî, Destûrü'l-kâtib (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Moskova 1964, I/1, s. 311-317, 372-374; I/2, s. 298-299, 477-479; Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye, s. 296-300; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 636-637; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, bk. İndeks; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 463-464; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâ˒ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 117, 120, 122, 144-145, 217, 276, 277; II, 31, 43, 73, 83, 91, 96, 100, 135, 150-151, 165; III, 55, 342; a.mlf., İġās̱etü'l-ümme bi-keşfi'l-ġumme (nşr. M. Mustafa Ziyâde - Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1957, s. 13-14, 15-16, 18-19, 43; a.mlf., es-Sülûk (Ziyâde), II/2, s. 414-415; İbnü'l-Mibred, Kitâbü'l-Ḥisbe (nşr. Habîb Zeyyât, el-Meşrıḳ, XXXV/3 içinde), Beyrut 1937, s. 384-390; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 218-219; Tadhkirat al-Mulūk: A Manual of Ṣafavid Administration (trc. ve nşr. V. Minorsky), Cambridge 1980, s. 48-49, 67, 83, 90, 149-150; M. N. Desvergers, Arabie, Paris 1847, s. 374; C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye, I, 225-226; M. Gaudefroy-Demombynes, Muslim Institutions (trc. J. P. Macgregor), London 1950, s. 154-155; a.mlf., "Sur quelques ouvrages de hisba", JA,

CCXXX (1938), s. 449-457; G. E. von Grunebaum, Medieval Islam, Chicago-London 1953, s. 217-218; a.mlf., Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, London 1955, s. 137-138; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 35-37, 179-180; E. Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Leiden 1960, s. 617-650; İbrâhim Desûkī eş-Şihâvî, el-Ḥisbe fi'l-İslâm, Kahire 1382/1962; N. Ziyâde, el-Ḥisbe ve'l-muḥtesib fi'l-İslâm, Beyrut 1963; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad: 334/946-447/1055, Calcutta 1964, s. 148, 164, 183; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselgūqen und Ḫorazmsāhs: 1038-1231, Wiesbaden 1964, s. 45, 55, 56, 96, 97, 112, 129-130, 150, 161, 162; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-veẓâʾif ʿale'l-âs̱âri'l-ʿArabiyye, Kahire 1965, III, 1014, 1027-1039, 1200-1201; A. K. S. Lambton, "The Internal Structure of the Saljuq Empire", CHIr., V, 270-272, 278-279; a.mlf., "Ḥisba (Persia)", EI² (İng.), III, 490-491; Petrushevsky, "The Socioeconomic Condition of Iran under the Il-Khans", CHIr., V, 510; Yusuf Ziya Kavakçı, Hisbe Teşkilâtı, Ankara 1975, s. 11-141; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş., s. 226-229; Abdülmünʿim Mâcid, Nüẓumü devleti Selâṭîni'l-memâlîk ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1979, I, 114-130; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 170-175; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 276-277; Muhammad Akram Khan, "Al-Ḥisba and the Islamic Economy", Public Duties in Islam (ed. Khurshid Ahmad), Northampton 1402/1982, s. 135-151; Sami K. Hamarneh, Health Sciences in Early Islam, Texas 1403/1983, I, 113-125; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti: 569-589/1174-1193, İstanbul 1983, s. 120-121; Sihâm Mustafa Ebû Zeyd, el-Ḥisbe fî Mıṣri'l-İslâmiyye, Kahire 1986; Ali Abdülkādir, "el-Fıḳhü'l-İslâmî: el-kaḍâʾ ve'l-ḥisbe", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye içinde, nşr. Hasan Hanefî), Beyrut 1986, II, 87-103; Adî Zeyd el-Kîlânî, Teʾṣîl ve tanẓîmü's-sulṭa, Amman 1407/1987, s. 185-191; L. I. Conrad, "Muhtasib", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, VIII, 526-528; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 43-49, 267; Y. Lev, State and Society in Fatimid Egypt, Leiden 1991, s. 160-161, 167, 170; Cengiz Kallek, Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa, İstanbul 1992, s. 96-121; a.mlf., Asr-ı Saâdette Yönetim-Piyasa İlişkisi, İstanbul 1997, s. 175-212; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 315-316, 362-363; Fazl

İlâhî, el-Ḥisbe, Riyad 1413/1993; Abdurrahman Îsâ es-Selîm, Ḥisbetü'n-Nebî, Beyrut 1413/1993; Ali b. Hasan b. Ali el-Karnî, el-Ḥisbe fi'l-mâżî ve'l-ḥâżır, I-II, Riyad 1415/1994; Hayreddin Karaman, İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1996, II, 306-335; Mustafa S. Küçükaşçı, "Emeviler Dönemi Şehir ve Yerel Yönetim Hizmetleri", İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler (haz. Vecdi Akyüz - Seyfettin Ünlü), İstanbul 1996, I, 134-136; W. Behrnauer, "Sur les institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turcs", JA, XVI (1860), s. 118-190; H. F. Amedroz, "The Hisba in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi", JRAS (1916), s. 77-101, 287-314; Gorgis Avvâd, "el-Ḥisbe fî ḫizâneti'l-kütübi'l-ʿArabiyye", MMİADm., XVIII/9-10 (1943), s. 417-428; M. Meyerhof, "La surveillance des professions médicales et para-médicales chez les Arabes", BIE, XXVI (1944), s. 119-134; Seyyid el-Bâz el-Arînî, "Kitâb ʿani'l-ḥisbe fî Bîzanṭa fi'l-ḳarni'l-ʿâşir el-mîlâdî ev Kitâbü Vâli'l-Medîne: The Book of the Prefect", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XIX/1, Kahire 1957, s. 135-187; S. M. Imamuddin, "al-Hisbah in Muslim Spain", IC, XXXVII/1 (1963), s. 25-29; Ishaq Musa al-Husaini, "Hisba in Islam", IQ, X/3-4 (1966), s. 69-83; Hasan Hasanî Abdülvehhâb, "Aṣlü'l-ḥisbe bi-İfrîḳıyye: taḥlîlü Kitâbi Aḥkâmi's-sûḳ", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 4, Tunus 1967, s. 5-21; B. R. Foster, "Agoranomos and Muhtasib", JESHO, XIII/2 (1970), s. 128-144; P. Chalmeta, "La Hisba en Ifrıqiya et Al-Andalus: Étude Comparative", Les Cahiers de Tunusie, XVIII/69-70, Tunus 1970, s. 87-105; Eşref Eşrefoğlu, "İslâmiyetde İhtisâbın Prensipleri", TD, sy. 25 (1971), s. 99-104; W. M. Floor, "The Marketpolice in Qājār Persia", WI, XIII/3-4 (1971), s. 212-229; J. D. Latham, "Pedro Chalmeta Gendrón: El 'señor del zoco' en España: edades media y moderna, contribución al estudia de la historia del mercado", BSOAS, XXX (1976), s. 168-172; J. Sadan, "A New Source of the Būyid Period", IOS, IX (1979), s. 372-376; Ahmed I. Omer, "The Institution of al-Hisba in the Islamic Legal System", Journal of Islamic and Comparative Law, X, Nijerya 1981, s. 63-75; B. Shoshan, "Fātimid Grain Policy and the Post of the Muhtasib", IJMES, XIII (1981), s. 181-189; M. Osman Sâlih, "Ḥikmetü meşrûʿiyyeti'l-iḥtisâb ve ḥükmühû ve vaẓîfetühû ve envâʿühû ve derecâtühû ve ṭuruḳuh", Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 23, Riyad 1408-1409/1988, s. 265-279; Ivad Muhammed Ivad, "Mûcibü'l-ḥisbe fi'l-fıḳhi'ş-şerʿî", Mecelletü'l-Müslimi'l-muʿâṣır, XIII/51-52, Safat 1988,

s. 19-67; Fazl Şelek, “el-Ḥisbe ve dirâse fî şerʿiyyeti’l-müctemaʿ ve’d-devle”, el-İctihâd, sy. 2, Beyrut 1989, s. 15-89; İhsan Sıdkī el-Amed, “Nuṣûṣ türâşiyye ḥavle vücûdi muḥtesib fi’l-müctemaʿi’l-Ḳureşî ḳable’l-İslâm”, MMLAÜr., XV/41 (1991), s. 55-77; R. P. Buckley, “The Muhtasib”, Arabica, XXXIX, Leiden 1992, s. 59-117; E. Garcia, “Les Traités de Hisba Andalous: Un Exemple de Matière Médicale et Botanique Populaires”, Arabica, XLIV, Leiden 1997, s. 76-93; E. V. Zambaur, “Hisbe”, İA, V/1, s. 540; R. Lévy, “Muhtesib”, a.e., VIII, 532-533; Cl. Cahen - M. Talbi, “Ḥisba”, EI² (İng.), III, 485-489, 490-491; Manuela Marin, “Shurta”, EI² (İng.), IX, 511; “Ḥisbe”, Mv.F, XVII, 223-269.

Cengiz Kallek

Hint Alt Kıtası.

Hint-Pakistan alt kıtasında klasik anlamda hisbe teşkilâtı mevcut değildi ve bunun en önemli sebebi çoğunluğunu gayri müslimlerin oluşturduğu toplumun yapısıydı. Şeriatı belli bir dereceye kadar uygulamaya çalışan Balaban, Fîrûz Şah Tuğluk, İskenderi Lûdî ve Evrengzîb dahil hiçbir hükümdar, ya Hindûlar’ın tepkisinden korktuğu veya siyasî düşüncesinden ötürü şeriatı eksiksiz biçimde uygulamaya teşebbüs etmedi.

İslâm ülkelerinde daha baştan itibaren, her yerleşim merkezine hemen bir muhtesib ve kadı tayin edilmiştir (Utbî, s. 288; Cûzcânî, s. 175). Hindistan’da Balaban (1266-1287), seleflerinin aksine iyi bir yönetim için çok önemli saydığı hisbe teşkilâtını en küçük yerleşim birimlerine dahi götürmeyi ihmal etmedi. İltutmış’ın da halkı kozmopolit bir nüfustan oluşan birkaç yüz hânelik Ambâla’ya kadı tayin ettiği bilinmektedir (Kādî Takī Müttakī, s. 2 vd.).

Delhi Sultanlığı döneminde muhtesible kadının işlevleri ve aralarındaki münasebetler İslâm dünyasının merkez bölgelerinden farklı değildi. Sultanlar zaman zaman, muhtesibin yetkilerini aşan kötü âdet ve bid‘atlarla

mücadele için bizzat müdahalelerde bulunmuşlardır. Meselâ Fîrûz Şah Tuğluk dine aykırı saydığı birçok şeyi yasaklamıştı (Fütûḥât-ı Fîrûz Şâhî, s. 6-11). Emîr Hüsrev, Alâeddin Halacî'nin özellikle piyasaya mal sürümünü ve yiyecek fiyatlarını kontrol altında tutan hisbe teşkilâtından sitayişle bahseder. Alâeddin Halacî, toplumun ahlâkını bozan şeyleri ortadan kaldırmadıkça erdemli bir cemiyet oluşturmak için sadece hukukî yaptırımlar uygulamanın yeterli olmayacağına inanmış ve bu amaçla içki gibi kötü alışkanlıklarla mücadele etmişti. Berenî, Sultan Gıyâseddin Tuğluk Şah'ın hisbeyi çok iyi uyguladığını belirtir (Târîḫ-i Fîrûz Şâhî, s. 441). Gıyâseddin Tuğluk Şah'ın oğlu Muhammed Tuğluk da sarayda ibadetlerin ihmal edilmesini hoş karşılamıyor ve bu yüzden sık sık cezaî müeyyideler uyguluyordu. İhtisab konusunda çok hassas olan hükümdar muhtesiblik görevini bazan kendisi yapar ve müslümanları dinin temel esaslarından imtihan ederdi. Onun zamanında muhtesib çok itibarlı bir memur konumuna yükselmişti (İbn Fazlullah el-Ömerî, s. 32; Kalkaşendî, V, 94). Aynı şekilde İskenderi Lûdî hisbenin uygulanması hususunda çok titiz davranmış ve Fîrûz Şah Tuğluk'un kadınların türbe ve mezarlıkları ziyaretini yasaklayan fermanına yeniden işlerlik kazandırmıştı. Muhtesibler, özellikle bid'at ve hurafelere karşı bizzat mücadele veren sultanlardan güç alarak bu konuları titizlikle takip ediyorlardı. Dinî konularda hisbeyi hassasiyetle uygulayan sultanlardan biri de İslâm Şah'tı. Bu hükümdar, bid'at ehli kabul ettiği Seyyid Muhammed Cavnpûrî'nin takipçisi olan Mehdevîler'e karşı tedbirler almış ve bunlardan Abdullah Niyâzî Serhendî'yi had, Şeyh Alâî'yi de ölüm cezasına çarptırmıştı.

Bazı modern tarihçiler, Delhi Sultanlığı devrinde hisbe için bir devlet politikasının bulunduğunu söylemenin teoride doğru olduğunu, fakat uygulamada bunun her zaman gerçekleşmediğini ileri sürmektedir. Berenî de müslümanlara verilen cezaların bazan dinî hükümlere aykırı düştüğünü kaydetmektedir. Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin, kendi zamanında faizin mevcut olduğunu ve taraflar arasında yazılı bir anlaşma yapıldığı takdirde kadının bunu tanımak zorunda kaldığını söylediği rivayet edilir (Habibullah, s. 349). Fakat bunların münferit hadiseler olduğunu belirtmek gerekir.

Şîr Şah'ın ölümünden sonraki kargaşa döneminde hisbe müessesesi çökmüş görünmektedir. Bâbürlü hükümdarları, siyasî sebeplerden dolayı bu kurumu yeniden canlandırmanın uygun olmadığını kabul ettiler. Bununla birlikte

Şah Cihan, Gucerât bölgesinde bazı Hindûlar'ın müslüman kadınlarla evlendiğini öğrenince bu evliliklerin iptal edilerek kadınların ailelerine verilmesini emretmişti. Hisbenin katı bir şekilde uygulanmasını sağlayan tek Bâbürlü hükümdarı Evrengzîb'dir. Din konusundaki hassasiyetiyle tanınan Evrengzîb ceza kanununa içki ve uyuşturucu kullananlar için özel bir madde koydurmuştu (Ahmad, s. 6-7).

Bâbürlüler'de muhtesib yerine "kûtvâl" adı verilen bir memur istihdam edilmiştir. Görevleri aslında birbirine benzeyen muhtesib ile kûtvâl arasındaki tek fark muhtesibin her türlü suç veya saldırıyla, kûtvâlin ise daha çok İslâm hukuku ihlâlleriyle ilgilenmesiydi.

BİBLİYOGRAFYA

Utbî, Târîḫ-i Yemînî (trc. J. Reynolds), London 1838, s. 288; Fahreddin Mübârek Şah, Âdâbü'l-ḥarb ve'ş-şecâʿa, India Office, nr. 647, vr. 45a-46a;Hasan Nizâmî, Tâcü'l-meʾâs̱ir, A. S. Bazmee Ansari'nin özel koleksiyonu, vr. 85a; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, s. 175; Sîret-i Fîrûz Şâhî, Aligarh Âzâd Library, vr. 128, 180; Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Ḫazâʾinü'l-fütûḥ (nşr. S. Muînü'l-Hak), Aligarh 1927, s. 17-19; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (trc. Abdürreşîd), Aligarh 1944, s. 32, 38, 52; Berenî, Târîḫ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 35, 41, 72, 285, 441; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1401/1981, bk. İndeks; Fîrûz Şah Tuğluk, Fütûḥât-ı Fîrûz Şâhî (nşr. Abdürreşîd), Aligarh 1944, s. 2 vd.; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 94; Aynülmülk Mâhrû, İnşâ-yı Mâhrû (nşr. Abdürreşîd), Lahore 1965, mektup nr. 7; Abdullah, Târîḫ-i Dâvûdî (nşr. Abdürreşîd), Aligarh 1954, s. 36-38; Kādî Takī Müttakī, Sefernâme, Bicnor 1909, s. 2 vd.; P. Saran, The Provincial Government of the Mughals, Allahabad 1941, s. 381-382, 394, 398-399; M. B. Ahmad, The Administration of Justice in Mediaeval India, Aligarh 1941, s. 6-7; I. H. Qureshi, The Administration of the Sultanate of Dehli, Karachi 1958, s. 162, 164-169; A. B. M. Habibullah, The Foundation of Muslim Rule in India, Allahabad 1961, s. 325, 330, 332, 348-350; A. S. Bazmee Ansari,

“Sayyid Muḥammad Jawnpūrī and his Movement”, IS, II/1 (1963), s. 41-74.

A. S. Bazmee Ansarı

Osmanlı Devleti.

Osmanlılar’da daha ziyade “ihtisab ağası” veya “ihtisab emini” denilen muhtesib devletin kuruluşuyla birlikte ortaya çıkmıştır. Kadı tayin edilen her yerde üstlendiği sorumluluklarla onun yardımcısı durumunda olan bir de muhtesib bulunuyordu. İstanbul’da ayrıca şehrin büyüklüğünden dolayı Galata, Üsküdar ve Eyüp kadılıklarında da birer muhtesib vardı. Muhtesiblerin görev ve yetkileri ihtisab kanunnâmelerinde etraflıca belirtilmiştir. Meselâ Fâtih Sultan Mehmed devrine (1451-1481) ait İstanbul’un ihtisab kanunnâmesinde, Allah’ın yarattığı her şeyin hukukunun görülüp gözetilmesinde muhtesibin sorumlu olduğuna dair kayıt (Barkan, I/5 [1942], s. 340) bu kişilerin ne kadar geniş yetkilerle donatıldığını göstermektedir. Gerek ilgili kanunnâmelerden gerekse Şevval 884’te (Aralık 1479) Edirne’ye ihtisab ağası tayinine dair bir hükümden anlaşıldığına göre bu görevlilerin bakacakları işler içtimaî, iktisadî, adlî ve dinî alanları kapsıyordu.

Bağlı olduğu kadının emirlerini yerine getiren ihtisab ağası zaman zaman

sadrazamın maiyetinde şehirde dolaşır, narhlarla ilgilenir ve esnafın kanunlara uyup uymadığını denetler, bu gibi yetkileriyle halk-esnaf münasebetlerini düzenleyerek ekonomik ve sosyal hayatın önemli bir rüknünü meydana getirirdi. Özellikle iktisadî konularda kadının yardımcısı olarak vazife gören muhtesibin esnafı denetlerken aynı zamanda onların loncalarını ve bütün haklarını da koruması sebebiyle üzerlerinde büyük bir nüfuzu vardı. Yeni iş yerlerinin açılması, mürûr tezkiresi verilmesi, yerli mallarla rekabet edebilecek ithal eşyadan ve esnaftan “ihtisâbiyye” adı altında vergi alınması, ihtisab gelirlerinin gerekli yerlere dağıtılması ve kıyafet konusu onun görev alanına girerdi. İhtisab ağasının bir başka

faaliyet sahası da şehirlerde asayişi sağlamak ve halka iâşe temin etmekti. İktisadî şartlar, başta İstanbul olmak üzere şehirlerin nüfus bakımından fazla büyümesine uygun değildi. Esasen dünyanın en kalabalık şehirlerinden biri olan İstanbul'un daha da kalabalıklaşması asayiş kadar sosyal düzenin de bozulmasına yol açıyordu. Kanûnî Sultan Süleyman döneminden (1520-1566) itibaren Anadolu'dan ve Rumeli'den pek çok kimsenin ziraatı bırakarak İstanbul'a gelmeye başlaması üzerine bu akını önlemek için çeşitli tedbirlerin alınmasına çalışılmıştır. Bu münasebetle ihtisab ağası zaman zaman mahallelerde dolaşarak denetlemelerde bulunur ve sonradan gelip yerleşenleri memleketlerine geri gönderirdi.

Başkalarını sürekli kontrol altında tutma gibi önemli bir görevi yüklendiği için muhtesibde müslüman ve erkek olma, mükellefiyet, adalet, kudret, ilim, ilmiyle amel etme gibi vasıfların bulunması, ayrıca dinî ve ahlâkî vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmesi için de bu konularda bilgili olması gerekiyordu. Bundan dolayı ihtisab işlerinin başına ilmiye sınıfına mensup kişilerden veya en azından medreselerin eski mezunlarından tayinler yapılırdı. II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmasının ardından 1242 yılı Muharrem ayı sonlarında (Ağustos-Eylül 1826) çıkarılan İhtisab Ağalığı Nizamnâmesi'nde, İslâmiyet'in özellikle namazla ilgili şartlarını yerine getirmeyen imamların ve ezanı zamanında okumayan müezzinlerin kontrolünden sorumlu olan muhtesibin şer'î hukuktan anlamasının gerektiği belirtilmiştir. İhtisab ağası her ne kadar bağlı olduğu kadının emrinde çalışıyor ve onun beledî işlerdeki yardımcısı gibi görünüyorsa da âmirinin yoğun işleri yüzünden ilgilenemediği konularda tam yetki sahibiydi. Nizamnâmede muhtesibin dinî ve ahlâkî görevleri namaz kılmayanları ve oruç tutmayanları mahalle imamları vasıtasıyla belirleyip bunlara tembihte bulunmak, dinlemeyenleri ve bu davranışlarını sürdürenleri kadının huzuruna çıkararak suçu sabit görülenlere takdir edilen cezayı uygulamak şeklinde belirtilmiştir. Muhtesib nizamnâmenin verdiği yetkilere, bazan da geleneklere dayanarak çarşı pazar kontrolü sırasında suçu tesbit edilen esnafı maiyetindeki yardımcıları vasıtasıyla cezalandırırdı. Diğerlerine ibret olması, bu arada kendi gücünü ortaya koyması için de bu cezayı herkesin gözü önünde suçluyu falakaya yatırmak şeklinde uygulatırdı. Yine bu nizamnâmeden anlaşıldığına göre muhtesibin adlî görev ve yetkileri dayak, hapis ve sürgün şeklinde üçe ayrılmıştır. Bunlardan hapis ve sürgün cezalarını gerektiren suçları Bâbıâli'ye bildirirdi. Nitekim 1831 yılında

Sofya ihtisab nâzırına gönderilen bir hükümde kola çıkıp esnafı denetlemesi, ayarı bozuk tartı aleti kullananlara, özellikle sattığı malı eksik ölçenlere sopa atması, daha büyük ceza hak edenleri ihtisab hapishanesine sevketmesi ve ağır suçluları da kadı huzurunda duruşmaları yapıldıktan sonra uzak kalelere göndermesi emredilmiştir. Geniş yetkilere sahip bulunan muhtesibin "huddâm-ı ihtisâb" denilen yardımcıları vardı. Bunlar arasında "yevmiyye-i dekâkîn" vergisini toplayanlara "kol oğlanları" adı verilirdi; bir başka grubu da "terazicibaşı"ya bağlı olanlar teşkil ederdi.

Söz konusu nizamnâme ile müessesenin unvanı İhtisab Nezâreti'ne, ihtisab ağasının unvanı da ihtisab nâzırına çevrildi (Mecelle-i Umur-ı Belediyye, I, 335). Tanzimat'ın ilânının ardından ihtisab nâzırlarının önem ve itibarları daha da arttı; Meclisi Vükelâ ve Meclisi Âlî-i Umûmî üyeliklerine kadar yükseldiler. Öte yandan görev alanlarına bazı yeni konular dahil edildi ve bu arada sayıları gittikçe çoğalan Osmanlı uyruklu Protestanlar'ın devlet bünyesinde bağlı bulundukları bir makamın olmaması bu mezhep mensuplarını sıkıntıya soktuğundan onlarla ilgili işlerin yürütülmesi görevi çıkarılan bir irade ile İhtisab Nezâreti'ne verildi (BA, A.MKT, nr. 133/47). Fakat Receb 1267'de (Mayıs 1851) yapılan bir düzenlemeyle İhtisab Nezâreti ortadan kaldırılarak gördüğü işler zabtiye müşirliğine devredildi; üç ay kadar sonra da zahire, odun, kömür vb. maddelerde narhı tesbit etmek, mallarını belirlenen fiyatların üstünde satanlar veya ölçü tartılarını eksik tutanlar hakkında yapılacak işlemleri görüşmek ve bunlara karşı gereken önlemleri almak üzere zaptiye müşirliğine bağlı bir es'âr meclisi kuruldu. Bu meclisin üyeleri arasında esnaf ve tüccar temsilcileri de bulunmaktaydı. Ertesi yılın 17 Muharreminde

(11 Kasım 1851) zaptiye müşirliğinde gerçekleştirilen köklü bir değişiklikle es'âr ve esnaf konuları ve dolayısıyla es'âr meclisi, gördüğü işlerle daha yakından ilgili olduğu gerekçesiyle Ticaret Nezâreti'ne nakledildi. Bu düzenlemeden yaklaşık beş ay sonra ise İhtisab Nezâreti yeniden kuruldu (13 Cemâziyelâhir 1268/4 Nisan 1852) ve arkasından es'âr meclisi buraya bağlandı; ancak birkaç ay sonra ihtisab nâzırının isteği üzerine çıkarılan bir iradeyle dağıtıldı. Üç yıl sonra da İhtisab Nezâreti kaldırılarak (10 Zilkade 1271/25 Temmuz 1855) görevleri yeni kurulan şehremânetine (belediye) devredildi (BA, Cevdet-Belediye, nr. 4917). Bugün özelde ölçü tartı aletleri, fiyatlar ve karaborsacılığın, genelde meslekî ilkelerin / standartların

denetimi Başbakanlık Türk Standartları Enstitüsü'nün tesbitleri doğrultusunda Maliye, Ticaret, Sanayi ve Sağlık bakanlıkları ile belediyelerin, çevre temizliği ve imar inşaat işlerinin denetimi İmar ve İskân Bakanlığı ile belediyelerin, dinî hizmetler ve görevlilerinin denetimi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, eğitim kurum ve görevlilerinin denetimi Millî Eğitim Bakanlığı'nın ve kalpazanlık ile fuhşun önlenmesi de İçişleri Bakanlığı'nın sorumluluğu altındadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.MKT, nr. 133/47; BA, Cevdet-Belediye, nr. 4917, 5247, 5475, 6350; BA, Cevdet-Maliye, nr. 290, 3264; BA, Cevdet-Zaptiye, nr. 369, 941; BA, KK, Başmukātaa Kalemi, nr. 5026; BA, İhtisab Defteri, nr. 31, s. 22; TSMA, nr. E. 1399; Kitâbü Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1980, s. 94; Nisâbü'l-ihtisâb, Isparta Halil Hamîd Paşa Ktp., nr. 1702, vr. 90b-91b; Cevdet, Târih, IV, 131; Lutfî, Târih, III, 204-207; IX, 50-52, 68, 119; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 172; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 309-392; Uzunçarşılı, Medhal, s. 10, 256, 375, 388; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi, İstanbul 1974, I, 404-406; R. Mantran, Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle, Paris 1962, s. 299 vd.; a.mlf., "Ḥisba", EI² (Fr.), III, 505-507; Yusuf Ziya Kavakçı, Hisbe Teşkilâtı, Ankara 1975, s. 42-43; Ziya Kazıcı, Osmanlılarda İhtisab Müessesesi, İstanbul 1987; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform, İstanbul 1993, s. 287-289; Takvîm-i Vekāyi', sy. 529, 2 Zilhicce 1271; Mehmed Galib, "İhtisab Ağalığı", TOEM, sy. 9 (1329), s. 569-584; sy. 10 (1329), s. 640-648; Abdurrahman Şeref, "İstanbul'da Me'kûlât Muzâyakası. 1179 Senesine Aid Vesâik", a.e., sy. 40 (1332), s. 193-204; Ömer Lütfü Barkan, "XV. Asrın Sonunda Bazı Büyük Şehirlerde Eşya ve Yiyecek Fiyatlarının Tesbit ve Teftişi Hususlarını Tanzim Eden Kanunlar I: Kanunnâme-i İhtisab-ı İstanbul el-mahrûsa", TV, I/5 (1942), s. 326-340; Pakalın, II, 40-43; R. Levy, "Muhtesib", İA, VIII, 532-533.

Ziya Kazıcı

HİSS-i MÜŞTEREK

(حسّ مشترك)

Duyu verilerinin toplandığı; ayrıca algı yanılması, hallüsinasyon, rüya gibi iç yaşantıların duyumlandığı algı merkezi için kullanılan psikoloji terimi

(bk. DUYU; İDRAK).

HİSSE SENEDİ

(bk. SENET).

HİSSİYYÂT

(bk. DUYU).

HİŞÂM I

(هشام)

Ebü'l-Velîd er-Rızâ (er-Radî) Hişâm b. Abdirrahmân b. Muâviye el-Ümevî (ö. 180/796)

Endülüs Emevî Devleti'nin ikinci emîri (788-796).

139'da (756-57) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Babası Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu I. Abdurrahman'dır. Babasının vefat haberini alınca valisi bulunduğu Mâride'den (Mérida) ayrılarak Kurtuba'ya geldi; 1 Cemâziyelevvel 172'de (7 Ekim 788) devlet adamlarının ve halkın biatını alarak tahta geçti. Ancak Suriyeli Araplar'ın desteklediği ağabeyi Tuleytula (Toledo) Valisi Süleyman, yaşının büyüklüğü sebebiyle tahtın kendi hakkı olduğunu ileri sürerek onun emirliğini kabul etmedi. Kısa bir süre sonra Belensî nisbesiyle tanınan küçük kardeşi Abdullah da Süleyman'a katıldı. Hişâm meseleyi önce barış yoluyla halletmeye çalıştı, fakat muvaffak olamayınca kuvvete başvurup her ikisinin de isyanını bastırdı ve bir miktar mal ve para vererek sonunda onları Endülüs'ten uzaklaşmaya razı etti (174/790). Bu arada onun kardeşleriyle uğraşmasını fırsat bilen, Sarakusta'da (Saragossa) Matrûh b. Süleyman ve Turtûşe'de (Tortosa) Saîd b. Hüseyin adlı Arap liderleri, birkaç yıl sonra da Runde'de (Ronda) Berberîler ayaklandılar. Hişâm, babasının dönemindekilere kıyasla önemsiz kalan bu isyanları fazla zorlanmadan bastırdı ve bu olayların dışında ciddi kabul edilebilecek başka bir iç mesele ile de karşılaşmadı. Bunda, bir taraftan adalette gösterdiği titizliğin ve ülkenin her yanına gönderdiği gizli müfettişler vasıtasıyla idarecileri kontrol ettirmesinin, diğer taraftan da camiye gitmek, hastaları ziyaret etmek, cenaze merasimlerine katılmak gibi davranışlarıyla halka yaklaşmasının, ayrıca kendisinin bir kabile ya da grubun değil, bütün halkın hâmisi ve herkesin iyiliği için çaba sarfeden bir hükümdar olduğu intibaını bırakmasının rolü bulunuyordu.

Hişâm, ülke içinde istikrarı sağladıktan sonra her yıl kuzeydeki hıristiyan krallıklar üzerine başarılı seferler düzenledi. 175 (791) yılında gönderdiği

bir ordu Ebro vadisinde ilerleyerek kuzeyde Castilla Vieja'ya ulaştı. 178'de (794) bir başka ordu Asturias Krallığı'nın yeni merkezi Oviedo'ya vardı ve bol miktarda ganimet ele geçirildi. Ertesi yıl Hişâm'ın sevkettiği son ordu, Asturias Kralı II. Alfonso ve müttefikleriyle yaptığı bazı çarpışmalarda yenildiyse de sonunda onları ağır bir bozguna uğrattı. Hıristiyanlar için büyük bir felâket olarak nitelenen bu savaştan sonra müslümanlar Oviedo'yu tekrar ele geçirip

tahrip ettiler. Öte yandan, fetihten çok Endülüs Emevî Devleti'nin gücünü göstermek amacıyla Pireneler aşılarak Fransa'nın güneyindeki Septimania bölgesine seferler düzenlendi. Hatta Arbûne'nin (Narbonne) geçici bir süre için de olsa müslümanların hâkimiyetine girdiğini kaydeden rivayetler bulunmaktadır.

Mâlikî mezhebi, Evzâîliğin hâkim olduğu Endülüs'e I. Hişâm döneminde girerek yayılma imkânı buldu. Hacca giden öğrenciler İmam Mâlik'in derslerine devam ettiler ve görüşlerinden etkilendiler; dönüşlerinde de onun faziletlerini ve fikirlerini anlatarak bu mezhebin Endülüs'te yayılmasını sağladılar. Bunların başında Şebtûn diye tanınan Ziyâd b. Abdurrahman el-Lahmî, Îsâ b. Dînâr ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî yer alır. Yahyâ, Kurtuba'daki cami ve medreselerde İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserini okutuyordu. Hişâm, Mâlikî mezhebinin yayılması için yapılan çalışmaları desteklemiş ve bundan haberdar olan İmam Mâlik de onun için, "Allah bulunduğumuz yeri senin hükümdarlığınla süslesin" diye dua etmiştir (İbnü'l-Kūtiyye, s. 62; Aḫbâr mecmûʿa, s. 109). Yahyâ el-Leysî Hişâm üzerinde öylesine etkili oldu ki emîr onun fikrini almadan hiçbir tarafa kadı tayin etmemeye başladı. Bu mezhepten yetişen fukaha, Hişâm'ın yakın ilgisi sayesinde devlet hayatında önemli yerlere geldi. İmar faaliyetleriyle de ilgilenen Hişâm, Kurtuba'da Vâdilkebîr (Guadalquivir) nehri üzerindeki tarihî köprüyü tamir ettirdi ve büyük Kurtuba kanalını açtırdı. Babasının başlattığı Kurtuba Camii'nin inşaatını tamamlattı ve binaya bir minare ile bir şadırvan ekletti. Müvelledûnun (mühtedî yerli halk) sayısında görülen artış üzerine yeni mescid ve medreseler yaptırdı. Âlim ve edipleri himaye eden I. Hişâm döneminde Arap dili ve edebiyatı zirveye ulaştı. İncil ve Tevrat Arapça'ya çevrildi.

Âdil oluşu sebebiyle Ömer b. Abdülazîz'e benzetilen I. Hişâm henüz kırk

bir yaşındayken 3 Safer 180'de (17 Nisan 796) vefat etti. Dindar, güzel ahlâklı, mütevazi, cömert, fazilet sahibi, akıllı, hadis ve Kur'an ilimlerine vâkıf bir hükümdardı. İdaresi altındaki halkın kendisinden hoşnut olmasından dolayı Rızâ (Radî) lakabıyla anılırdı. Çocukluğundan beri İslâm prensiplerine uygun bir hayat süren Hişâm, Ömer b. Abdülazîz'in siyasetini örnek alarak valilerini sürekli kontrol ettirir ve halkın memnun kalmadığı idarecileri değiştirirdi. Savaş sırasında ölen askerlerin geride kalan erkek çocuklarının Dîvânü'l-ceyş'e yazdırılması işi de ilk defa onun tarafından başlatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kūtiyye, Târîḫu İftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyarî), Kahire 1402/1982, s. 61-63; Aḫbâr Mecmûʿa, s. 109-112; Humeydî, Ceẕvetü'l-muḳtebis, Kahire 1386/1966, s. 10; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 13; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân - Muhammed el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 33; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, I, 42-43; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 61-68; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. M. Ebû Dîf), Fas, ts., s. 72-78; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 11-13; a.mlf., el-İḥâṭa, I, 419; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 124-125; Ẕikru bilâdi'l-Endelüs (nşr. Luis Molina), Madrid 1983, s. 118-124; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1949, I, 313-317; R. Dozy, Historia de los musulmanes españoles, Madrid 1984, II, 58-59; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-müslimîn ve âs̱âruhüm fi'l-Endelüs, İskenderiye 1961, s. 213-219; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, I/1, s. 223-230; Chejne, Muslim Spain, s. 18-19; S. M. Imamuddin, Muslim Spain, Leiden 1981, s. 138, 155, 181, 183; Abdülmecîd Naʻnaî, Târîḫu'd-devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye), s. 171-182; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 86; E. Lévi-Provençal, España musulmana, Madrid 1987, IV, 92-98; C. F. Seybold, "Hişâm I", İA, V/1, s. 541-542; D. M. Dunlop, "Hishām I", EI² (İng.), III, 495.

Mehmet Özdemir

HİŞÂM II

(هشام)

Ebü'l-Velîd el-MüeyyedBillâh Hişâm b. el-Hakem b. Abdirrahmân el-Ümevî (ö. 403/1013 [?])

Endülüs Emevî halifesi (976-1009, 1010-1013).

II. Hakem'in hayatta kalan tek oğlu olup Subh adında Bask asıllı bir câriyeden doğdu. Babası ölünce Slav devşirmesi saray muhafızları (sakālibe), onun devleti idare edecek kabiliyetten mahrum bulunduğunu ileri sürerek tahta geçmesine karşı çıktılar ve amcası Mugīre'yi halife yapmak istediler. Buna karşılık hâcib Ca'fer b. Osman el-Mushafî ve vezir İbn Ebû Âmir el-Mansûr, idarî hayattaki nüfuzlarını ortaya koyarak sakālibenin bu isteğine rağmen Mugīre'yi öldürtmek suretiyle on bir-on iki yaşlarındaki Hişâm'ın tahta çıkmasını sağladılar (4 Safer 366/2 Ekim 976). Hişâm'ın halifeliğinde, bu nüfuzlu devlet adamlarının desteği yanında babası tarafından veliaht tayin edilmiş olması da önemli bir rol oynamıştır.

Hişâm, halife ilân edildikten sonra annesi Subh ile de arası iyi olan İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un kontrolü altına girdi. İbn Ebû Âmir'in asıl hedefi devletin idaresini kendi eline almaktı. Bu niyet doğrultusunda, en yakın mesai arkadaşı Mushafî gibi devlet hayatında nüfuz ve söz sahibi birçok kimseyi saf dışı bıraktı; hâcipliğe de Gālib b. Abdurrahman'ı tayin ettirdi. Orduyu sakālibe ve Araplar'ın yerine Berberîler'den kurma yoluna gitti. Halife Hişâm, bütün bu olanlar karşısında en ufak bir müdahalede bulunamadı ve İbn Ebû Âmir'in hemen her isteğini yerine getirmek zorunda kaldı. İbn Ebû Âmir'in idareyi eline alması kısa vadede, III. Abdurrahman ve II. Hakem gibi güçlü halifeler tarafından Endülüs'te tesis edilen siyasî, içtimaî ve iktisadî istikrarın şeklen de olsa devamını sağladı; uzun vadede ise halifelik makamının yara almasına, hatta halkın önemli bir kısmının bu makama şüpheyle bakmasına sebep oldu.

İbn Ebû Âmir'in yerine vezirlik makamına geçen oğlu Abdülmelik'in

idaresinde de Hişâm farklı bir tavır ortaya koyamadı; zira idarî otorite bu defa tamamıyla Abdülmelik'in elindeydi. Abdülmelik, kendisine karşı cephe almış bulunan Araplar'a ve sakālibeye yönelmemesi için halifeyle ihtilâfa düşmemeye ve ona gerekli saygıyı göstermeye dikkat etti; Hişâm da

kendisine "el-Muzaffer" lakabını verdi. Endülüs'teki istikrar Abdülmelik zamanında da sürdü ve bu durum giderek Âmirîler'e karşı oluşan muhalefet cephesini pasifleştirdi. Halk, Hişâm'ın sahip olduğu makamın gerektirdiği mesuliyetleri üstlenmek yerine sarayda zevku safa içinde bir hayat sürmeyi tercih ettiğini düşünerek zamanla Âmirî idaresini benimsedi. Ancak Abdülmelik'in yerine geçen kardeşi Abdurrahman, babası ve kardeşinin yapmaya cesaret gösteremediği bazı icraatıyla bu gelişmeyi tamamen tersine çevirdi. Abdurrahman, kendisine verilen "el-Me'mûn" unvanıyla yetinmeyip "en-Nâsır" ve "el-Hâcibü'l-a'lâ" şeklinde iki unvan daha aldı. En önemlisi Hişâm'a baskı yaparak kendisini veliaht tayin etmesini sağladı ve bu kararın duyulması için Endülüs'ün her tarafına, hatta Mağrib'e mektuplar yollayarak halifenin adından sonra kendi adının anılmasını istedi. Bu gelişmeler, gerek Âmirîler'in muhalifleri gerekse ulemâ ve halk arasında hoşnutsuzluğa yol açtı. III. Abdurrahman'ın torunlarından Muhammed b. Hişâm bu hoşnutsuzluktan faydalanarak ayaklandı ve Abdurrahman el-Âmirî'nin Leon Krallığı'na karşı sefere çıktığı bir sırada Kurtuba Sarayı'na girmeyi başararak II. Hişâm'ı tahttan indirip "el-Mehdî" unvanıyla kendini halife ilân etti (17 Cemâziyelevvel 399/17 Ocak 1009). Durumu öğrenen Abdurrahman el-Âmirî geri dönüp Kurtuba üzerine yürüdüyse de ordusu tarafından yalnız bırakıldı ve şehre varmadan öldürüldü (Receb 399/Mart 1009). Böylece Âmirîler sadece iktidarı kaybetmekle kalmamış, aynı zamanda korkunç bir katliama uğramışlardır (bk. ÂMİRÎLER). Abdurrahman'ın ölümü üzerine Endülüs'teki müslümanlar arasında Endülüs Emevî Devleti'nin çöküşüyle sonuçlanan kanlı bir mücadele başladı.

Mehdî bir taraftan Berberîler'in, bir taraftan da kendisini avama dayanmakla suçlayan ileri gelenlerin tepkisine mâruz kaldığından fazla tutunamadı. Çok geçmeden düşmanları ona karşı bir isyan başlattı. Zor durumda kalan Mehdî, iktidardan uzaklaştırdığı ve daha önce öldüğünü açıkladığı II. Hişâm'ı tekrar halife ilân ettiyse de isyanı bastıramadı ve Tuleytula'ya (Toledo) kaçtı. Âsiler, sarayı ele geçirip III. Abdurrahman'ın

torunlarından Süleyman b. Hakem'i el-Müstaîn-Billâh lakabıyla hilâfet makamına geçirdiler (17 Rebîülevvel 400/8 Kasım 1009). Mehdî, bir süre sonra Katalanlar'ın desteğiyle tekrar Kurtuba'ya girerek tahtı Süleyman'dan geri aldı (15 Şevval 400/1 Haziran 1010). Tahtın el değiştirmesi sırasında III. Abdurrahman'ın yaptırdığı Medînetüzzehrâ yağmalandı ve binlerce kişi öldürüldü. Ancak Mehdî ülkedeki siyasî istikrarsızlığın giderilmesi hususunda başarı sağlayamadı ve en yakın destekçisi vezir Vâzıh tarafından öldürüldü (8 Zilhicce 400/23 Temmuz 1010); arkasından da II. Hişâm tekrar tahta çıkarıldı. II. Hişâm, üç yıl süren bu hilâfet döneminde de devlet işlerinin tamamen dışında kaldı. Kurtubalılar'a göre bu durumun yegâne sebebi vezir Vâzıh idi, bunun için onun azlini sağladılar; ancak Hişâm bu durumda da hiçbir varlık gösteremedi. Bozulan siyasî istikrara bağlı olarak sosyal ve ekonomik dengeler iyice sarsıldı. II. Hişâm'ı tanımayan Süleyman el-Müstaîn ve taraftarları bu arada daha da güçlendiler ve nihayet 403'te (1013) Kurtuba'ya girerek halifeyi tahtından indirdiler. Bu olaylar sırasında halk korkunç bir katliama mâruz kaldı; öldürülenler arasında en az altmış âlim de bulunuyordu.

II. Hişâm'ın âkıbeti hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bazıları onun Süleyman'ın oğlu Muhammed tarafından öldürüldüğünü, bazıları da Süleyman devrinde (1013-1016) Kurtuba'da gizlenip daha sonra Kuzey Afrika'ya geçtiğini ileri sürmüşlerdir. Bu son iddia, Emevî tahtına göz diken Sebte (Ceuta) hâkimi Ali b. Hammûd'un hâlâ hayatta olduğuna inanılan II. Hişâm'ın hakkını savunma bahanesiyle harekete geçmesine imkân vermiş ve Ali b. Hammûd yaptığı başarılı propaganda ile birçok taraftar kazanarak amacına ulaşmıştır (bk. HAMMÛDÎLER). II. Hişâm'ın adı daha sonra bir defa da mülûkü't-tavâif döneminde Abbâdîler hânedanının kurucusu Ebü'l-Kāsım İbn Abbâd'ın, onun hayatta olduğunu ve Kurtuba'ya getirilerek tahta çıkarıldığını ilân etmesi üzerine gündeme geldi (426/1035). Ancak tahta çıkarılan kişi, Rabah Kalesi'ndeki bir mescidde müezzinlik yapan ve Hişâm'a çok benzeyen Halef el-Husrî adında biriydi (bk. HALEF el-HUSRÎ).

En kuvvetli ihtimale göre tahttan indirildiği zaman öldürülen II. Hişâm döneminde Medînetüzzâhire'nin temelleri atılmış (368/978) ve Kurtuba Ulucamii de aynı yıllarda genişletilmiştir. Devrin en büyük botanik âlimi

İbn Cülcül II. Hişâm'ın özel doktoru idi.

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis, Kahire 1386/1966, s. 17; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, VII, 55-60, 65, 70, 72, 73, 75, 78, 82, 83, 190; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 21; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân - Muhammed el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 45-66; İbnü'l-Kerdebûs, Târîḫu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 62; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 155-157, 181, 193-201, 210, 216; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 253-301; III, 3 vd., 38-46, 50-60, 90-91, 100-122, ayrıca bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. M. Ebû Dîf), Fas, ts., s. 120-127; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 58-92; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 151; Z̠ikru bilâdi'l-Endelüs (nşr. Luis Molina), Madrid 1983, s. 173-195; R. Dozy, Historia de los musulmanes españoles, Madrid 1984, III, 108 vd.; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, I/2, s. 517 vd.; A. Chejne, Historia de España musulmana, Madrid 1980, s. 44 vd.; S. M. Imaduddin, Muslim Spain, Leiden 1981, s. 31, 37, 60-61, 112, 146, 168, 171-172, 180, 193, 221; Abdülmecîd Na'naî, Târîḫu'd-devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye), s. 419-495; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 85; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, Princeton 1985, s. 38-41, 65-67, 70-72, 118-119, 142, 156-157, 175, 178-179, 197; E. Lévi-Provençal, España musulmana, Madrid 1987, IV, 397 vd.; a.mlf., "Mansur", İA, VII, 302-304; a.mlf., "Mehdî", a.e., VII, 482-483; D. M. Dunlop, "Hishām II", EI² (İng.), III, 495-496.

Mehmet Özdemir

HİŞÂM III

(هشام)

Ebû Bekr el-Mu‘ted-Billâh Hişâm b. Muhammed b. Abdilmelik b. Abdirrahmân el-Ümevî (ö. 428/1036)

Endülüs Emevî Devleti’nin son halifesi (1027-1031).

364’te (974-75) Âtib adlı bir câriyeden doğdu. III. Abdurrahman’ın küçük torunu Muhammed b. Abdülmelik’in oğludur; hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Endülüs Emevî Devleti’nde yönetime hâkim olan Âmirîler’in iktidardan uzaklaştırılmasından sonra (399/1009) tahta çıkan Emevî hânedanı mensuplarının Endülüs’ün içine sürüklendiği krizi çözmede yetersiz kalmaları, Şiî Hammûdîler’e Kurtuba’yı ele geçirerek kendi halifeliklerini ilân etme fırsatını verdi. Ancak onların da başarı sağlayamaması üzerine Ebû Hazm Cehver b. Muhammed b. Cehver’in başkanlığında Kurtuba eşrafı iktidarın bir defa daha Emevîler’e iadesini kararlaştırdı ve bu karar doğrultusunda, IV. Abdurrahman el-Murtazâ’nın

öldürülmesinin (409/1018) ardından Endülüs’ün kuzeydoğusundaki Hısnü(Kasrü)’l-bunt (Alpuente) hâkimi Abdullah b. Kāsım el-Fihrî’ye sığınmış bulunan kardeşi Hişâm b. Muhammed’e biat edildi (25 Rebîülâhir 418/4 Haziran 1027).

Hişâm, Kurtubalılar’ın daha önceki yöneticilere karşı davranışlarını dikkate alarak kendisine yapılan halifelik teklifini tereddütle kabul etti ve Kurtuba’ya iki buçuk yıl sonra gitti (Zilhicce 420/Aralık 1029). Kurtubalılar sıkıntılarının hafifleyeceğini umarak Mu‘ted-Billâh lakabını almış olan yeni halifenin gelişini sevinçle karşıladılar ve kendisine daha önce yaptıkları biatı yenilediler. Ancak iyi niyetli fakat kararsız, tembel ve eğlenceye düşkün bir kişiliğe sahip bulunan Hişâm, hakkında beslenen umutları gerçekleştirebilecek nitelikte bir devlet adamı değildi; nitekim idareyi, hâcibliğe getirdiği mevâlîden Ebü’l-Âsî Hakem b. Saîd el-Kazzâz’a teslim etti. Bu kişinin, etrafına topladığı fırsatçı kimselerle birlikte

hazinenin gelirlerini arttırma bahanesiyle tüccarlara baskı yapması ve halk tarafından sevilmeyen fakih İbnü'l-Ceyyâr'ın tavsiyesine uyarak camilerin gelirlerine el koymak istemesi, özellikle de Kurtuba eşrafı ile iyi ilişkiler kuramaması durumu daha da kötüleştirdi. Zevk ve eğlenceye dalan Hişâm ise halkın ve eşrafın sıkıntılarından tamamen habersiz bulunuyordu. Bunun üzerine Kurtubalılar, Hişâm'ın yerine son derece cahil bir kişi olan amcasının oğlu Ümeyye b. Abdurrahman'ı geçirmek amacıyla ayaklandılar ve hâcib Hakem b. Saîd'i öldürdükten sonra Ümeyye'yi saraya götürüp henüz kimse biat etmediği halde hilâfet makamına oturttular. Bu sırada sarayın bazı bölümleri yağmalanmaya başladıysa da vezir Ebû Hazm Cehver'in müdahalesiyle hareket durduruldu. Bu gelişmeler olurken yine sefahat âleminde bulunan Hişâm, halkın etrafını kuşattığını görünce canına kıyılmaması için yalvararak ailesiyle beraber sarayın bir kulesine sığındı. Fakat olayın arkasından camide toplanan eşraf, halifelik makamının otoritesini yitirerek siyasî ihtirasların tatmin aracı haline geldiğine ve bu sebeple artık gereksiz olduğuna, ilga edilerek bütün Emevî hânedanı mensuplarının şehirden sürülmesine karar verdi ve idareyi Vezir Ebû Hazm Cehver'in başkanlığında kurulacak bir şûra meclisine havale etti. Karar hemen uygulandı ve halkın tahta oturttuğu Ümeyye b. Abdurrahman da dahil hânedan üyelerinin tamamı şehirden çıkarıldı. Böylece Endülüs Emevî Devleti yıkılmış oldu (18 Zilhicce 422/6 Aralık 1031).

Kurtuba yakınındaki bir kaleye hapsedilen III. Hişâm bir süre sonra buradan kaçarak Hûdîler'in yönetimindeki Lâride'ye (Lerida) sığındı ve Safer 428'de (Aralık 1036) orada öldü. Tahttan indirilmesinden sonra da mülûkü't-tavâiften bazıları meşrûiyetlerini ispat etme için paralarına onun adını koydurmayı sürdürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis, Kahire 1386/1966, s. 27 vd.; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 158-159; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân - Muhammed el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 87-89; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 55-

56, 123, 158-159; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 145, 146, 155, 185; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. M. Ebû Dîf), Fas, ts., s. 137, 142-144; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 138-140; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 329 vd.; Ẕikru bilâdi'l-Endelüs (nşr. Luis Molina), Madrid 1983, s. 212; R. Dozy, Historia de los musulmanes españoles, Madrid 1984, III, 280-283, 285-291; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, I/2, s. 668 vd.; Abdülmecîd Naʿnaî, Târîḫu'd-devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye), s. 528-531; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 88; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, Princeton 1985, s. 78-81, 153, 179; a.mlf., The Caliphate in the West, Oxford 1993, s. 27, 32-33, 38-39, 45, 48-49, 99-102, 137-138, 146-147, 150-152, 159; E. Lévi-Provençal, España musulmana, Madrid 1987, IV, 484-486; D. M. Dunlop, "Hishām III", EI² (İng.), III, 496.

Mehmet Özdemir

HİŞÂM b. ABDÜLMELİK

(هشام بن عبدالملك)

Ebü'l-Velîd Hişâm b. Abdilmelik b. Mervân (ö. 125/743)

Emevî halifesi (724-743).

72 (691-92) yılında Medine'de (veya Dımaşk) doğdu. Babası Abdülmelik b. Mervân ona Mansûr adını vermişse de annesi Âişe'nin koyduğu Hişâm ismiyle tanınmıştır. Hişâm'ın, 102 (720-21) yılında Halife Yezîd b. Abdülmelik tarafından kendi oğlu on bir yaşındaki Velîd ile birlikte veliaht tayin edildiği, veliahtlığı sırasında devlete karşı ayaklanan Hâricî lideri Ukfan'ın üzerine gönderildiği ve onu savaşa gerek kalmadan isyandan vazgeçirdiği bilinmektedir. Hişâm b. Abdülmelik hem fetihlerin hem de iç karışıklıkların çok yoğunlaştığı bir dönemde hüküm sürmüştür. Ülkenin her yerinde gayri Arap unsurlara (mevâlî) karşı Arap milliyetçiliği fikri güç kazandığı gibi özellikle Arap kabilelerinden Kelbîler'le Kaysîler arasında da kabilecilik taassubu had safhaya ulaşmıştı. Ayrıca Şiîler'in ayaklanması, Abbâsî dâîlerinin propagandaları ve Hâricîler'in devleti sarsan isyanları onun devrinde meydana gelmiştir.

Hişâm halife olduktan sonra Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi Ömer b. Hübeyre'nin yerine Irak genel valiliğine tayin etti. Bu sırada Horasan'daki İslâm ordusu Fergana ve Belh istikametinde ilerlemekteydi; ancak Taşkent kuşatması sırasında Türgiş Hanı Sulu'nun baskınına uğradı ve ağır kayıplar vererek Hucend'e döndü. Arap kabileleri arasındaki rekabet müslümanların başarısızlığına yol açmış ve 106 (724-25) yılında Mâverâünnehir'de üstünlük Türkler'e geçmişti. Esed b. Abdullah el-Kasrî'nin Horasan valiliği zamanında da Araplar Tohâristan bölgesine pek çok sefer düzenlediler; ancak hiçbirinde başarı kazanamadılar. Esed b. Abdullah kötü yönetiminden dolayı Halife Hişâm tarafından 109'da (727) azledildi. Yerine getirilen Eşres b. Abdullah es-Sülemî ise hem müslümanlar hem gayri müslimlerden cizye aldığı için yerli halkın Türkler'le birleşerek ayaklanmasına sebep oldu. Eşres, Ceyhun nehrini geçerken Âmül yakınlarında Türkler karşısında

ağır kayıplar verdi. Daha sonra Hâris b. Süreyc'in gayretleriyle kurtulan (110/728-29) İslâm ordusu buradan Buhara'ya yönelmişse de yolda yine Türkler'in baskınına uğramış ve imha edilmekten Halife Hişâm'ın Cüneyd b. Abdurrahman el-Mürrî kumandasında gönderdiği yardımcı kuvvet sayesinde kurtulabilmiştir (111/729-30). Eşres b. Abdullah'ın yerine vali tayin edilen Cüneyd el-Mürrî, Beykend yakınlarında Türkler'le yaptığı savaşta galip geldi ve hakanın oğlunu (veya yeğeni) esir alıp Hişâm'a gönderdi. 112 (730) yılında Türkler'in Semerkant'ı kuşatması üzerine vuku bulan Geçit Savaşı'nda (Vak'atü'ş-Şi'b) Cüneyd'in ordusu ağır zayiat vermekle birlikte şehri kurtardı; Ramazan 113'te de (Kasım 731) Buhara kuşatmasını kaldırmayı başardı. Bu arada halife, Cüneyd'in isteği üzerine ağır savaş malzemeleriyle donatılmış Basralı ve Kûfeliler'den oluşan 10'ar bin kişilik iki orduyu Amr b. Müslim ile Abdurrahman b. Nuaym'ın kumandasında yardıma gönderdi.

Cüneyd el-Mürrî'nin 116'da (734) Horasan valiliğinden azledilerek yerine Âsım b. Abdullah'ın getirilmesi üzerine Mürcie mezhebinin silâhlı propagandistlerinden Hâris b. Süreyc bölgedeki mevâlînin haklarını savunmak amacıyla baş kaldırdı. Aslında, Emevîler tarafından ikinci sınıf

insan muamelesi gören ve müslüman olmalarına rağmen kendilerinden gayri müslimler gibi vergi alınan mevâlî ayaklanmış ve Hâris b. Süreyc'in bayrağı altında toplanmıştı. Suğran'da harekete geçen Hâris daha sonra Fâryâb, Belh, Merverrûz ve Herat'ı zaptederek Tohâristan bölgesinin tamamına hâkim oldu. Vali Âsım, Hâris'i iki defa yendiyse de ortadan kaldıramadı; bunun üzerine Halife Hişâm'ın Irak valisi Hâlid, Âsım'ın yerine kendi kardeşi Esed b. Abdullah el-Kasrî'yi görevlendirdi (117/735). Esed'in kuvvetleri karşısında tutunamayacağını anlayan Hâris Türk Hakanı Sulu'dan yardım aldı; ancak yine de Cûzcân'da yapılan savaşı kaybetti (119/737). Halife Hişâm, Esed b. Abdullah'ın ölümünden (120/738) bir müddet sonra, daha önce Belh valiliği yapan ve Arap-İslâm ordularının birçok savaşına kumanda kademesinde katılan Nasr b. Seyyâr'ı Horasan valiliğine getirdi. Emevîler'in Horasan'daki son valisi olan Nasr b. Seyyâr bölgedeki karışıklık ve isyanları önlemeye çalıştı.

Hişâm b. Abdülmelik, hilâfete geldikten hemen sonra Irak valiliğine tayin ettiği Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'yi devlet malını zimmetine geçirmek ve

hıristiyan, yahudi ve Zerdüştîler'i himaye etmek gibi ithamlar sebebiyle 120 (738) yılında görevinden aldı. Hâlid, on beş yıllık valiliği sırasında Irak'a en huzurlu ve müreffeh dönemlerinden birini yaşatmış, Hâricîler'den Behlûl b. Bişr ve Vezîr es-Sahtiyânî'nin başlattığı isyanları bastırdığı gibi Şiîler'in Mugīre b. Saîd başkanlığında girişecekleri isyana da engel olmuştu. Hâlid'in yerine getirilen Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'nin valiliği sırasında Hişâm döneminin en önemli isyanlarından biri meydana geldi. Kûfe'de Ali evlâdından Zeyd b. Ali, Şiîler'in kışkırtmaları sebebiyle halifeliği Ümeyye ailesinden almak için faaliyete geçti. Ancak onun 1 Safer 122 (6 Ocak 740) tarihinde isyan başlatacağını öğrenen Irak Valisi Yûsuf b. Ömer el-Kaysî, bir gün önce düzenlediği baskınla Zeyd'in etrafındaki pek çok kişiyi öldürdü; Zeyd de aldığı bir ok yarası sonucunda hayatını kaybetti. Bu yıllarda peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan ve aşırı Şiî fırkalarından Mansûriyye'nin kurucusu olan Ebû Mansûr el-İclî de Yûsuf b. Ömer tarafından öldürüldü.

Hilâfete geçtiğinde Mısır Valisi Hanzale b. Safvân'ın yerine kendi kardeşi Muhammed b. Abdülmelik'i tayin eden Hişâm kısa bir müddet sonra da Hür b. Yûsuf'u bu göreve getirdi (105/724). Mısır topraklarının daha fazla vergi kaldırabileceğini düşünen haraç âmili Ubeydullah b. Habhâb'ın halifenin de onayını alarak vergileri arttırması üzerine geniş çaplı bir Kıbtî ayaklanması meydana geldi. İsyan vali Hür b. Yûsuf tarafından bastırıldı (107/725). Hişâm'ın emriyle Mısır'a Kays kabilesine mensup birçok Arap yerleştirildi. Ubeydullah ile arası açılan Hür b. Yûsuf 108 (726) yılında halife tarafından azledildi. Hanzale b. Safvân'ın Mısır'da ikinci defa valilik yaptığı sırada ortaya koyduğu sert tutum dolayısıyla tekrar ayaklanan Kıbtîler yine bastırıldı (121/739).

Hişâm b. Abdülmelik halife olduğu zaman İfrîkıye ve Mağrib valiliğini kardeşi II. Yezîd'in göreve getirdiği Bişr b. Safvân el-Kelbî yürütmekteydi. Hişâm tarafından yerinde bırakılan Bişr, bir yandan içteki karışıklıkları önlemeye çalışırken bir yandan da Korsika, Sardinya ve Sicilya adalarına seferler düzenledi. Arap ve mevâlî arasında denge sağlayarak Hâricîler'in propagandalarını önlemeye çalıştı. Ancak bu arada Kaysîler'e karşı Kelbîler'den yana bir siyaset takip ederek kendisine bağlı valiliklere Kelbîler'i getirmesi Halife Hişâm'ı rahatsız etti ve onun ölümünden sonra (109/727) yerine Kaysîler'den Ubeyde b. Abdurrahman'ı tayin etti. Halefi

gibi Bizans'ın elindeki Akdeniz adalarına yönelik seferlere önem veren ve birçok ganimet ele geçiren Ubeyde, Kelb kabilesine mensup valileri Kaysîler'le değiştirdikten sonra Kelbîler'e zulmetmeye başladı. Ayrıca onun mevâlîye çok sert davranması Hâricîliği kabul eden Berberîler'in sayısını arttırdı. Bunun üzerine görevinden alınarak yerine Ubeydullah b. Habhâb el-Kaysî getirildi (116/734). Fakat onun da yine kavmiyetçi ve aynı zamanda mevâlî aleyhine gelişen bir siyaset takip etmesi sonucunda İfrîkıye ve Mağrib, tarihinde ilk defa Hâricî-Berberî isyanına sahne oldu.

Araplar İfrîkıye ve Mağrib'i fethettikten sonra buralarda yaşayan yerli halkı (Berberîler) İslâmlaştırmışlar, onlar da yapılan her savaşta müslümanların yanında yer almışlardı. Berberîler, Mağrib'in fethinde Araplar'a kılavuzluk ettikleri gibi İspanya'nın fethinde de önemli rol oynamış, bu hizmetlerinin karşılığında ganimetlerden eşit pay almaları gerekirken gayri müslim muamelesi görmüşlerdi. Bu durumu içlerine sindirememekle beraber Arap idarecilerine karşı henüz bir şey yapabilecek durumda değillerdi. Irak bölgesinde faaliyet gösteren ve takibata uğrayan Hâricîler İfrîkıye ve Mağrib'e kaçınca Araplar tarafından dışlanan müslüman Berberîler arasında yerleşip inançlarını yaymak için uygun bir ortam buldular. Onlara eşitlik, adalet ve kardeşlik gibi hususlarda propaganda yapmaları Berberîler'in Hâricîliği benimsemesini kolaylaştırdı. Öte yandan Araplar'ın kabile taassubuyla birbirlerine karşı mücadeleye girmeleri yüzünden İfrîkıye ve Mağrib'de huzur kalmamış, bölge karışıklığa sürüklenmişti. Ordunun önemli bir kısmının Ubeydullah tarafından Sicilya seferine gönderildiği bir sırada Ezârika'nın lideri Abdül'alâ b. Cüreyc el-İfrîkī er-Rûmî, Mağrib'deki İbâzî Hâricîleri'ni de yanına alıp 15 Ramazan 122'de (13 Ağustos 740) ayaklandı ve Tanca Valisi Ömer b. Abdullah'ı mağlûp ederek öldürttü. Tanca'ya giren Hâricî lideri Meysere el-Matgārî (Medgārî) es-Sufrî burada halifeliğini ilân edip Hâricîler'den biat aldı. Böylece önceleri dinî mahiyette başlayan bu hareket neticede siyasî bir karakter kazandı ve Berberî isyanları gittikçe yaygınlaştı. Meysere'nin yenildiği bir savaş sonrasında taraftarlarınca öldürülmesi üzerine Hâricîler Zenâte kabilesinden Hâlid b. Humeyd ez-Zenâtî'ye halife olarak biat ettiler. Hâricî Berberîler'in Tanca yakınlarında 123 (740) yılında Araplar'a karşı kazandıkları savaştan sonra isyanlar Endülüs'e sıçradı. Burada, vali Ukbe b. Haccâc es-Selûlî'nin halk tarafından uzaklaştırılıp Abdülmelik b. Katan el-Fihrî'nin yeniden vali yapılmasına kadar varan olaylar üzerine Halife Hişâm b. Abdülmelik

Ubeydullah b. Habhâb'ı azletti ve İfrîkıye-Mağrib valiliğine yine bir Kaysî olan Külsûm b. İyâz el-Kuşeyrî'yi tayin etti (123/741). Fakat ertesi yıl Külsûm, Hâlid b. Humeyd ez-Zenâtî kumandasındaki Hâricî Berberîler'le çarpışırken öldü ve yerine Kelbîler'den Hanzale b. Safvân getirildi. Hanzale'nin burada yaptığı ilk iş valileri değiştirip Sufriyye Hâricîleri'nin çıkardığı isyanlarla mücadele etmek oldu. 124 (742) yılında iki koldan Kayrevan'a saldıran Berberî Hâricîler Hanzale b. Safvân karşısında yenilgiye uğrayarak pek çok kayıp verdiler.

Hişâm döneminde Endülüs valilerinden Anbese b. Sühaym el-Kelbî Fransa içlerine kadar seferler düzenledi. Fransa'nın bazı şehirlerini ele geçiren Anbese bu seferler sırasında ölünce (107/725) ordusu da geri çekilmek zorunda kaldı. Ondan beş yıl kadar sonra Endülüs valiliğine tayin edilen Abdurrahman b. Abdullah el-Gāfikī de Fransa üzerine yürüdü. Ancak Ramazan 114'te (Kasım 732) Charles Martel kumandasındaki Franklar'la Poitiers yakınlarında yaptığı savaşta (Belâtüşşühedâ) yenilerek şehid oldu. Arka arkaya gelen bu iki yenilgiye çok üzülen

Hişâm b. Abdülmelik, Abdurrahman el-Gāfikī'den sonraki vali Abdülmelik b. Katan el-Fihrî'yi Franklar'a karşı savaşmadığı için görevinden aldı ve yerine Ukbe b. Haccâc'ı tayin etti. Ancak İfrîkıye ve Mağrib'de meydana gelen karışıklıklar, özellikle Berberî isyanları Endülüs'e de sıçrayınca Ukbe halk tarafından uzaklaştırıldı ve valiliğe tekrar Abdülmelik b. Katan el-Fihrî getirildi (Safer 123/Ocak 741).

Hişâm b. Abdülmelik zamanında Anadolu'ya da her yıl yaz aylarında düzenli seferler yapılmıştır. Genellikle halifenin iki oğlu Muâviye ve Süleyman ile kardeşi Mesleme'nin kumanda ettikleri bu seferlerde pek çok yer fethedilmiş ve Güneydoğu Anadolu'da bazı bölgelere çeşitli Arap kabileleri yerleştirilmiştir. 122 (740) yılında ise Emevî ordularının Akroinon (Seyitgazi) mevkiinde Bizans İmparatoru III. Leon'un kuvvetleriyle yaptıkları savaş ağır bir yenilgiyle sonuçlandı. 717 yılından sonraki Anadolu seferlerinde kahramanlığıyla ün kazanmış olan Abdullah el-Battâl da (Battal Gazi) muhtemelen bu savaşta şehid düştü. Yine bu dönemde Gürcistan fethedilmiş ve halifenin kardeşi Mesleme Dağıstan'a yaptığı akınlarla bölgede İslâm hâkimiyetini kurmayı başarmıştır.

Hişâm'ın divan defterlerini yeniden tanzim ettirdiği ve Horasan'daki yazışmaları da Farsça yerine Arapça ile yaptırdığı bilinmektedir. Mervânîler arasında Hişâm dönemindeki divanlardan daha sağlıklı ve daha düzenlisinin olmadığı kabul edilir (Taberî, VII, 203). Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr da devlet işlerinde Hişâm'ı örnek almıştır (Mes'ûdî, III, 223). Başlangıçta kadılık makamına bağlı olan şurtayı bağımsız hale getirerek sâhibüşşurtayı yalnız suçluların takibiyle görevlendiren Hişâm berîd teşkilâtını da yeniden düzenletti ve bu müesseseye özen gösterdi.

İmar faaliyetleriyle de ilgilenen ve Emevî devri sivil mimarisinin başlıca örneklerinden olan Kasrü'l-hayri'l-garbî ve Kasrü'l-hayri'ş-şarkī gibi eserler yaptıran Hişâm hilâfet merkezini Dımaşk'tan Fırat kenarındaki Rusâfe şehrine nakletti. Tarıma çok önem verdi ve Dicle sularının taşmasını önlemek için setler inşa ettirdi. Onun zamanında Dımaşk'ta Berada nehrinden on üç kanal açıldığı gibi meşhur mühendis Hasan en-Nabatî'den faydalanılarak Irak'ta da çeşitli kanallar açıldı, baraj ve köprüler yapıldı.

Mühründe "el-hükmü li'l-hakemi'l-hakîm" ibaresi bulunan Hişâm ilme ve ilim adamlarına hürmet ederdi. Ebü'z-Zinâd ve Zührî gibi âlimlere yakın ilgi göstermiş, bununla birlikte ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân ve irade hürriyeti gibi konularda farklı görüşleriyle dikkat çeken ve Emevî aleyhtarı bir tavır içerisine giren tâbiîn dönemi âlimlerinden Gaylân ed-Dımaşkī ile Ca'd b. Dirhem'i idam ettirmiştir. Halife olmadan önce şiirle ilgilenen Hişâm ensâb konusuna düşkündü. Kabilelerin neseblerini tesbitle uğraşmaktan zevk alır, neseb âlimlerini kitap yazmaya teşvik ederdi. Cuma günleri imam minbere çıktığında ezan okunması âdetini de Hişâm'ın başlattığı rivayet edilmektedir (Abdülhay el-Kettânî, I, 162).

Hişâm b. Abdülmelik 6 Rebîülâhir 125'te (6 Şubat 743) Rusâfe'de vefat etti. Ölüm tarihiyle ilgili başka rivayetler de vardır. Kaynaklarda on erkek çocuğunun olduğu belirtilir. Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm (I. Abdurrahman) onun torunudur.

Hişâm'ın hilâfet yılları Emevî hânedanının üçüncü yükselme dönemi olarak değerlendirilir. Ciddi bir devlet adamı, iyi bir idareci ve dindar bir halife hüviyetiyle tanınan Hişâm b. Abdülmelik, bütün olumsuzluklara rağmen ülkede istikrarı büyük ölçüde korudu. Ancak gittikçe gücünü arttıran ve

mevâlî tarafından da desteklenen Abbâsî muhalefetiyle Hâricî propagandasını önleyecek tedbirler alamadığı için devlet onun ölümünden kısa bir müddet sonra tam bir kargaşaya düştü ve cihad devleti olma vasfını kaybetti.

BİBLİYOGRAFYA

Theophanes, The Chronicle of Theophanes: An English Translation of Anni Mundi 6095-6305 (A. D. 602-813) (trc. Harry Turtledove), Philadelphia 1982, s. 95-107; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 47, 61, 118, 163, 164, 168, 246, 280, 283, 328, 339, 373; Halîfe b. Hayyât, Târîḫ (Zekkâr), II, 475, 479, 490, 496, 498, 504-506, 507, 510, 511, 514, 515, 517, 525-526, 529-530; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 215-219, 221; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 270-273; İbn Kuteybe, el-İmâme ve's-siyâse (nşr. Tâhâ M. ez-Zeynî), Beyrut, ts., II, 104, 341, 481, 533, 539, 540; Belâzürî, Ensâb, VI/2 (nşr. Halîl Asâmine), Kudüs 1993, s. 1-258; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 332; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 316-328; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 254-255; VII, 25, 49-51, 200, 203; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 216-223; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 72, 83; Aḫbâr Mecmûʿa, s. 34-37; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 123-124, 136, 146, 185, 190-194, 261, 272-273; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 276; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 49-59; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXI, 460-462; Zehebî, Düvelü'l-İslâm (nşr. Fehîm M. Şeltût - M. Mustafa İbrâhim), Kahire 1974, I, 85; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1409/1989, IX, 243, 365-369; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 118-119; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 244-245, 266, 281-282, 283, 287-288, 294-296; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 247; Awad Mohammad Khleifat, The Caliphate of Hishām b. ʿAbd al-Malik: 105-125/724-743 (doktora tezi, 1973, University of London); a.mlf., "A Study on the Private Life in the Court of Hisham b. Abd al-Malik", Al-Mu'arrikh al-ʿArabī: The Arab Historian, sy. 2 (1975); Abdülmecîd M. Sâlih el-Kübeysî, ʿAṣru Hişâm b. ʿAbdilmelik 105-125/724-743, Bağdad 1975; M. Ziyâeddin Reyyis, el-Ḫarâc ve'n-nüẓumü'l-mâliyye li'd-devleti'l-İslâmiyye, Kahire 1977, s. 251 vd.; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, Târîḫu'l-Maġribi'l-ʿArabî

mine'l-fetḥ ilâ bidâyeti ʿuṣûri'l-vüsṭâ, İskenderiye 1979, I, 270-305; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 21-32; Malake Abiad, Culture et éducation arabs-islamiques au Şam, Damas 1981, s. 88-91; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (nşr. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 64, 67, 85, 105, 106, 155, 178-179, 183, 322; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1981, s. 64-65; Mehmet Erkal, İslâm Vergi Hukuku, Hulefâ-i Râşidîn ve Emeviler Devri (doktora tezi, 1981, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi), s. 291, 309, 324, 327; Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü'l-kebîr, İskenderiye 1981, II, 295-315; Abdülmün'im Mâcid, et-Târîḫu's-siyâsî li'd-devleti'l-ʿArabiyye: ʿaṣrü'l-ḫulefâʾi'l-Ümeviyyîn, Kahire 1982, II, 280-307; H. A. R. Gibb, Studies on the Sivilization of Islam, Princeton 1982, s. 34-46; a.mlf., İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar (trc. Kadir Burak ve dğr.), İstanbul 1991, s. 47-59; Ethem Ruhi Fığlalı, İbâdîliğin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 99-100; Ömer Ferruh, Târîḫu ṣadri'l-İslâm ve'd-devleti'l-Ümeviyye, Beyrut 1983, s. 174-179, 185, 186; Abdullah Mübeşşir et-Tırâzî, Mevsûʿatü't-târîḫi'l-İslâmî ve'l-ḥaḍârati'l-İslâmiyye li-bilâdi's-Sind ve'l-Bencâb fî ʿahdi'l-ʿArab, Cidde 1983, I, 231 vd.; M. Abdüşşâfî Abdüllatîf, el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Kahire 1404/1984, s. 188-195; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, I, 421-422, 429; G. Le Strange, Büldânü'l-ḫilâfeti'ş-şarḳıyye (trc. B. Fransis - G. Avvâd), Beyrut 1405/1985, s. 137, 162, 191; Hüseyin Atvân, er-Rivâyetü't-târîḫiyye fî bilâdi'ş-Şâm fî ʿaṣri'l-Ümevî, Amman 1986, s. 54-57; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, el-Münteḫab min Târîḫi'l-Menbicî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1986, s. 88-95; G. R. Hawting, The First Dynasty of Islam, Corbondale 1987, s. 72, 81-89, 91, 92, 95, 118; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-İdâriyye (Özel), I, 162; Ali Abdurrahman el-Amr, Hişâm b. ʿAbdilmelik ve'd-devletü'l-Ümeviyye [baskı yeri yok], 1412/1992; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750 (doktora tezi, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 194-206, 212-215; Khalid Yahya Blankinship, The End of the Jihād State The Reign of Hishām Ibn Abd al-Malik, New York 1994; İsmail Hakkı Atçeken, Hişâm b. Abdülmelik'in Halifeliği ve Şahsiyeti (doktora tezi, 1997, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdul Bari, "Economic Aspects of the Muslim State During Caliph Hishām (A. N. 105-125/A. D. 724-743)", IC, XLVI/4 (1972), s. 297-305; K. V. Zetterstéen, "Hişâm", İA, V/1, s. 540-541; F. Gabrieli, "Hishām", EI² (İng.), III, 493-495.

Nadir Özkuyumcu

HİŞÂM b. AMMÂR

(هشام بن عمّار)

Ebü'l-Velîd Hişâm b. Ammâr b. Nusayr es-Sülemî ed-Dımaşkī (ö. 245/859 [?])

Kırâat-i seb'adan olan İbn Âmir kırâatinin iki râvisinden biri, muhaddis.

153 (770) yılında muhtemelen Dımaşk'ta doğdu. İbn Fazlullah el-Ömerî kaynaklarda onun ayrıca "Zaferî" nisbesiyle anılmasını, büyük dedesi Meysere'nin duası sayesinde üstün başarılara ulaşması ile açıklamaktadır. Hişâm'ın hayatı ve öğrenimi hakkında fazla bilgi yoktur. Erginlik çağından itibaren ilme yönelen Hişâm'a babası büyük destek vermiş, evini satıp onu hacca göndererek İmam Mâlik ve başka âlimlerle görüşmesini sağlamıştır.

Kıraati, İbn Âmir'in meşhur talebesi Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî'nin yetiştirdiği Irâk b. Hâlid ve Eyyûb b. Temîm'den öğrenen Hişâm Mâlik b. Enes, Velîd b. Müslim, Müslim b. Hâlid ez-Zencî, İsmâil b. Ayyâş, Süfyân b. Uyeyne gibi âlimlerden hadis tahsil etmiştir. Kendisi de Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Ebü'l-Hasan el-Hulvânî, Ahfeş ed-Dımaşkī ve Ebû Ali İsmâil b. Huveyris'e kıraat öğretmiş; hocalarından Velîd b. Müslim ve Muhammed b. Şuayb ile Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Buhârî, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a er-Râzî gibi âlimler kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ile Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin sünenlerinde onun rivayet ettiği hadislere yer verilmiştir.

Bazı kaynaklarda "Dımaşk'ın hatibi, mukrii, muhaddisi, fakihi" gibi ifadelerle tanıtılan Hişâm b. Ammâr (meselâ bk. Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 302) uzun yıllar Dımaşk (Ümeyye) Camii'nde hatiplik yapmıştır. Fakat onun asıl şöhreti kıraat ve hadis alanında olmuştur. Dımaşk'ın kıraat üstadı olan hocası Eyyûb b. Temîm vefat edince kıraat konusunda imâmet, İbn Âmir kıraatinin diğer râvisi İbn Zekvân'la kendisine intikal etmiş, İbn Zekvân daha çok kıraat ve zapt yönüyle tanınırken Hişâm fesahat, rivayet

ve ilimdeki üstünlüğü ile meşhur olmuştur. İbn Zekvân'ın ölümünden sonra ise İbn Âmir'in kıraati için herkes Hişâm'ın çevresinde toplanmıştır. Bu alandaki otoritesi sebebiyledir ki İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) Kitâbü's-Sebʿa'sından sonra yedi kıraat konusunda telif edilen ve imamların râvilerini iki kişiyle sınırlayan eserlerin hemen hepsinde İbn Âmir'in kıraati için tercih edilen iki râviden biri Hişâm b. Ammâr olmuştur.

Zehebî, Hişâm'ın çok sayıda hadis rivayet ettiğini belirtmiş, Ebû Zür'a er-Râzî de Hişâm'dan faydalanmayanların on bin hadisten mahrum kaldığını söylemiştir (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, I, 398, 399). Ebü'l-Hasan el-İclî Hişâm için "sadûk" demiş (eṡ-Ṡiḳāt, s. 459), bir başka vesileyle onun hakkında "sika" terimini kullandığı kaydedilmiştir (Mizzî, XXX, 247). Yahyâ b. Maîn de Hişâm'ın sika olduğunu belirtmiştir. Nesâî ondan "lâ be'se bih" (zararı yok) diye söz ederken Dârekutnî sadûk olduğuna işaret eder. Ebû Dâvûd ise Hişâm'ın 400'den fazla aslı olmayan hadis rivayet ettiğini ileri sürmüştür. Hişâm ayrıca hadis rivayetinden ücret aldığı için eleştirilmiş, hatta hadis metinlerinin sık veya seyrek yazılışına göre fiyat değiştirdiği iddia edilmiş, bu yüzden hadislerini rivayet etmekten vazgeçenlerin bulunduğu söylenmiştir. Zehebî de muhtaç olmadığı halde onun bu şekilde davranmasını yadırgamıştır (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 426). Ebû Hâtim, Hişâm'ın önceleri yazılı metinden rivayette bulunduğu halde yaşlandıktan sonra bunu terkettiğini, kendisine verilen her şeyi araştırıp incelemeden kabullendiğini zikretmektedir.

Bazı kelâm konularında tartışmaya yol açan görüşler de ileri süren Hişâm b. Ammâr'ın bu görüşlerinden biri halku'l-Kur'ân* meselesiyle ilgilidir. Ona göre Cebrâil'in ve Hz. Peygamber'in okuduğu Kur'an lafızları mahlûktur. Hişâm'ın bu görüşü Ahmed b. Hanbel tarafından Selef akîdesine aykırı bulunarak ağır bir dille eleştirilmiştir. İbn Hanbel'i öfkelendiren diğer bir husus da Hişâm'ın bir hutbesinde yer alan, "el-Ḥamdü lillâhillezî tecellâ li-ḫalḳıhî bi-ḫalḳıhî" (Yaratma fiiliyle mahlûkatına tecelli eden Allah'a hamdolsun) ifadesidir. Ahmed b. Hanbel, Kur'an'da Allah'ın sadece Tûr dağına tecelli ettiği bildirildiğine göre (el-A'râf 7/143) bunun dışında bir tecelliden söz edilemeyeceğini kaydeder. Zehebî de Hişâm'ın bu ifadesini doğru bulmadığını belirtir. Fakat Zehebî, her iki âlim de aynı dönemde yaşadığından Ahmed b. Hanbel'in Hişâm hakkındaki eleştirilerinin ihtiyatla karşılanması gerektiğini de ifade eder (a.g.e., XI, 432).

İbn Kuteybe, Hişâm b. Ammâr’a Şîa’ya mensup âlimler arasında yer verirken Muhammed b. Feyz el-Gassânî onun Hz. Ali’yi halife olarak kabul ettiğini belirtmiş, Zehebî de Hişâm’ın çevresindeki re’y taraftarlarına muhalefet ederek hadis ehline tâbi olduğunu bildirmiştir. Hişâm 30 Muharrem 245 (7 Mayıs 859) tarihinde Dımaşk’ta vefat etti. Onun 244 (858) veya 246 yılının Safer ayında (Mayıs 860) öldüğü de kaydedilir.

Eserleri. Hişâm b. Ammâr’ın kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: 1. el-Mebʿas̱. Sehâvî bu kitabı siyere dair eserler arasında zikretmiş, Rûdânî de (ö. 1094/1683) eserin kendisine kadar ulaşan rivayet senedini vermiştir. 2. Feżâʾilü’l-Ḳurʾân. Eseri Dâvûdî zikretmektedir. 3. el-Fevâʾid. Fuat Sezgin, İbn Hacer’in bu eserden iktibasta bulunduğuna işaret eder (GAS, I, 112). 4. Eḥâdîs̱. Hişâm’ın bazı mecmualarda yer alan hadislerinin bir kısmı günümüze kadar gelmiştir (a.g.e., I, 112). 5. Cüzʾ fîhi ʿavâlî eḥâdîs̱i Mâlik (a.g.e., I, 464; ayrıca bk. DİA, VIII, 147).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VIII, 199; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1406/1986, II, 351; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 459; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 624; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 66-67; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IX, 233; İbnü’lKayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli’ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1405, II, 548-549; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXX, 242-255; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 420-435; a.mlf., Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 396-402; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 302-304; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 241-250, s. 520-528; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 451; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3418, V, 107-108; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, II, 354-356; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 51-54; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 166; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (Lecne), II, 352-353; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 109-110; Rûdânî, Ṣılatü’l-ḫalef bi-mevṣûli’s-selef (nşr. Muhammed Hacî), Beyrut 1408/1988, s. 402; Sezgin, GAS, I, 111-112, 464; M. Câsim Hamâdî, Mevâridü’l-Belâẕürî, Mekke 1407/1986, II, 514-527; M. Yaşar Kandemir, “Cüz”, DİA, VIII, 147.

Tayyar Altıkulaç

HİŞÂM b. AMR

(هشام بن عمرو)

Hişâm b. Amr el-Fuvatî eş-Şeybânî (ö. 218/833’ten önce)

Mu‘tezile’nin Basra ekolü kelâmcılarından.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Basra’da doğduğu öne sürülmekte, Halife Me’mûn döneminde (813-833) Bağdat’ta bulunduğu ve muhtemelen

bu şehirde vefat ettiği, cenaze namazını İbn Ebû Duâd’ın kıldırdığı kaydedilmektedir (İbnü’l-Murtazâ, s. 48, 54, 61). Şehristânî’nin el-Milel ve’n-niḥal’ini neşreden Muhammed Seyyid Kîlânî, herhangi bir kaynak belirtmeden Hişâm b. Amr’ın 226 (841) yılında vefat ettiğini kaydeder (el-Milel, I, 72). Fuvatî veya Fûtî nisbesi hakkında bilgi veren, ancak Hişâm’dan söz etmeyen Sem‘ânî bu kelimenin “peştemal, önlük, havlu” anlamına gelen “fûta” veya “fût” ile bağlantılı olduğunu, söz konusu nisbenin de bunları satan kişiler için kullanıldığını belirtir (el-Ensâb, IV, 408-409; ayrıca bk. Süyûtî, II, 163).

Kaynaklar Hişâm b. Amr’ın Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Muammer b. Abbâd gibi ünlü Mu‘tezile kelâmcılarının talebesi olduğunu belirtmektedir. Kendisinin en meşhur öğrencisi ise Abbâd b. Süleyman es-Saymerî’dir. Bazı kaynaklarda Hişâm’ın Mu‘tezile’nin “usûl-i hamse”sini genelde benimsediği, ancak onun mensup olduğu Basra ekolünün görüşlerine aykırı bazı telakkilerinin bulunduğu, bu sebeple de çevresinde Hişâmiyye diye adlandırılan bir grubun teşekkül ettiği kaydedilir (Bağdâdî, s. 159; İsferâyînî, s. 75; Şehristânî, I, 72).

Hişâm b. Amr’ın günümüze intikal eden herhangi bir eseri bulunmadığından görüşleri genellikle Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Şahfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, Ebü’l-Muîn en-Nesefî ve Şehristânî gibi Sünnî müelliflerin tenkitleriyle Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât ve Kādî

Abdülcebbâr gibi Mu‘tezile âlimlerinin yaptığı nakillerden öğrenilmektedir. Bu bilgiler ışığında ona atfedilen görüşler şöylece özetlenebilir: Fizik âlem atomlardan (cüz-i lâ yetecezzâ) oluşmuştur ve sürekli değişikliğe uğramaktadır. Hişâm'a göre sonlu, sınırlı ve dolayısıyla hâdis olan bu atomlardan teşekkül eden âlem de sonlu, sınırlı ve hâdistir (Eş‘arî, s. 304, 311, 315). Allah Teâlâ hakkında O'nun yetkinliğine gölge düşürecek herhangi bir nitelemede bulunulması câiz değildir. Bundan dolayı her ne kadar Kur'an'da, "Allah bize yeter; O ne güzel vekîldir" diyenler övülmüşse de (Âl-i İmrân 3/173) insanlar arasında müvekkilin vekilden güç ve rütbe bakımından üstün olduğu yolundaki kanaat göz önünde bulundurulduğu takdirde Allah'ın insanlar tarafından bu anlama gelen bir "vekîl" şeklinde algılanması doğru olmaz. Ona göre nitelediği konuda zihninde birtakım eksik anlamlar bulunan insan hiçbir zaman zât-ı ilâhiyyeye lâyık anlamı düşünemez (Eş‘arî, s. 488; krş. Hayyât, s. 48, 121). Hişâm b. Amr, sonsuz bir varlık olan Allah'ın ilminin de sonsuz olduğunu belirtir ve ilm-i ilâhînin ma‘dûma taalluk etmediğini söyler. Ayrıca âlemin ezelîliği fikrini çağrıştırdığı ve tevhid ilkesiyle bağdaşmadığı için, "Allah ezelde âlim ve kādirdir" demek isabetli sayılmaz (Eş‘arî, s. 158, 182-183, 488-489, 495; Nesefî, I, 5, 196; II, 687). Hişâm'a göre Allah insanlar tarafından hiçbir şekilde görülemez ve "bilme" mânası kastedilse bile, "Biz O'nu kalplerimizle görürüz" denilemez (Eş‘arî, s. 157, 216). Allah'a mekân nisbet etme anlamı taşıyan bütün naslar te'vil edilir (a.g.e., s. 157). Kullarına asla zulmetmeyen Allah insanı bütün ihtiyarî fiilleri için geçerli olan bir istitâatla donatmıştır (a.g.e., s. 202-203, 228-230, 345, 558; Nesefî, II, 552, 650).

Araz mahiyetindeki hissî mûcizelerin peygamberliğin delili olamayacağını ileri süren Hişâm b. Amr, bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in metninin sahip bulunduğu üstün vasıflar sebebiyle mûciz olduğunu söyler (Eş‘arî, s. 225-226). İmanı "farz ve nâfileleriyle birlikte bütün ilâhî buyruklara uymak" şeklinde tanımlayan Hişâm (a.g.e., s. 268, 278) imâmet konusunda da farklı görüşlere sahiptir. Ona göre ümmet belli bir görüş üzerinde birleştiği, zulüm ve fesadı terkettiği takdirde kendisini yönetmek üzere bir imam seçmelidir. Ancak ümmetin ayaklanıp imamı öldürmesi durumunda bu görev hiç kimseye verilemez (Bağdâdî, s. 163-164; Nesefî, II, 823). Abdülkāhir el-Bağdâdî bu görüşün, kendisinden önceki halifenin öldürülmesinden sonra halife olan Hz. Ali'nin imâmetini kabul etmeme

anlamına geldiğini düşünmekte (el-Farḳ, s. 164), Hayyât ise Hişâm b. Amr'ın Hz. Osman'ın şehid edilmesi olayı ile Cemel Vak'ası hakkındaki görüşlerini savunmakta ve onun bu olaylara karışan sahâbîlerin hiçbirinden teberrî etmediğini belirtmektedir (el-İntiṣâr, s. 50-51, 115-117, 120-121).

İbnü'n-Nedîm Kitâbü'l-Maḫlûḳ, Kitâbü'r-Red ʿale'l-Eṣam fî nefyi'l-ḥarekât, Kitâbü Ḫalḳi'l-Ḳurʾân, Kitâbü't-Tevḥîd, Kitâbü Cevâbi ehli Ḫorasân, Kitâb ilâ ehli'l-Baṣra, Kitâbü'l-Uṣûli'l-ḫamse, Kitâb ʿale'l-Bekriyye, Kitâb ʿalâ Ebi'l-Hüẕeyl fi'n-naʿîm adlı eserleri Hişâm b. Amr'a nisbet ediyorsa da (el-Fihrist, s. 214) bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 48-51, 57, 92, 106, 115-117, 120-122, 131; Kâ'bî, Bâbü ẕikri'l-Muʿtezile min "Maḳālâti'l-İslâmiyyîn" (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 71-72; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 157-158, 182-183, 202-203, 216, 225-226, 227, 229-230, 268, 274, 278, 304, 311, 315, 345, 364, 415, 436, 488-489, 495, 511, 558, 568; İbn Ebû Avn, el-Ecvibetü'l-müskite (nşr. M. Abdülkādir Ahmed), Bulak 1985, s. 81; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 39, 41; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 214; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 311; Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 271-272, 285; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 159-164; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 294; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hut), s. 75-77; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 5, 196; II, 552, 650, 687, 823; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 72-74; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), IV, 408-409; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 48, 54, 61, 77, 90; Süyûtî, Lübbü'l-Lübâb (nşr. M. Ahmed Abdülazîz - Eşref Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1411/1991, II, 163; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 273, 277; I. Goldziher, "Hellenistischer Einfluss auf Mu'tezilitische Chalifatstheorien", Isl., VI (1916), s. 173-177; Ch.

Pellat, “Hishām b. ʿ Amr al-Fuwaṭī”, EI² (İng.), III, 496; Mustafa Öz, “Abbâd b. Süleyman es-Saymerî”, DİA, I, 12-13.

Cihat Tunç

HİŞÂM b. ÂS b. VÂİL

(هشام بن العاص بن وائل)

Ebû Mutî‘ Hişâm b. Âs (el-Âsî) b. Vâil es-Sehmî el-Kureşî (ö. 13/634)

Sahâbî.

Babası Âs b. Vâil müşriklerin ileri gelenlerinden olup Hz. Peygamber’e ve müslümanlara düşmanlığı ile tanınır. Annesi Ümmü Harmele bint Hişâm b. Mugīre Ebû Cehil’in kız kardeşidir. Hişâm’ın künyesi önceleri Ebü’l-Âs (âsinin babası) iken Resûl-i Ekrem tarafından Ebû Mutî‘ (itaat edenin babası) olarak değiştirildi. İlk müslümanlar arasında yer alan ve Mısır fâtihi Amr b. Âs’ın baba bir kardeşi olan Hişâm Ebû Cehil’in kızıyla evlendi; İkinci Habeşistan Hicreti’ne katıldı. Orada Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret edeceğini duyunca onunla birlikte hicret etmek üzere Mekke’ye döndü. Ancak başta babası olmak üzere Mekkeli müşrikler onu hapsettikleri için hicret edemediği gibi Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarına da katılamadı. Resûlullah Hişâm’ın durumundaki müslümanlara çok üzülmüş, kurtulmaları için uzunca bir müddet sabah

namazlarında onlara dua etmiştir (Müslim, “Mesâcid”, 294-295). Nihayet Resûl-i Ekrem işkence altındaki müslümanları kurtarması için Velîd b. Velîd’i Mekke’ye gönderdi; onlar da umretü’l-kazâdan dönmekte olan müslümanlara katılarak Medine’ye geldiler. Bunu duyan Kureyşliler, Hâlid b. Velîd başkanlığındaki bir grup Mekkeli’yi onları yakalamakla görevlendirdi. Ancak Usfân’a kadar giden takipçiler izlerini bulamayıp geri döndüler.

Hişâm b. Âs Hendek Savaşı’ndan sonraki bütün gazvelere katıldı. Hz. Ebû Bekir tarafından Herakleios’u İslâm’a davet amacıyla gönderilen heyet içinde yer aldı ve sözcülük görevini üstlendi. Hâlid b. Velîd kumandasında yalancı peygamber Tuleyha b. Huveylid el-Esedî üzerine gönderilen orduya katıldı ve yine Hâlid’in emrinde Ecnâdeyn Savaşı’na iştirak etti. Bir ara müslüman askerlerin gerilemekte olduğunu görünce, “Ey müslümanlar,

gelin, gelin! Ben Hişâm b. Âs'ım. Cennetten mi kaçıyorsunuz?" diye bağırarak düşman saflarına daldı ve şehid düşünceye kadar çarpıştı (28 Cemâziyelevvel 13/30 Temmuz 634). Onun Yermük Savaşı'nda (15/636) şehid olduğu da rivayet edilmektedir.

Hz. Peygamber, "Âs'ın iki oğlu da mümindir" diyerek (Müsned, II, 304, 327, 353, 354) Amr ile Hişâm'a iltifat etmiş, Amr b. Âs da, "Allah onu şehid olarak kabul etti, beni etmedi" sözüyle kardeşinin şehâdetine imrendiğini belirtmiştir. Babaları Âs b. Vâil'in, ölümünden sonra 100 köle âzat edilmesini vasiyet etmesi üzerine Hişâm'ın elli köle âzat ettiği, Amr'ın ise bu hususu Resûl-i Ekrem'e sorduğu, onun da müslüman olmadan ölen kimseye bunun bir fayda sağlamayacağını söylediği belirtilmektedir (Ebû Dâvûd, "Veṣâyâ", 16).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 304, 327, 353, 354; Müslim, "Mesâcid", 294-295; Ebû Dâvûd, "Veṣâyâ", 16; İbn İshak, es-Sîre, s. 151, 207; İbn Hişâm, es-Sîre (Zekkâr), I, 246, 326-329; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 191-194; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 433; Belâzürî, el-Büldân ve fütûḥuhâ ve aḥkâmühâ (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, s. 114, 132; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XII/3, s. 15; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, V, 401-402; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 77-79; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 103-105; İbn Hudeyde, el-Miṣbâḥu'l-muḍî (nşr. Muhammed Azîmüddîn), Beyrut 1405/1985, I, 242-245; II, 97-99; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 604; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 84.

Salim Öğüt

HİŞÂM ed-DESTÜVÂÎ

(هشام الدستوائي)

Ebû Bekr Hişâm b. Ebî Abdillâh Senber el-Basrî (ö. 153/770)

Hadis hâfızı.

Hadis rivayetinin yanında ticaretle de meşgul olduğundan satmak istediği giyim eşyalarını Ahvaz’ın kasabalarından Destüvâ’dan getirdiği için Destüvâî veya Sâhibü’d-Destüvâî diye anılmıştır. Bu nisbeyi Destevâî şeklinde okuyanlar da bulunmaktadır (Mizzî, XXX, 216). Hişâm Katâde b. Diâme, Hammâd b. Ebû Süleyman, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Ma‘mer b. Râşid gibi muhaddislerden hadis almış, Katâde’nin hadislerini en iyi onun bildiği, Yahyâ b. Ebû Kesîr’in rivayetlerini kitapları kaybolan Evzâî’den daha iyi koruduğu kabul edilmiştir. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Yezîd b. Hârûn, Abdurrahman b. Mehdî, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, İsmâil b. Uleyye, Bişr b. Mufaddal, akranlarından Şu‘be b. Haccâc, Nadr b. Şümeyl, Vekî‘ b. Cerrâh gibi muhaddisler bulunmaktadır.

Hâfızası son derece kuvvetli, güvenilir bir muhaddis olarak tanınan Hişâm’ın bu yönünü takdir eden Ahmed b. Hanbel ezberlediğini ondan daha iyi koruyan bir kimsenin bulunacağına ihtimal vermemektedir. Hadiste Hişâm’ın sözü üzerine söz söylenemeyeceğini belirten Şu‘be de hocası Katâde’nin hadislerini Hişâm’ın kendisinden daha iyi muhafaza ettiğini belirtmiştir. Yahyâ el-Kattân ise bir hadisi Hişâm’dan dinledikten sonra artık onu başkasından duymanın o kadar önemli olmadığını söylemiştir. Hadis rivayetindeki bu konumu dolayısıyla kendisine “emîrü’l-mü’minîn fi’l-hadîs” unvanı verilmiştir.

Bazı kaynaklarda Hişâm’ın Kaderiyye’ye mensup olduğu zikredilmektedir (Mizzî, XXX, 221; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 164). Ancak Kaderiyye’nin propagandasını yapmadığı, bu mezhebin önde gelenleri arasında yer almadığı veya daha sonra bu tür görüşlerinden vazgeçtiği için

rivayetleri İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾı dışındaki hadis kitaplarında yer almıştır.

Hişâm ed-Destüvâî, Allah rızâsı için hadis rivayet ettiğini ve âhirette ancak bu sayede kurtulabileceğini umduğunu söylemiştir. Allah korkusuyla çok ağladığı ve bu sebeple gözlerini kaybettiği rivayet edilmektedir (Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 164).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 279-280; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VIII, 198; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 59-61; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 158; Ebû Nuaym, Ḥilye, VI, 278-286; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 157; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXX, 215-223; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 149-156; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 164; a.mlf., el-Muġnî, II, 771; a.mlf., el-ʿİber, I, 169-170; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 43-45; Abdülfettâh Ebû Gudde, Ümerâʾü’l-müʾminîn fi’l-ḥadîs̱, Halep 1411, s. 110; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 286.

İbrahim Hatiboğlu

HİŞÂM b. HAKEM

(هشام بن الحكم)

Ebû Muhammed Hişâm b. el-Hakem el-Vâsıtî (ö. 179/795)

Ca‘fer es-Sâdık ve oğlu Mûsâ el-Kâzım döneminde İmâmiyye kelâmının en önemli temsilcisi.

Vâsıt’ta doğdu. Buradan Kûfe’ye giderek Benî Şeybân kabilesi arasında yaşadı. Önceleri Cehm b. Safvân’a intisap ettiği, İslâm’ın tevhid ve nübüvvet görüşlerini çürütmeye çalışan Seneviyye’nin önemli isimlerinden Ebû Şâkir ed-Deysânî’nin öğrencisi olduğu rivayet edilmektedir (Ebû Ca‘fer et-Tûsî, İḫtiyâru maʿrifeti’r-ricâl, s. 278). Medine’de Ca‘fer es-Sâdık’la görüşen Hişâm onun yakın ilgisine mazhar olduktan sonra Şîa’ya geçti. Ardından Ebû Şâkir ve diğer Deysânîler’e karşı yürütülen münakaşalara katıldı. Kûfe’de meşhur İbâzî kelâmcısı Abdullah b. Yezîd ile ortak ticaret yaptı. 148’de (765) vefat eden Ca‘fer es-Sâdık’ın büyük oğlu Abdullah’ın imâmetini reddederek Mûsâ el-Kâzım’ı destekledi ve onunla yakın münasebet kurdu.

Hişâm b. Hakem, Halife Hârûnürreşîd devrinde (786-809) Bağdat’a giderek ticaretle meşguliyetini burada da sürdürdü. Devrinin önde gelen Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Bekir el-Esam ile tartışmalar yaptı; hayatının son dönemlerinde Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî’nin huzurunda yapılan kelâm münazaralarına katıldı, bir kısmına başkanlık etti. Bir rivayete göre Hârûnürreşîd, düşüncelerini zararlı bulduğu ve Mûsâ el-Kâzım’la olan ilişkilerini sakıncalı gördüğü için Hişâm’ı hapsettirdi. Bu yüzden bazı Şiîler, Mûsâ el-Kâzım’ın öldürülmesinden aşırı fikirleri dolayısıyla Hişâm’ı da sorumlu tutmuşlardır. Hârûnürreşîd

tarafından Bermekî ailesinin nüfuzuna son verilmesinin ardından siyasî gelişmelerden kaygılanarak gizlenmek zorunda kalan Hişâm kısa bir müddet sonra öldü (179/795). Bazı rivayetlerde ölüm tarihi olarak 186 (802) veya 199 (814-15) yılları gösterilmişse de bunlar isabetli

görülmemiştir. Nitekim Mûsâ el-Kâzım'dan sonra imam olan Ali er-Rızâ döneminde Hişâm'la ilgili hiçbir rivayete rastlanmamaktadır.

Cisim terimini cevhere yakın bir anlamda var olan her şey için kullanan Hişâm Allah'ı üç boyutlu, insan büyüklüğünde bir cisim kabul etmiştir. Hişâm'a göre Allah saf gümüş veya yuvarlak inci gibi parıldayan bir nurdur. Mekân yokken Allah vardı; sonra O'nun hareketinden arş denilen kendi mekânı oluştu. Allah arşa temas eder ve onu tam olarak doldurur. Allah'ın rengi, kokusu ve dokunması vardır, fakat bunlar birbirinden farklı ve zâtından ayrı şeyler değildir. O mutlak renktir ve en güzel sûrete sahiptir. O'nunla cisimler arasında bu türden bazı benzerlikler olmasaydı cisimler kendisine delâlet etmezdi. Bu düşünceleri sebebiyle Hişâm Müşebbihe ve Mücessime'den sayılmış; hatta Gāliyye'den olmakla da suçlanmıştır. Kaynaklar, Hişâm b. Hakem'in bu antropomorfik görüşleriyle daha sonra benzer iddialarda bulunan Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī üzerinde etkili olduğunu belirtir.

Hişâm, Allah'ın sıfatları konusunda da yaygın kabullere uymayan görüşler ileri sürmüştür. Buna göre Allah'ın nesne ve olayları ezelde bilmesi mümkün değildir, çünkü bu takdirde onların da ezelî olması gerekirdi. Yine O'nun ilmi kulların ihtiyarî fiillerine önceden taalluk etmez, aksi halde insanlar için irade hürriyeti ve sorumluluktan söz edilemezdi. Allah toprağın altındaki gizli şeyleri, kendisinden yayılan ve toprağın derinliklerine nüfuz edebilen bir ışın sayesinde bilir. Kural olarak sıfatın da bir sıfatı olmaz; bu sebeple Allah'ın sıfatları başka sıfatlarla nitelenemez; dolayısıyla O'nun hayat, sem', basar, irade, kudret gibi sıfatları için kadîm veya hâdis, zâtının aynı veya gayridir denemez. Kur'an'ın da yaratılmış veya yaratılmamış olduğu söylenemez; bununla birlikte Kur'an'ın okunması yaratılmıştır.

Kulların ihtiyarî fiilleri konusunda Hişâm'dan nakledilen görüşler çelişkilidir. Bir rivayette bu fiillerin Allah tarafından yaratıldığı belirtilirken diğer bir rivayette bunların şey veya cisim olmayıp mânalardan ibaret bulunmaları sebebiyle yaratmaya konu teşkil etmedikleri ifade edilmiştir. Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin kaydettiğine göre Hişâm b. Hakem, daha sonra Nazzâm tarafından benimsenen bazı görüşler de ileri sürmüştür. Meselâ kelâmcılara ait genel bir telakki olan parçalanmayan cüz (atom) görüşünü

reddetmiş, cisimlerin iç içe bulunması ve iki latif cismin aynı mekânı işgal etmesinin mümkün olduğunu söylemiştir (el-Farḳ, s. 68).

Hişâm'ın geliştirdiği imâmet düşüncesi İmâmiyye doktrininin esasını teşkil eder. Buna göre bütün dinî konularda herkese gerçekleri öğretecek olan, Allah tarafından hidayete erdirilmiş bir imama daima ihtiyaç vardır. İmam peygamberin vasîsi olup söz ve davranışlarında yanılmazdır; buna karşılık peygamberlerin vahiy ile uyarılmaları ve bu sayede hatalarını düzeltmeleri mümkün olduğundan günah işlemeleri de mümkündür. Hişâm, bu düşünceden hareketle Resûl-i Ekrem'in Bedir Gazvesi sonunda esirlerden fidye alması sebebiyle günah işlediğini, fakat Allah tarafından bağışlandığını ileri sürer. Hişâm'ın peygamberlere imamlardan daha aşağı seviyede bir yer veren bu düşüncesi İmâmiyye arasında bile tekfire kadar varan bir eleştiriye sebep olmuşsa da kendisi bu kanaatinden vazgeçmemiştir. Hişâm'a göre Ebû Zer el-Gıfârî, Ammâr b. Yâsir ve Mikdâd b. Esved gibi birkaç sahâbînin dışında İslâm ümmetinin çoğunluğu Ali'nin imâmetini kabul etmeyip Ebû Bekir'e biat ettiği için sapıklığa düşmüş ve irtidad etmiştir. Vâkıfe'nin mehdînin zuhurunu beklemesine de karşı çıkan Hişâm imamların kıyamete kadar Ali ve Fâtıma soyundan geleceğini, her imamın kendi halefini nassa dayanarak belirleyeceğini ileri sürmüştür. İmama itaat edenler gerçek mümin, karşı gelenler ise kâfirdir. İmamlar ve müminler takıyye uygulamakla mükelleftirler. İmamın izin vermediği her türlü ayaklanma gayri meşrûdur. Sahâbe hakkında hüsnüzan beslemek gerekmez, zira onlar da birbiriyle savaşmış, birbirini öldürmüşlerdir.

Hişâm'ın düşüncelerinde çok defa bir istikrarsızlık görülmektedir. Nitekim Eş'arî'nin naklettiğine göre Hişâm Allah hakkındaki düşüncesini bir yıl içinde beş defa değiştirmiştir (Maḳālât, s. 33). Hişâm'ın ölümünden sonra görüşleri öğrencileri Yûnus b. Abdurrahman, Muhammed b. Halîl es-Sekkâle, İbn Şâzân en-Nîsâbûrî tarafından devam ettirilmişse de İmâmiyye hadisçilerinin yanında sonraki İmâmî kelâm ekolleri Hişâm ve takipçilerinin düşüncelerini reddetmişlerdir. Özellikle Mu'tezile kelâmının zaman içinde gelişip IV. (X.) yüzyıldan itibaren Şîa tarafından kabul görmesiyle Hişâm'ın Hişâmiyye (Hakemiyye) diye anılan ekolü tamamen ortadan kalkmıştır. Muahhar İmâmiyye doktrininde Hişâm'ın görüşlerinin tenkide tâbi tutulup reddedilmesine rağmen yine de bu mezhebin genel tavrı

Hişâm'ın lehinde olmuştur.

Hişâm b. Hakem'in imâmet, tevhid ve diğer kelâm konularında muhaliflerine reddiye olarak kaleme aldığı otuz civarında eseri bulunduğu kaydedilmektedir. Bir kısmı Kitâbü't-Tevḥîd, Kitâbü'l-İmâme, Kitâbü'r-Red ʿalâ aṣḥâbi'l-iṡneyn, Kitâbü'r-Red ʿalâ Hişâm el-Cevâlîḳī, Kitâbü'r-Red ʿale'z-zenâdıḳa, Kitâbü'r-Red ʿalâ aṣḥâbi'ṭ-ṭabâʾiʿ, Kitâbü'r-Red ʿale'l-Muʿtezile, Kitâbü'r-Red ʿalâ Arisṭoṭâlîs fi't-tevḥîd, Kitâbü'r-Red ʿalâ men ḳāle bi-imâmeti'l-mefżûl, Kitâbü İḫtilâfi'n-nâs fi'l-imâme gibi başlıklar taşıyan bu eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır (çalışmalarının geniş bir listesi için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 224; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, s. 208). Onun Kitâbü İḫtilâfi'n-nâs fi'l-imâme'sinin Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin Fıraḳu'ş-Şîʿa adlı eserine kaynak teşkil ettiği sanılmaktadır. Hişâm'ın muhalifleriyle yaptığı tartışmaları Şiî ve Sünnî kelâm kitaplarında kısmen takip etmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), II, 157; a.mlf., Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîṡ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 48-49; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 37, 85, 101, 113, 114; Ebû Halef el-Kummî, Kitâbü'l-Maḳālât (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 88-89, ayrıca bk. neşredenin ta'likatı, s. 231-233; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 66; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 31-33, 48, 207-208; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 223-224; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 65-68; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 40, 193; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 207-208; a.mlf., İḫtiyâru maʿrifeti'r-ricâl (nşr. Hasan el-Mustafavî), Meşhed 1348 hş., s. 255-280; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 184-185; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 54; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 194; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365, I, 358-371; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 168-207; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 234-237; Aʿyânü'ş-Şîʿa, X, 264-265; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 77-80; Ziriklî, el-

Aʿlâm, VIII, 85; Abdullah Niʻme, Hişâm b. el-Ḥakem, Beyrut 1405/1985; “Hişâm”, İA, V/1, s. 541; W. Madelung, “Hishām b. al-Ḥakam”, EI² (İng.), III, 496-498.

Mustafa Öz

HİŞÂM b. HAKÎM

(هشام بن حكيم)

Hişâm b. Hakîm b. Hizâm el-Kureşî el-Esedî (ö. 15/636'dan sonra)

Sahâbî.

Hz. Hatice'nin kardeşi Hizâm'ın torunudur. İsmi ve nesebi hakkında değişik bilgiler verilen annesinin Zübeyr b. Avvâm'ın kız kardeşi olduğu da söylenmektedir. Hişâm, Mekke'nin fethedildiği gün Kureyş'in ileri gelenlerinden olan babası, kardeşleri Abdullah ve Hâlid ile birlikte müslüman olmuştur (8/630). Resûl-i Ekrem'in vefatından önce Medine'ye gittiği ve Hz. Ebû Bekir'in hilâfet döneminin sonlarına kadar orada kaldığı anlaşılan Hişâm'ın sert mizaçlı ve heybetli olduğu, Hz. Peygamber'le yaptığı bir güreşte ona yenik düştüğü nakledilir. Mescidde namaz kıldırırken Furkān sûresini Hz. Ömer'in kıraatinden farklı şekilde okuduğu için Ömer tarafından Resûlullah'ın huzuruna götürüldüğü, Resûl-i Ekrem'in her ikisinin kıraatini de doğru bulduğu kaydedilmektedir (Buhârî, "Ḫuṣûmât", 4).

Hişâm b. Hakîm Hz. Ömer'in halifeliği zamanında gerçekleşen Suriye ve Filistin fetihlerinde Humus Valisi İyâz b. Ganm'in maiyetinde bulunmuştur. Ashap içinde üstün ahlâkıyla tanınan Hişâm'ın bu dönemdeki hayatı insanları iyiliğe teşvik, kötülükten sakındırmak üzere çeşitli yerlere seyahat etmekle geçmiş, dine ve akla aykırı gördüğü her işi tenkit etmekten çekinmemiştir. Nitekim İyâz b. Ganm'in cizye ödemeyen Humuslu bazı gayri müslimleri kızgın güneş altında bekleterek cezalandırdığını gördüğü zaman Hz. Peygamber'in, dünyada insanlara işkence yapan kimsenin âhirette aynı ceza ile cezalandırılacağını ifade eden hadisini hatırlatarak onu bu işten vazgeçirmiştir. Hz. Ömer'in dinen uygun olmayan bir işi gördüğünde, "Ben ve Hişâm sağ oldukça bu hareket yapılamaz" dediği belirtilmektedir. Hişâm'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisler Medineliler ve Şamlılar tarafından nakledilmiş; kendisinden Cübeyr b. Nüfeyr, Urve b. Zübeyr, Katâde el-Basrî gibi muhaddisler rivayette

bulunmuştur. Altı hadis rivayet eden Hişâm’ın en önemli rivayeti cizye ödemeyen gayri müslimlerle ilgili olanıdır. Onun bu rivayeti ve kendisi hakkındaki diğer bazı rivayetler Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim ile Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin sünenlerinde ve Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde (III, 403-404) yer almaktadır.

Hişâm b. Hakîm’in vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 15 (636) yılından sonra öldüğü anlaşılmaktadır. Onun 13 (634) yılında Ecnâdeyn Savaşı’nda şehid düştüğü şeklindeki rivayet ise doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 403-404, 468; Buhârî, “Ḫuṣûmât”, 4; a.mlf., et-Târîḫu’l-kebîr, VIII, 191-192; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 53; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, III, 434; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 593; IV, 1538; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), V, 398-400; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 137; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 44, 45, 51-52; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: ʿAhdü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 663; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 52, 54; Fâsî, el-ʿİḳdü’ṡ-ṡemîn, VII, 370-372; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 603; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 37; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 83; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 286.

Mehmet Ali Sönmez

HİŞÂM b. SÂLİM

(bk. CEVÂLÎKĪ, Hişâm b. Sâlim).

HİŞÂM b. UBEYDULLAH

(هشام بن عبيد الله)

Hişâm b. Ubeydillâh er-Râzî (ö. 221/836)

Hanefî fakihi ve muhaddis.

Babasının adı bazı kaynaklarda Abdullah şeklinde geçmektedir. Sem‘ânî, Hişâm’ı ehl-i bid‘atın karşıtı olarak Sünnî nisbesiyle anılanlar arasında saydığı gibi Rey köylerinden Sin’e nisbetle Sinnî diye anıldığını da belirtir. Yâkūt el-Hamevî ve İbnü’l-Esîr ise yalnız Sin’e nisbetini kaydetmişlerdir. Hişâm, fıkhı Ebû Hanîfe’nin talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’den öğrendi. Şeybânî’nin onun Rey’deki evinde vefat etmiş olması talebesiyle olan yakınlık derecesini göstermektedir.

Birçok âlimden ders aldığını ve ilim uğrunda 700.000 dirhem harcadığını söyleyen Hişâm re’y taraftarı olmasına rağmen hadis rivayetiyle de meşhurdur. İbn Ebû Zi’b, Mâlik b. Enes, Hammâd b. Zeyd, Ebû Avâne, Leys b. Sa‘d, İbn Lehîa gibi âlimlerden hadis rivayet etmiş; kendisinden Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, Ahmed b. Furât, Bakıyye b. Velîd, Muhammed b. Saîd el-Attâr, Hasan b. Arafe ve başkaları rivayette bulunmuştur. Hişâm’ı Ebû Hâtim “sadûk”, İbn Hibbân ve Ebû İshak eş-Şîrâzî “leyyin” olarak vasıflandırmışlardır. Bir rivayete göre de İbn Hibbân onu “sika” olarak kabul etmiş, bazı hadisleri ise mevzû görülerek terkedilmiştir.

Hişâm b. Ubeydullah’ın en-Nevâdir ve Ṣılâtü’l-es̱er adlı kitapları kaynaklarda zikredilmektedir. Bunlardan ilki Serahsî’nin el-Mebsûṭ’unun kaynaklarındandır (meselâ bk. el-Mebsûṭ, II, 163, 193; III, 16). İmam Muhammed’e ait el-Câmiʿu’l-kebîr’in Haydarâbâd neşrinde (1356) Hişâm b. Ubeydullah’ın en-Nevâdir’inden yapılan ilâvelere de yer verilmiştir (DİA, VII, 110).

BİBLİYOGRAFYA

İclî, eṡ-Ṡiḳāt, s. 458; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IX, 67; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 138; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 163, 193; III, 16; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 326-327; İbnü’l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ, III, 174; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 269; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 150; İbn Kudâme el-Makdisî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîṡ, II, 19-20; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 446-447; a.mlf., el-ʿİber, I, 302; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, IV, 300-301; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 387-388; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 569-570; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XI, 47-48; a.mlf., Lisânü’l-Mîzân, VI, 195; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1081, 1981; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 49; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 223; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 508; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 87; Sezgin, GAS, I, 433; Yunus Vehbi Yavuz, “el-Câmiu’l-Kebîr”, DİA, VII, 110.

Mehmet Erdoğan

HİŞÂM b. URVE

(هشام بن عروة)

Ebü'l-Münzir (Ebû Abdillâh) Hişâm b. Urve b. ez-Zübeyr b. Avvâm el-Kureşî (ö. 146/763)

Muhaddis tâbiî.

Muharrem 61'de (Ekim 680) Medine'de doğdu. Esedî ve Zübeyrî nisbeleriyle de anılır. Ashaptan Abdullah b. Ömer, Sehl b. Sa'd, Câbir b. Abdullah ve Enes b. Mâlik'i gördü. Henüz on yaşlarında iken İbn Ömer'in yanına götürülmüş, o da saçını okşayıp kendisine dua etmiştir. Hişâm babasından, amcası Abdullah b. Zübeyr, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, İbnü'l-Münkedir, Amr b. Şuayb, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebü'z-Zinâd ve hanımı Fâtıma bint Münzir gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Kendisinden on üç yaş büyük olan Fâtıma amcasının kızı olup Esmâ bint Ebû Bekir es-Sıddîk, Resûl-i Ekrem'in hanımı Ümmü Seleme ve Amre bint Abdurrahman'dan hadis nakletmiştir. Hişâm b. Urve'den Eyyûb es-Sahtiyânî,

Ma'mer b. Râşid, İbn Cüreyc, Şu'be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes, Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi tanınmış muhaddisler hadis rivayet ettiler. Hişâm, kendisine büyük değer veren Halife Mansûr devrinde (754-775) muhtemelen onunla görüşmek üzere üç defa Kûfe'ye gitti. Bu sebeple Kûfeli hadis talebeleri de ondan hadis öğrenme imkânını buldular. Hişâm'ın bir ziyaretinde 100.000 dirheme ulaşan borçlarını ödeyebilmek için halifeden yardım istediği, onun da kendisi gibi bir âlimin bu kadar büyük borç altına nasıl girdiğini sorduğu, Hişâm'ın Allah'a (bir rivayete göre Allah'a ve emîrü'l-mü'minîne) güvenerek çocuklarını evlendirip onlara birer ev aldığını söylemesi üzerine Mansûr'un borcunu ödedikten başka ayrıca 10.000 dirhem ihsanda bulunduğu kaydedilmektedir.

İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler Hişâm'ın sika

olduğunu söylerken çok hadis rivayet ettiğini de belirtmişlerdir. Ali b. Medînî onun hadislerinin 400'ü bulduğunu, Zehebî ise 1000'den fazla olduğunu söylemiştir. Ya'kūb b. Şeybe, Hişâm'ın sika bir râvi olup Irak'a gitmeden önce rivayet ettiği hadisleri herkesin kabul ettiğini, ancak Irak'a gittikten sonra rivayet konusunda daha gevşek davrandığını ve babasına ait olmakla beraber ondan bizzat duymadığı hadisleri duymuş gibi nakletmeye başladığını ileri sürmüştür. Rivayetlerini ihtiva eden kitapları Bağdat'a götürmediği için bu hatalara meydan verdiği anlaşılan Hişâm'ın Medineliler tarafından rivayet edilen hadisleri daha makbul sayılmaktadır (İbn Receb, II, 604-605). İleri yaşlarda Hişâm'ın rivayetleri birbirine karıştırdığı yolundaki bir iddiayı sadece İbnü'l-Kattân el-Mağribî ileri sürmekte, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler ise bu iddianın gerçeğe uymadığını, hâfızası biraz zayıflamış olsa bile onun rivayetleri birbirine karıştırmadığını söylemektedirler. Hişâm'ın rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte'de yer almakta, âlî rivayetleri el-ʿAvâlî min ḥadîs̱i Hişâm b. ʿUrve adlı eserde bulunmaktadır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 61).

Hişâm b. Urve 146 (763) yılında Bağdat'a Halife Mansûr'un yanına gitti ve orada vefat etti. Ölüm tarihi 145 ve 147 olarak da kaydedilmektedir. Cenaze namazı Mansûr tarafından kıldırılmış ve Hayzürân Kabristanı'na defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 321; a.e.: el-mütemmim, s. 229; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 248; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 193-194; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 83; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 37-42; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 80-82; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 381; VI, 34-47; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, I, 144-145; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 141-160, s. 320-323; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 301-302; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiz̠î (nşr. Nureddin Itr), [baskı yeri yok], 1398/1978, II, 604-605; İbn Hacer, Tehz̠îbü't-Tehz̠îb, XI, 48-51; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, I, 218-219.

M. Yaşar Kandemir

HİŞÂMİYYE

(الهشاميّة)

Şîa âlimlerinden Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī’nin (ö. m. VIII. yüzyılın sonları) görüşlerini benimseyenlere verilen isim

(bk. CEVÂLÎKĪ, Hişâm b. Sâlim).

HİŞÂMİYYE

(الهشاميّة)

Mu‘tezile âlimlerinden Hişâm b. Amr el-Fuvatî’nin (ö. 218/833’ten önce) mensuplarına verilen isim

(bk. HİŞÂM b. AMR).

HİŞÂMİYYE

(الهشاميّة)

Şîa âlimlerinden Hişâm b. Hakem’in (ö. 179/795) görüşlerini benimseyen ve Hakemiyye olarak da anılan Şiî grup

(bk. HİŞÂM b. HAKEM).

HİTÂBET

(الخطابة)

Etkili ve güzel konuşma sanatı, retorik.

Arapça aslı hatâbe olan kelime “hutbe okuma, güzel söz söyleme, vaaz ve nasihat etme” gibi anlamlara gelir. Terim olarak “bir topluluğa bir maksadı anlatmak, bir fikri açıklamak, öğüt vermek, bir görüşü benimsetmek, bir eyleme teşvik etmek gibi amaçlarla yapılan güçlü ve etkileyici konuşma veya güzel konuşma sanatı” mânasında kullanılır. Konuşan kişiye hatîb, yaptığı konuşmaya da hitâbe denir.

İlk defa para karşılığında hitâbet dersi veren ve bu konuda kitap yazan kişinin Sicilyalı Koraks (m.ö. V. yüzyıl) olduğu bilinmektedir. Koraks Grekçe’de “karga” anlamına geldiğinden İslâmî kaynaklar ondan Gurâb el-Hatîb diye söz ederler (İbnü’l-Kıftî, s. 109). Öğrencisi Tisias da onun koyduğu ilkeler doğrultusunda hitâbetle ilgili bir eser kaleme almış, ayrıca Atina’nın en ünlü hatiplerinden Lusias, Gorgias ve Isokrates’i yetiştirmiştir. Bunlar diyalektiği (cedel) başarıyla kullanan, herhangi bir konuda rahatlıkla polemik yapabilen birer sofist olarak da tanınıyorlardı. Bu dönemde hitâbet bir sanat dalı olmanın yanında iyi gelir getiren bir meslekti. Yunan şehir devleti sisteminde politikacıların halk meclisinde temsil ettikleri kesimin çıkarlarını başarılı bir şekilde savunabilmeleri için iyi birer hatip olmaları gerekiyordu. Bu ihtiyacı karşılamak üzere hitâbet kursları açılıyor, bunun yanı sıra gezgin hatipler tarafından isteyenlere para karşılığında ders veriliyordu. Fakat sofistlerce hitâbetin amacı doğruyu ortaya çıkarmak değil muhatabı kandırmak ve ona kendi görüşünü kabul ettirmekti (Eflâtun, Gorgias, s. 453a). Bundan dolayı hatipler kelime oyunlarına başvuruyor, kavramlar üzerinde keyfî yorumlar yapıyorlardı. Bu anlayış giderek kavram kargaşasına, şarlatanlığa ve sofistik mantığın yayılmasına yol açmıştı.

Antik dünyanın üç büyük filozofu Sokrat, Eflâtun ve Aristo bu zihniyetle mücadele etmişlerdi. Ancak düşüncenin yapı taşları durumunda olan kavramları sorguladığı için Sokrat da sofistlikle suçlanmış, zayıf delili

güçlü, güçlüyü zayıf göstermenin yöntemini öğreterek gençlerin zihnini çeldiği ileri sürülmüştü (Eflâtun, Savunma, s. 38a). Eflâtun “ikna ve inandırma sanatı” olarak tanımladığı hitâbeti şiddetle eleştirmiş ve hatipleri, hakikat bilgisine sahip olmaksızın inandırma yollarına başvurdukları için reddetmiştir. Ona göre hatip, daima kendi üstünlüğünü öne çıkararak kalabalığın takdirini kazanmayı amaç edindiğinden tamamen sahte değerlere dayanmaktadır; dolayısıyla şiir gibi hitâbetin de ideal devlette yeri yoktur. Bu alandaki görüşlerini Gorgias, Phaidros ve Devlet diyaloglarında dile getiren Eflâtun, özellikle dönemin en tanınmış sofisti ve hitâbet hocası Thrasymakhos’u ağır bir dille eleştirmiştir (Devlet, s. 336b, 343d). Aristo ise İslâm mantıkçıları tarafından Kitâbü’l-Ḫaṭâbe adıyla tanınan ünlü Rhetorica’sında, daha önceki ve çağdaşı ünlü hatiplerin ve bu konuda yazan müelliflerin görüşlerini aktarmanın

yanı sıra mantığı hitâbete uygulayarak bu sanata yeni boyutlar kazandırmıştır. Bu bakımdan onun kitabı kendi türünde en eski ve sistematik bir eser olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Aristo eserinin başında, “Hitâbetin diyalektikle yakın ilgisi vardır; her ikisi de belli bir ilme dayanmadan amaca ulaşmak ister”; “Her ne kadar hitâbet ahlâk ve siyasetin alanına girerse de daha çok diyalektiğe benzer, hatta onun bir bölümüdür” (Kitâbü’l-Ḫaṭâbe, I, 1.1; I, 2.7) dedikten sonra hitâbetin mantığın temeli olan kıyasla ilişkisini şöyle belirtir: “Hitâbet ve diyalektikten başka mantıkî kıyas yardımıyla ters bir sonuca ulaşan hiçbir sanat yoktur” (a.g.e., I, 1, 12). Aristo, kendisinden önce bu konuda yazanların örtülü kıyası (kıyâs-ı muzmer) ihmal ettiklerini, halbuki bu tür kıyasın delilin esasını oluşturduğunu ve dinleyiciyi ikna açısından analojiden (kıyâs-ı temsîlî) daha etkili olduğunu önemle vurgular (a.g.e., I, 1, 3, 10). Ancak hatip, dinleyenleri ikna edebilmek için sık sık analojiye de başvuracaktır. Bütün bunlar hitâbetle mantık arasındaki yakın ilişkiyi gösterdiği gibi Rhetorica’nın Organon’a dahil eserler içinde yer almasını savunanların da haklılığını göstermektedir. İslâm mantıkçıları da Rhetorica’yı mantık külliyatından saymışlardır.

Aristo yine Rhetorica’da hitâbeti ve onu diğer ilimlerle sanatlardan ayıran özellikleri şöyle açıklar: “Hitâbet, herhangi bir konuda ikna etme yollarını kullanma melekesidir. Bu diğer ilim ve sanatlarda bulunmayan bir özelliktir. Çünkü onların amacı kendi konularıyla ilgili meseleleri öğretmek,

hitâbetinki ise diyalektik gibi ikna etmek ve susturmaktır” (a.g.e., I, 2.1). Bundan dolayıdır ki hitâbetin belli bir konusu yoktur. İnsan, inandırma yol ve yöntemlerini kullanma melekesinden faydalanarak kendisine sunulan hemen her konu üzerinde karşısındaki kişiye veya topluluğa hitapta bulunur. Ona göre hitâbetin değişmeyen üç unsuru hatip, konu ve dinleyicidir. Konuşmanın etkileyici ve inandırıcı olması her şeyden önce hatibin ahlâkî durumuna bağlıdır. Konunun seçimi ve gerçeklere dayanması da büyük önem taşır. Ayrıca hatibin, dinleyicilerin psikolojik durumunu dikkate alması önemli bir husustur (a.g.e., I, 1.3). Aristo dinleyiciyi ve zaman unsurunu dikkate alarak üç tür hitâbetten söz eder. a) Siyasî hitâbet. Devlet adamının veya politikacının devlet işlerinin düzenli ve sağlıklı yürütülebilmesi için gereken önerileri ortaya koymak, zararlı ve tehlikeli şeylere karşı uyarılarda bulunmak üzere yaptığı konuşmadır. Bu tür hitâbet geleceğe yöneliktir. b) Adlî hitâbet. Kendini veya müvekkilini savunmak yahut başkasını suçlamak amacıyla yapılan konuşmadır. Dava konusu olay veya suç geçmişte kaldığı için bu tür hitâbet geçmişe yöneliktir. c) Törensel hitâbet. Çeşitli vesilelerle düzenlenen törenlerde hatibin genellikle övgü veya yergide bulunmak üzere yaptığı konuşma olup içinde bulunulan zamanla ilgilidir (a.g.e., 1, 3.3 vd.). Aristo’nun bu tasnifte yer vermediği dinî, askerî ve akademik gibi başka hitâbet türleri de vardır. Eski Yunan’da bu üç tür hitâbet alanında şöhret yapmış hatiplere örnek olarak sırasıyla Demostenes, Cicero ve Perikles gösterilir.

Hitâbet ve belâgatla doğrudan veya dolaylı ilgisi bulunan her konuya Rhetorica’da yer verilmiştir. Meselâ eserin birinci bölümünde kanun koyma, suççeza, adalet-zulüm, iyi-kötü, haklılık-haksızlık, mutluluk-mutsuzluk, yazılı-yazısız kanunlar, devlet şekilleriyle bunların özelliklerinden antlaşmalara ve işkence türlerine kadar birçok konu siyasî ve adlî hitâbet açısından değerlendirilmiştir. İkinci bölümde gerek hatip gerekse dinleyiciler açısından psikolojiye ağırlık verilmiştir. Dinleyiciyi etkileyebilmek için hatibin ses tonu ve mimiklerinin önemi vurgulanırken öfke, serinkanlılık, dostluk-düşmanlık, korku-güven, hayâ-hayâsızlık, merhamet, hiddet, haset ve gıpta gibi ruh hallerinin tahlili yapılmış, üçüncü bölüm ise daha çok hitâbet ve belâgatın kurallarına ayrılmıştır.

Rhetorica Arapça’ya birkaç defa tercüme edilmiştir. İbnü’n-Nedîm’in “eski tercüme” diye tanıttığı çevirinin kime ait olduğu belli değildir. İbnü’n-

Nedîm, İshak b. Huneyn ile İbrâhim b. Abdullah'a ait iki tercümenin bulunduğunu, ayrıca Ahmed b. Muhammed es-Serahsî'nin el yazısıyla bu eserin 100 yaprak tutan bir nüshasını gördüğünü söyler (el-Fihrist, s. 349). Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Rhetorica üzerinde günümüze kadar gelen çalışmalar yapmışlardır. Fârâbî'nin Kitâbü'l-Ḫaṭâbe adıyla kaleme aldığı eserin Rhetorica'nın birinci ve kısmen ikinci bölümünün kısa bir tefsiri mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Fârâbî hitâbete dair meseleleri açıklarken asıl metne bağlı kalmamış, akıcı üslûbu ve kendi kültür dünyasından verdiği örneklerle bu sanata yeni boyutlar kazandırmıştır. Ayrıca Fârâbî'den itibaren "beş sanat" diye anılan eserlerin dördüncüsünün Rhetorica olduğu hatırlanmalıdır (DİA, V, 546-547; XII, 148). Eseri J. Langhade ve M. Grignaschi Fransızca'ya çevirerek Arapça orijinaliyle birlikte yayımlamışlardır (Beyrut 1971).

İbn Sînâ, henüz yirmi bir yaşında iken Rhetorica'nın birinci bölümünün son faslı dışındaki kısımlarını şerhetmiş, bu çalışması Kitâbü'l-Mecmûʿ (el-Ḥikmetü'l-ʿarûżiyye) adlı eseriyle el-Behce fi'l-manṭıḳ'ta yer almıştır. Daha sonra eserin tamamını eş-Şifâʾnın mantık bölümünün sekizinci kitabı olarak şerhetmiştir; ancak bu çalışmasında esas aldığı Arapça tercümenin çok bozuk ve yer yer anlaşılamayacak derecede hatalı olduğundan yakınır (Kitâbü'l-Ḫaṭâbe, s. 81). Onun ifadesinden Rhetorica'yı şerheden başka kişilerin de bulunduğu (a.g.e., s. 26), fakat kendisinin onların yorumunu beğenmediği (a.g.e., s. 29) anlaşılmaktadır. İbn Sînâ eseri, aslındaki sistematiğe bağlı kalmadan dört bölüme ayırdığı gibi alt bölümlerde de farklı bir düzenleme uygulamış, bu arada kendi kültür dünyasından örnekler vermek suretiyle okuyucuya yardımcı olmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd, Telḫîṣü'l-Ḫaṭâbe adlı eseriyle Rhetorica'nın orijinal planına bağlı kalarak bir şerhini gerçekleştirmiştir. İbn Rüşd'ün diğer şerhlerinde olduğu gibi bunda da Aristo'ya ait metinden birkaç kelime alıntı yaptıktan sonra yoruma başladığı, açıklamaları uzattıkça uzattığı, çok defa ifadelerin Aristo'ya mı kendisine mi ait olduğunun ayırt edilemediği ve bazan yorumlarının asıl metnin birkaç katını bulduğu görülmektedir. İbn Rüşd ayrıca, okuyucunun Grekçe'deki belâgatı kavrayabilmesi için Arap belâgatı ile Aristo'nun belâgat kuralları arasında karşılaştırmalar yaparak her iki edebiyattaki benzer ve farklı yönleri göstermeye çalışır. Bunun için yerine göre Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden, Arap şiir ve belâgatından örnekler

verir. Bu durum onun hem Aristoculuğunu hem de İslâm bilim, düşünce, kültür ve edebiyatına olan hâkimiyetini ortaya koymaktadır. İbn Rüşd çalışmasında yer yer Fârâbî'nin Rhetorica tefsirine de göndermelerde bulunmuş ve onu takdirle anmıştır.

İslâm kültür tarihinde ilk defa Kindî retorik kelimesinin karşılığının belâgat olduğuna dikkat çekmiştir (Felsefî Risâleler, s. 156, 167). Hitâbet Arap edebiyatında belâgatla ilgili görülerek edebî ilimlerden meânî, beyân ve bedî' arasında değerlendirilmiş, bu sebeple de İbn Sînâ'dan sonraki mantıkçılar eserlerinde bu konuya yer vermemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Eflâtun, Devlet (trc. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul 1985, s. 27, 35 (336b, 343d); a.mlf., Savunma (trc. Teoman Aktürel, Diyaloglar I içinde), İstanbul 1982, s. 35 (38a); a.mlf., Gorgias (trc. Melih Cevdet Anday, Diyaloglar I içinde), İstanbul 1982, s. 53 (453a); Aristo, Kitâbü'l-Ḫaṭâbe: Rhetorica (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1959; a.e. (trc. İ. Selâme), Kahire 1953; a.e.: Retorik (trc. Mehmet H. Doğan), İstanbul 1995; Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 156, 167; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḫaṭâbe (nşr. J. Langhade - M. Gringnaschi), Beyrut 1986; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1398/1978, s. 349; İbn Sînâ, Kitâbü'l-Ḫaṭâbe (eş-Şifâ˒ el-Manṭıḳ içinde, nşr. M. Selim Sâlim), Kahire 1966; İbn Rüşd, Telḫîṣü'l-Ḫaṭâbe (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1959; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-˓ulemâ˒ (Lippert), s. 109; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristotales ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 113-121; a.mlf., "Fârâbî", DİA, XII, 148; M. Naci Bolay, "Beş Sanat", a.e., V, 546-547.

Mahmut Kaya

ARAP EDEBİYATI.

Câhiliye dönemi. Araplar'ın İslâm öncesi dönemde hitâbete büyük önem verdikleri ve meşhur hatiplerin yetiştiği bilinmektedir. Ancak sözlü rivayete dayanan bu edebî mahsuller zamanımıza ulaşmamış, ulaşanların sıhhati konusunda da tereddütler vardır. David Samuel Margoliouth gibi şarkiyatçılarla başta Tâhâ Hüseyin olmak üzere bazı çağdaş müslüman yazarlar Câhiliye şiirine olduğu gibi Câhiliye hitâbetine de şüpheyle bakmışlar, bunların Emevîler devrinde üretildiğini ileri sürmüşlerdir. Araplar'a komşu olan milletlerin milâttan beş asır öncesine ait edebî metinlere sahip olduklarını kabul eden bu yazarların, Araplar'ın milâttan beş asır sonrasına ait hitâbet örneklerini otantik saymamaları mâkul görünmemektedir (Zekî Mübârek, I, 38). Halbuki Eksem b. Sayfî gibi bazı Câhiliye hatipleri İslâm'a yetişip müslüman oldukları gibi birçok hatibin hutbelerini bizzat rivayet eden yakınları İslâmî dönemde henüz hayattaydı. Hz. Peygamber'in huzurunda çeşitli kabilelere mensup hatipler konuşmalar yapmışlardır (Ahmed Zekî Safvet, I, 163-170). Bu konuşmalarda dönemin hitâbetine ait özellikleri tesbit etmek mümkündür. Kabile hayatı, kabileler arasındaki mücadeleler genellikle hitâbete de yansımış, hitâbetin konuları buna göre oluşmuştur.

Câhiliye devri hitâbetinin başlıca temalarından biri karşılıklı övgü ve yergidir. Bir hatip kendi kabilesinin kahramanlık, cömertlik gibi erdemlerini dile getiren bir konuşma yaptığında rakip kabile hatipleri hemen buna cevap verirlerdi. Rebîa el-Esedî'nin hakemliğinde Ka'kā' b. Ma'bed ile Hâlid b. Mâlik'in ve Herim el-Fezârî'nin hakemliğinde Alkame b. Ulâse ile Âmir b. Tufeyl'in yaptığı konuşmalar bu türün en meşhur örneklerindendir (Câhiz, II, 272-273; İbn Düreyd, s. 237; Ahmed Zekî Safvet, I, 41-45).

Câhiliye hitâbetinin en zengin örneklerini kabileler arasında meydana gelen savaşlarda yapılan intikam konuşmaları teşkil eder. Bunların en meşhuru, Hânî b. Kabîsa eş-Şeybânî'nin Araplar'ı İranlılar'a karşı savaşmaya teşvik eden konuşmalarıdır (Ebû Ali el-Kālî, I, 169; Ahmed Zeki Safvet, I, 37). Bunun yanında ara bulma ve barışa çağrı mahiyetinde konuşmalar da yapılırdı. Kays b. Hârice'nin Dâhis ve Gabrâ savaşlarının sona ermesini sağlayan uzun konuşması bunların en meşhurlarındandır.

Nişan ve düğün törenlerinde yapılan konuşmalara "hıtbetü'l-imlâk" denirdi. Eski Arap âdetlerine göre evlenmek isteyen erkeğin yakınlarından hitâbeti

güçlü bir kişi damat adayının erdemlerini sayan bir konuşma yapar, buna kız tarafından bir kişi cevap verirdi. Hz. Peygamber'in Hatice ile evlenmesi münasebetiyle Ebû Tâlib'in yaptığı konuşma bu türün en güzel örneğini teşkil eder (Ahmed Zekî Safvet, I, 77). Kültürlü ve bilge kişilerin hitâbeleri edebî açıdan önemlidir. Bu türün en meşhur örneği Kus b. Sâide'nin Ukâz panayırında irat ettiği, Hz. Peygamber'in de dinleyiciler arasında bulunduğu rivayet edilen hitâbesidir (Nâyif Ma'rûf, s. 34-36).

Câhiliye dönemi hitâbetinin bir türü de elçi kabullerinde, hükümdar meclislerinde, ayrıca panayırlarda ve çeşitli toplantılarda yapılan konuşmalardır. Eksem b. Sayfî'nin, Amr b. Hind'in kardeşini tâziye için yaptığı konuşma türünün en güzel örneklerindendir (İbn Abdürabbih, III, 307-308; Ahmed Zekî Safvet, I, 37-38). Ölen bir kimsenin vasiyetleri de bir hitâbet çeşidi olarak görülmüş olup bunların en beğenileni, Âmir b. Zarib el-Advânî ile Eksem b. Sayfî'nin kavimlerine hitâben yaptıkları vasiyetlerdir (diğer vasiyetler için bk. Ahmed Zekî Safvet, I, 119-145). Kâhinlerin gaipten haber veren secili sözleri Câhiliye devrinde itibar gören bir hitâbet türüydü.

Nikâh ve barış konuşmaları dışında genellikle kısa olan Câhiliye hitâbelerinin en belirgin özellikleri mukaddime ve hâtimelerinin bulunmaması, bol secili ve kısa cümleli olmaları, irticâlen söylenmeleridir. Câhiliye hatipleri, nikâh hitâbeleri dışındaki konuşmalarını ayakta yüksek bir yerde veya binek sırtında yaparlardı. Topluluğun karşısına düzgün bir kıyafetle çıkmak, elinde baston, kılıç veya mızrak bulundurmak, başa sarık sarmak, irticâlen ve rahat bir şekilde konuşmak bu dönem hitâbetinin kurallarındandır.

Câhiliye döneminde hatibin toplum içindeki yeri genellikle şairden hemen sonra gelir veya onunla aynı düzeyde görülürdü. Hatta Câhiz'in verdiği bilgiye göre başlangıçta şairler hatiplerden üstün tutulurken zamanla şairlerin sayısı artıp şiir bir kazanç vasıtası haline getirilince hatip şairden üstün kabul edilmeye başlanmıştır (bk. Saîd Hüseyin Mansûr, s. 17-18). Hatiplerin çoğunlukla kabile reislerinden veya bilge kişilerden olmasının da bunda etkisi vardı. Şairler genellikle kabilenin sözcüsü olmakla beraber kabileler arası atışma ve övünmelerde bu görev çok defa hatiplere verilirdi.

Kaynaklarda Câhiliye devrinde yaşadığı rivayet edilen birçok hatibin ismi geçmektedir. Özellikle İyâd ve Temîm kabileleri hitâbetteki üstünlükleriyle tanınmıştır. İyâd kabilesinden Kus b. Sâide, Zerkā ile (Hind bint Hus) Lakīt b. Ma'bed; Temîm'den Eksem b. Sayfî, Hâcib b. Zürâre ile Kays b. Âsım; Kinâne'den Hz. Peygamber'in dedelerinden Kâ'b b. Lüey, Hâşim b. Abdümenâf ve oğlu Abdülmuttalib ile Utbe b. Rebîa, Süheyl b. Amr; Kays Aylân'dan Kays b. Hârice el-Gatafânî, Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, Âmir b. Darib el-Advânî; Yemen'den Ubeyd b. Şeriyye el-Cürhümî, Zübeyr b. Cenâb, Kays b. Şemmâs ile Sabâh el-Himyerî ve Bâhile'den Sehbân meşhur hatiplerdendir. Konuşmalarında insanları putları terketmeye ve Allah'a ibadete çağıran, "emmâ ba'dü" şeklindeki başlangıç sözünü ilk defa kullanan, konuşma sırasında yüksek yere çıkmak, kılıç veya asâya dayanmak gibi âdetleri başlatan Kus b. Sâide ile (ö. 600), Araplar'ın hekim ve kadılarından olup tefekkür ve duygu yüklü konuşmalarını atasözleri ve vecizelerle süsleyen Eksem b. Sayfî (ö. 612) Arap hitâbetinin en ünlü isimleridir.

İslâmî Dönem. Hitâbet, İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren çok gelişmiş bir nesir türü haline gelmiş ve birçok hitâbet ve belâgat ustası yetişmiştir. Bu dönemde hitâbetin gelişmesinin en önemli sebebi, Resûl-i Ekrem'in gerçekleştirdiği büyük değişimi savunanlarla muhalifleri arasında çıkan tartışmalarda bu sanata duyulan ihtiyaçtır. İslâm'ın hızla yayılması ve bunun sonucunda Araplar'ın siyasî ve içtimaî bakımdan gelişmeleri de hitâbetin önemini arttırmıştır. Hz. Peygamber'in

insanları dine çağırmak ve güven telkin eden kişiliğiyle muhataplarını etkileyip ikna etmek için başvurduğu tek yol hitâbetti. Peygamberliğinin ilk yıllarında sadece kendi soyuna mensup insanlara Safâ tepesinde yaptığı konuşma İslâm hitâbetinin ilk önemli örneğidir (Ahmed Zekî Safvet, I, 147; Abdülhamîd Şâkir, s. 21-23).

Resûl-i Ekrem'in Vedâ hutbesiyle birkaç önemli konuşması dışında hutbeleri günümüze kadar gelmemiştir. Ancak bunlardan intikal eden bazı parçalar İslâm'ın ilk devirlerinde hitâbete büyük önem verildiğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in hutbeleri putperestliği ve her türlü Câhiliye inancını terketmeye çağrı, bütün insanları zulmetten nura çıkaracak olan İslâm'a davet, İslâm inançlarının güzelliği, insanların dünya

ve âhirette mutluluğa erişmelerinin yolları ve cihadın fazileti gibi konuları ihtiva etmektedir. Vedâ haccı esnasında devesinin üzerinde on binlerce insana hitâben yaptığı konuşma Allah'a iman, insan haklarına saygı, özellikle kadın haklarının gözetilmesi, dinî bağların güçlendirilerek din kardeşliğinin korunması, insanların eşitliği, Kur'an ve Sünnet'e sarılmanın önemi gibi temel konuları içermektedir (bk. VEDÂ HUTBESİ). Resûlullah'ın bütün hutbelerini tesbit etmeye çalışan İbn Kuteybe bunların çoğunun "el-Hamdü lillâh bi-hamdihî" lafzıyla, bazılarının "ûsîküm ibâdellah" cümlesiyle, bir hutbesinin hamd ve senâdan sonra "eyyühe'n-nâs" sözüyle, bayram hutbelerinin ise tekbirle başladığını kaydetmektedir (ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 251).

Çeşitli kabilelerden gelen elçiler Resûl-i Ekrem'in huzurunda konuşmalar yapar (bu konuşmalar için bk. Ahmed Zekî Safvet, I, 163-171), Hz. Peygamber de ashabın hatiplerinden kendi adına cevap vermelerini isterdi. Bunlar arasında "hatîbü'n-nebî" olarak anılan Sâbit b. Kays b. Şemmâs el-Ensârî ile (Câhiz, I, 201) Sa'd b. Rebî', Sa'd b. Ubâde, Hubâb b. Münzir, Bişr b. Amr, Beşîr b. Sa'd zikredilebilir. Ayrıca Hz. Âişe, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvâm ve oğlu Abdullah, Abdullah b. Mes'ûd, Talha b. Ubeydullah, ordu kumandanlarından Hâlid b. Velîd, Nu'mân b. Mukarrin, Mugīre b. Şu'be, Utbe b. Gazvân, Rebî' b. Âmir ve Sa'd b. Ebû Vakkās hitâbetleriyle ünlü kişilerdi. Resûlullah'ın vefatından sonra yerine kimin geçeceği konusuyla ilgili tartışmalar esnasında Hz. Ebû Bekir'in yaptığı konuşma İslâm'da ilk siyasî hitâbet örneği kabul edilir (Ahmed Zekî Safvet, I, 173-178).

Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn devri Arap hitâbetinin altın çağı olup bu dönemin Hz. Peygamber'den sonraki en büyük hatipleri başta Hz. Ali olmak üzere ilk dört halife, ordu kumandanları ve valilerdir. Bir valinin tayin edildiği bölgeye vardığında yaptığı ilk iş insanları toplayıp onlara hitâp etmek, yapacağı icraatı anlatmaktı.

Hilâfet konusunun tartışmalara yol açtığı Emevîler döneminde hitâbet mücadele meydanlarının en etkili silâhı haline gelmiştir. İslâm coğrafyasının genişlemesi, başka ülkelerden gelen elçilerin çoğalması, sosyal güvenlik ihtiyacının artması gibi sebepler hitâbetin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bu devirde daha çok siyasî mahiyet taşıyan hitâbetin

belli başlı konuları şunlardır: 1. Başta Muâviye, Ziyâd b. Ebîh ve Haccâc gibi devlet adamları olmak üzere Emevî hatipleri hilâfetin kendilerinin hakkı olduğunu kabul ettirmeye çalışmışlar ve karşı gelenleri tehdit etmişlerdir. Hz. Ali ve onu destekleyen Muhtâr es-Sekafî gibi ünlü hatipler ise hilâfetin Hz. Ali ve onun çocuklarının hakkı olduğunu söylemişler, Abdullah b. Zübeyr taraftarları da Emevîler'i kâfir ve münafık olmakla itham etmişlerdir. Abdullah b. Zübeyr ile kardeşi Mus'ab bu hatiplerin başında gelir. Hâricîler de hitâbete büyük önem vermişlerdir. Hemen bütün liderleri iyi birer hatip olan bu fırkanın en meşhur hatibi Katarî b. Fücâe'dir. 2. Bu dönemde dinî hitâbet de önemli ölçüde gelişmiştir. Vâsıl b. Atâ'nın hutbeleri gibi kelâmî hitâbetle Hasan-ı Basrî'nin hutbeleri gibi zühd ve ahlâka dair hitâbet bu devirde ortaya çıkmıştır. 3. İslâm ordularının Kuzey Afrika'dan Çin sınırına kadar yayıldığı bu dönemde fetih hitâbeti gelişmesini sürdürmüş, buna paralel olarak heyetler ve elçiler arasındaki hitâbet de gelişmiştir. 4. Emevîler devrinde gelişen bir hitâbet türü de münazara hitâbetidir. Özellikle Hz. Ali ile Muâviye arasındaki ihtilâfın şiddetlenmesiyle başlayan bu hitâbet türü Iraklılar'la Şamlılar arasında devam etmiştir. Emevîler dönemi hitâbetinde husumet ve mücadele ruhunun hâkim olduğu görülür. Hâricî hitâbetinde dinî duygular, güçlü irade ve kararlılık, Şiî hitâbetinde ise şikâyet ve duygusallık hâkimdir.

Arap hitâbeti Abbâsîler'in ilk dönemlerinde gelişmesini aynı çerçevede sürdürmüştür. Abbâsî halifeleri arasında Mansûr, Mehdî, Reşîd ve Me'mûn en önemli hatiplerdendir. Ancak Abbâsî devlet idaresine Arap olmayan unsurların hâkimiyetiyle hitâbet de zayıflamış, bilhassa yazının yaygın hale gelmesiyle hitâbetin yerini risâleler ve fermanlar almış, hitâbet zamanla cuma ve bayram hutbeleriyle evlilik törenlerinde yapılan konuşmalara münhasır kalmıştır. Arap-İslâm hitâbeti uzun yıllar bir duraklama dönemi geçirdikten sonra XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında Abdullah Nedîm, Mustafa Kâmil, Sa'd Zağlûl, Muhammed Abduh gibi meşhur hatipler yetişmiş, Arap ülkelerinde siyasî partilerin kurulması ve bağımsızlık hareketleri XX. yüzyılda hitâbetin yeniden gelişmesini sağlamıştır.

İslâmî Hitâbetin Çeşitleri. Câhiliye devrinde kabile asabiyetine dayanan hitâbet türleri ve kâhinlerin putperestlikle ilgili secili konuşmaları İslâm'la birlikte ortadan kalkmıştır. Hz. Ebû Bekir döneminde meydana gelen irtidad

olayları, Hz. Osman devrindeki dâhilî karışıklıklar ve Hz. Ali zamanındaki iç savaşlar dolayısıyla irat edilmiş çok sayıda hutbe müslümanlar arasında hitâbetin gelişmesine yardımcı olmuştur. Bu döneme ait başlıca hitâbet çeşitleri şöylece sıralanabilir: 1. Cihada teşvik. Câhiliye devrinde kabileler arasında meydana gelen savaşlar dolayısıyla yapılan konuşmalar İslâmî dönemde bu tür hitâbete dönüşmüştür. Hulefâ-yi Râşidîn'in, vali ve kumandanların askerleri cihada gönderirken yaptıkları konuşmaların çoğu günümüze kadar gelmiştir (a.g.e., I, 188-189, 222-263). 2. Nikâh konuşmaları. Arap tarihinde oldukça eski bir geçmişi olan bu hitâbet türü İslâm'dan sonra da devam etmiştir. Ancak bu dönemde hatipler artık soy soplarını övmek yerine dinî ve ahlâkî meziyetlerini dile getirmişlerdir. Bilâl-i Habeşî'nin kardeşine kız isterken yaptığı konuşma bu türün güzel örneklerindendir (Câhiz, I, 117). 3. Tören konuşmaları. Hz. Peygamber'in ve halifelerin huzuruna gelen heyetlerin hatipleri tarafından yapılan konuşmalarda genellikle ihtidâ, bağlılık, tebrik, tâziye gibi konular üzerinde durulmuştur (Ahmed Zekî Safvet, I, 163-171, 328-336, 449-453). 4. Dinî hutbeler. İslâmî dönemde en çok gelişen hitâbet türü dinî hitâbet olmuştur. Başta Hz. Peygamber olmak üzere Hulefâ-yi Râşidîn, valiler ve diğer ileri gelen sahâbîlerin bütün konuşmaları genellikle dinî amaçlıdır. Cuma ve bayram hutbeleri, hac mevsiminde yapılan konuşmalar bu hitâbet türünün temelini teşkil etmektedir (bk. HUTBE). 5. Siyasî hutbeler. Resûl-i Ekrem ile onun vali ve memurlarının kendi icraatlarıyla ilgili olarak yaptıkları konuşmalarla başlayan bu türün bir

örneği, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfet konusunda ortaya çıkan anlaşmazlığı gidermek amacıyla Hz. Ebû Bekir'in yaptığı konuşmadır. Daha sonra ridde olayları, Hz. Ömer'in şehid edilmesi, Hz. Osman ve Ali dönemlerinde meydana gelen hadiseler, müslümanlar arasında baş gösteren ayrılıklar dolayısıyla karşıt gruplar arasında yapılan konuşmalar içinde devrin siyasî hitâbetinin çok sayıda örneğine rastlamak mümkündür (a.g.e., I, 368-445). 6. Münazaralar. Müslümanların hilâfet konusundaki ihtilâfları, özellikle Hz. Ali döneminden itibaren bu tür hitâbetin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunların en önemlileri, Hakem Vak'ası ile ilgili olarak Hz. Ali ve İbn Abbas'ın Hâricîler'le yaptıkları tartışmalardır. Kaynaklarda bu türün çeşitli örneklerine rastlanmaktadır (a.g.e., I, 401-416). 7. Vasiyetler. Babaların evlâtlarına vasiyetleri, halife ve valilerin halka veya kendilerinden sonra yerlerine geçecek kişilere, savaşa gönderdikleri ordu

kumandanlarına yaptıkları tavsiyeler bu türü oluşturur. Hz. Peygamber'le (Abdülhamîd Şâkir, s. 73-84) Hulefâ-yi Râşidîn ve bazı sahâbîlere ait vasiyet örnekleri günümüze kadar gelmiştir. Bu türün en meşhur örneklerinden biri de Hz. Ömer'in ölümünden önce hilâfet hakkında yaptığı vasiyettir (Ahmed Zekî Safvet, I, 263-265). Hz. Ebû Bekir'in Hâlid b. Velîd'i savaşa gönderirken yaptığı konuşma kumandanlara yapılan tavsiyelerin en güzel örneklerinden sayılır.

İslâmî Hitâbetin Özellikleri. 1. Resûl-i Ekrem ve Hz. Ebû Bekir tarafından hutbelerin, özellikle de siyasî mahiyetteki konuşmaların kısa tutulması emredilmekle birlikte bunlar bazan Câhiliye dönemindekilerden uzundur. 2. Bu dönemin hitâbetinde bazı gelenekler teşekkül etmiştir. Meselâ bütün hutbelere Allah'a hamd ile başlanır, hamd ile başlamayan hutbeye "betrâ'" (noksan, güdük) denilir, hutbelerin Kur'ân-ı Kerîm'den âyetler ve Hz. Peygamber'e salât ve selâmla süslenmesi istenir, böyle olmayan hutbelere de "şevhâ'" (çirkin, yakışıksız) adı verilirdi. Resûl-i Ekrem'in hutbelerindeki belirgin üslûbun yanı sıra Hz. Ebû Bekir ile Ömer de hutbelerine belirli sözlerle başlayıp belli sözlerle bitirmişlerdir (İbn Abdürabbih, III, 222). 3. Hatipler konuşmalarında Kur'an üslûbunu taklide çalışmışlardır. Hutbelerde konuya uygun âyetler iktibas edilmiş, bazan da hutbenin tamamı çeşitli âyetlerden oluşmuştur (Seâlibî, II, 23-31). 4. Bazı hatipler, lafızların seçimine daha çok önem vererek konuşmalarını irticâlen irat etmeyip önceden hazırlama yoluna gitmişlerdir. 5. Hz. Peygamber Câhiliye dönemi kâhinlerinin secili sözlerine özenme-yi yasakladığından İslâmî dönemde hatipler bu tür sözlere pek az yer vermişlerdir. 6. İslâmî dönemde hitâbette meydana gelen en önemli değişiklik muhtevanın İslâmî ölçülere uygun olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, tür.yer.; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), II, 251-282; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I-XIII, tür.yer.; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 237; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 222, 307-308; IV, 54-154; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), I, 113,

147, 169, 231, 236, 241, 273, 283; II, 71, 100, 255, 311; Şerîf er-Radî, Nehcü'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut 1988, tür.yer.; Seâlibî, el-İḳtibâs mine'l-Ḳur'âni'l-Kerîm (nşr. İbtisâm Merhûn es-Saffâr), Bağdad 1412/1992, II, 23-31; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 253-270, 479-480; İşbîlî, İḥkâmü ṣanʿati'l-kelâm (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1405/1985, s. 97-103; Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ebû Selâm Muhammed), Kahire 1981, s. 226-229; Ahmed b. Abdullah el-Mekkî, Hitâbet-i Arabiyye Târihi, İstanbul 1335, tür.yer.; Ahmed el-İskenderî - Mustafa İnânî, el-Vasîṭ fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Kahire 1315/1916; Tâhâ Hüseyin, Fi'l-edebi'l-Câhilî, Kahire 1927, s. 366-371; a.mlf., et-Tevcîhü'l-edebî, Kahire 1954, s. 25-52; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü'l-fennî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ, Beyrut 1352/1934, I, 38; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), I, 183-189, 305-306; İliyye el-Hâvî, Fennü'l-ḫaṭâbe ve teṭavvüruhû fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1961, tür.yer.; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü ḫuṭabi'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, I-III, Kahire 1381/1962; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü'l-İslâmiyye, Kahire 1965, I, 478-489; Abdülhakîm Belî', en-Nes̱rü'l-fennî, Kahire 1969; İhsan en-Nas, el-Ḫaṭâbetü'l-ʿArabiyye fî ʿaṣrihâ ez̠-z̠ehebî, Kahire 1969; Ahmed Muhtar el-Hûfî, Fennü'l-ḫaṭâbe, Kahire 1972; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Beyrut 1392/1972, s. 178-180, 185-189; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, el-Ḥayâtü'l-edebiyye fî ʿaṣri ṣadri'l-İslâm, Beyrut 1973, s. 117-151; a.mlf., el-Ḥayâtü'l-edebiyye ʿaṣru Benî Ümeyye, Beyrut 1987, s. 232-265; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, I, 410-419; II, 106-129; III, 448-456; IV, 526-534; a.mlf., el-Fen ve mez̠âhibüh, Kahire 1976, s. 27-95; Muhammed Mennûnî, el-ʿUlûm ve'l-âdâb ve'l-fünûn, Rabat 1977, s. 250-309; Maulana Fazlulkarim, al-Ḥadīṣ of Mishkāt-ul-Maṣābīḥ, Lahore 1979, II, 184-193; Ahmet Lütfi Kazancı, Peygamber Efendimizin Hitâbeti, İstanbul 1980; M. Abdülganî eş-Şeyh, en-Nes̱rü'l-fennî fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Vehrân 1980, s. 145-154; Enîs el-Makdisî, el-Fünûnü'l-edebiyye, Beyrut 1980, s. 395-400; Fevziye Abbas Han, el-Ḫaṭâbe fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî (yüksek lisans tezi, 1401/1981, Mekke Câmiatü Ümmi'l-kurâ), tür.yer.; Ahmed Hasan Zeyyât, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Kahire, ts. (Dâru Nahdati Mısır), s. 19-27; Mecdî Vehbe - Kâmil Mühendis, Muʿcemü'l-ıṣṭılâḥâti'l-ʿArabiyye, Lübnan 1984, s. 159-160; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, tür.yer.; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, s. 115-126, 335-371; P. K. Hitti, History of the Arabes, London 1986, s. 249; Ali Rifâî Muhammed, Keyfe tekûnü ḫaṭîben, Kahire 1987, tür.yer.; Ali Lagzeyevî, Edebü's-siyâse

ve'l-ḥarb fi'l-Endelüs, Rabat 1987, s. 411-434; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî' Ya'kūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal, Beyrut 1987, I, 602-603; M. Hasan Cebr, el-Ḫaṭâbetü'l-İslâmiyye, Kahire 1408/1988, tür.yer.; Nâyif Ma'rûf, el-Edebü'l-İslâmî, Beyrut 1990, s. 31-44, 51-56; Fâyiz Terhînî, Edebü'l-ḫaṭâbe fî ṣadri'l-İslâm, Beyrut 1990, tür.yer.; Ömer el-Kutaytî, Ḫuṭabü'r-Resûl, Tunus 1990; Saîd Hüseyin Mansûr, el-Ḳıyemü'l-ḫulḳiyye fi'l-ḫaṭâbeti'l-ʿArabiyye, Bingazi 1991, tür.yer.; Abdülcelîl Abduh Şelebî, el-Ḫaṭâbe ve iʿdâdü'l-ḫaṭîb, Kahire 1412/1991; Abdülhamîd Şâkir, Ḫuṭabü'r-Resûl, Trablus 1415/1995; Antûvân Efendi, "el-Ḫaṭâbe", el-Muḳteṭaf, VIII/5, Beyrut 1884, s. 281-284; Bâsil Hâtim, "A Model of Argumentation from Arabic Rhetoric", BSMES, XVII (1990), s. 47-54; "Hatib", TA, XIX, 66; "Hitâbet", a.e., XIX, 301-303; A. J. Wensinck, "Hutbe", İA, V/1, s. 618-620; "Hitâbet", ABr., XI, 120-121.

Hüseyin Elmalı

Türk Edebiyatı.

Türkler'de hitâbetin esas itibariyle hutbe, vaaz ve tasavvufî sohbetlerden meydana gelen dinî hitâbetle askerî, resmî ve siyasî hitâbet türleri dışında edebî bir tür olarak ancak geç dönemlerde gelişme gösterdiği kabul edilmektedir (Mithat Cemal, s. 360). Bu durumu, Süryânî Mihael'in dile getirdiği Türkler'in uzun nutuklardan hoşlanmadığı şeklindeki eski bir kanaatle (Turan, I, 123) açıklamak bir ölçüde mümkün görünse de aslında bunu, şifâhî sözleri yazıya geçirme alışkanlığının gelişmemiş veya buna gerek duyulmamış olmasına bağlamak daha uygundur. Nitekim Bilge Kağan'ın (VIII. yüzyıl) Orhun âbidelerindeki sözleri Türkler'de hitâbet geleneğinin eski bir geçmişinin bulunduğunu göstermektedir. Ancak bu ilk örneklerden sonra dört beş asırlık dönemle ilgili hemen hemen hiç bilgi yoktur. XI. yüzyıla ait Kutadgu Bilig'de söz ve sözün gücü, özellikleri, fayda ve zararları hakkında bahisler yer almakla birlikte (VII. bab, 162-190, XIX. bab, 955-1028. beyitler) buradan Türk hitâbeti adına bir hükme varmak mümkün değildir. Bir vaaz kitabı olmasına rağmen Atebetü'l-hakāyık da (XII. yüzyıl) bu konuya dair bilgi vermemektedir. Bununla birlikte eserin toplumdaki irşad ihtiyacını karşılamak üzere kaleme alınması, vâizlere malzeme teşkil edecek bilgiler içermesi, o dönemde Türkler arasında bir vâiz topluluğunun mevcudiyetini düşündürmektedir.

Türk cemiyet hayatında diğer milletlerde olduğu gibi çok eskiden beri çeşitli törenlerin bulunması ve bunların özellikle evlenme, ad koyma, and içme vb. için olanlarında konuşmaların yapılması zengin bir tören hitâbetinin varlığını ortaya koymaktadır. Bununla ilgili birçok örnek

Dede Korkut hikâyeleriyle günümüze ulaşmıştır. Dede Korkut'un "güzel sözler söylemiş bir hakîm, bilgin, güçlü bir ulus ozanı, sözde ve şiirde üstün bir kişiliğe sahip" gibi vasıflarla tanıtılması (Gökyay, s. XLVI, CXXVII) ve hikâyelerde daima "boy boylayıp soy soylaması", öğüt amacıyla birtakım hikmetler söylemesi, ad verip törenlerde konuşmalar yapması onun hatip niteliğini açıkça göstermektedir. Câhiliye Arapları'nın kabile hatipleriyle benzer özellikler taşıyan Dede Korkut, Türkler'in efsanevî hatibi kabul edilmeye lâyık bir şahsiyet olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Türk toplumunda şaman, baksı, evliya vb. kişilerin törenlerde konuşmalar yapan birer hatip durumunda bulunduğu bilinmektedir.

Dinî hitâbetin bir kolunu meydana getiren minber hatipliği bütün İslâm devletlerinde olduğu gibi Türk devlet teşkilâtında da çok eskiden beri yer almış bir müessesedir (bk. HUTBE). Osmanlılar'da daha serbest mahiyette bir meslek telakki edilen vâizlik de bir kurum haline gelmiş, Katar şeyhliği denilen ve en üst rütbesi Ayasofya kürsü şeyhliği olan, hitâbeti güzel tekke şeyhlerinin tayin edildiği bir ilmiye mansıbı ortaya çıkmıştır. Vâizler, XX. yüzyılın başlarına kadar Arapça okunan cuma hutbelerini namazdan sonra halka açıklar, ayrıca camilerdeki irşad hizmetlerini yürütürlerdi (bk. VAAZ). Tasavvufta bir eğitim metodu olan sohbet de hitâbete ait özellikler taşımaktadır. Bilhassa sohbet dalındaki ilk hatiplerden sayılması gereken önemli şahsiyetlerin başında XII. yüzyılın ünlü sûfîsi Ahmed Yesevî gelir. Ahmed Yesevî'nin irşadlarında sohbetin önemli bir yerinin bulunduğu Cevâhirü'l-ebrâr'da belirtilmiş ve sohbetle ilgili esaslar ortaya konulmuştur (Kara, s. 265). Diğer birçok tasavvufî kaynakta hem sohbetin âdâbı ve etkisi hakkında bilgiler hem de tanınmış sûfîlerin sohbetlerinden örnekler mevcuttur (bk. SOHBET).

Osmanlılar döneminde hitâbetin sohbet ve vaaz türlerinde isim yapmış pek çok mutasavvıf arasında Aziz Mahmud Hüdâyî'nin ayrı bir yeri vardır. Hüdâyî, Fatih Camii'nde başladığı irşad hizmetine 1599'dan itibaren bir

taraftan tekkesinde, bir taraftan da Üsküdar Mihrimah Sultan Camii'nde devam etmiştir. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin vaazları el-Mecâlisü'l-vaʿẓıyye (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 276) adıyla Arapça, Nesâih ve Mevâiz (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 266, 237 varak) adıyla Türkçe olarak derlenmiştir. Mecmûa-i Hutab adlı risâlesi de Hüdâyî Dergâhı'nda okuduğu hutbelerin metinlerinden ibarettir (bk. Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 270/7).

Türk tarihinde askerî hitâbet alanında Büyük Selçuklu Hükümdarı Alparslan başta gelen kumandanlardandır. Alparslan'ın Malazgirt zaferi öncesinde biri henüz Hoy şehrinde iken kumandanlarına, diğeri savaş başlamadan önce bütün orduya hitaben yaptığı iki konuşma Türk askerî hitâbetinin unutulmaz örneklerindendir. Bunların özellikle, bir siyasî vasiyet niteliği taşıyan birincisinden ziyade ikincisi hitâbette aranan samimilik, kısa ve özlü oluş, coşkunluk ve tesir bakımından çok daha başarılıdır. Gerçekten Alparslan'ın ordunun savaş meydanında toplandığı cuma günü yaptığı konuşma onun hitâbet gücünü açıkça ortaya koymaktadır (bu konuşmaların metinleri, ayrıca hitâbet ve muhteva bakımından bir değerlendirmesi için bk. Köymen, I, 55-61).

Osmanlı padişahlarının bir kısmı, özellikle ordunun başında sefere çıkan ilk on padişah gerek Dîvân-ı Hümâyun'da, gerek ordugâhlarda toplanan harp meclislerinde, gerekse savaş başlamadan askerlere karşı yaptıkları konuşmalarda başarılı hitâbet örnekleri ortaya koymuşlardır. Ancak bunların çoğu tam metin halinde günümüze ulaşmamış, sadece vak'anüvislerin kayıtlarında özet olarak yer almıştır. I. Murad'ın I. Kosova Savaşı öncesinde çadırında toplanan harp divanında yaptığı konuşma ve dua ile (Neşrî, I, 271-293) II. Murad'ın Varna zaferinden önce askere hitaben söylediği sözler bilinen ilk örneklerdir. Fâtih Sultan Mehmed'in hitâbeleri arasında İstanbul'un fethi hazırlıklarına başlarken Edirne Sarayı'nda verdiği nutukla (metni için bk. Kritovulos, s. 25-37; geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Turan, II, 50-51; İnalcık, s. 125-126) kuşatma sırasında danışma meclislerinde ve divanlarda yaptığı konuşmalar özellikle kayda değer. Bunlardan, Bizans'a yardım getiren gemilerin Türk donanmasını aşarak Haliç'e girmesi üzerine topladığı divanda söylediği sözler Tâcîzâde Câfer Çelebi tarafından nakledilmiştir (Mahrûsa-i İstanbul Fetihnâmesi, s. 16). Bu arada Fâtih'in hocası Akşemseddin'in de fetih hazırlıkları ve kuşatma

sırasında düzenlenen toplantılarda yaptığı konuşmalardan, fetihten sonra ganimetlerin taksimi münasebetiyle yeniçerilere hitaben söylediği sözlerden ve Ayasofya'da okuduğu ilk hutbesinden müessir bir hatip olduğu anlaşılmaktadır (hitâbe metinleri için bk. Evliya Çelebi, I, 97, 105, 113). Yavuz Sultan Selim'in İran seferine çıkmadan önce Edirne'de topladığı büyük divanda devlet erkânı ve ulemâyı Şah İsmâil'e karşı düzenlenecek sefere ikna etmek için yaptığı konuşma ile (S. Tansel, s. 33-34) daha sonra Çaldıran seferinde çadırını kurşunlayan yeniçerilere karşı söylediği sözler (a.g.e., s. 49) Türk hitâbetinin belli başlı örnekleri arasında yer alır.

Kanûnî Sultan Süleyman Osmanlı padişahları arasında hitâbette önde gelen bir simadır. Kaynaklar onun, Rodos kuşatması sırasında çekilen büyük sıkıntılar karşısında geri dönmek isteyen askerin mâneviyatını yükseltmek için yaptığı konuşmayı buna delil gösterirler (Şerafettin Turan, s. 62; bu hitâbenin bir roman kurgusu içinde verilen şekli için bk. Downey, s. 53-55). Bu devirde özellikle Batılı sefâret heyetlerine karşı konuşmaları ile dikkat çeken Vezir Makbul İbrâhim Paşa ile Kaptanıderyâ Barbaros Hayreddin Paşa da hitâbette anılması gereken isimlerdir. Barbaros'un, Seyyid Murâdî'nin kalemiyle günümüze intikal eden deniz seferlerinde harp meclislerinde ve asker önünde yaptığı pek çok konuşma onun hitâbet yeteneği hakkında yeterli fikir vermektedir (Gazavât-ı Hayreddin Paşa, tür.yer.; Preveze Deniz Savaşı öncesindeki nutku için bk. s. 350-352). Aynı şekilde Sokullu Mehmed Paşa da düzgün konuşması ile tanınmış bir devlet adamıdır. Onun bu özelliğini, İnebahtı Deniz Savaşı'nda donanmanın kaybedilmesinin doğuracağı sonuçları öğrenmek üzere kendisini ziyarete gelen Venedik elçisine söylediği sözlerle (Hammer, VI, 274) Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa'ya yaptığı meşhur konuşmasından (Peçuylu İbrâhim, I, 498-499) anlamak mümkündür.

Hitâbetiyle dikkat çeken Osmanlı padişahlarından IV. Murad'ın sarayına giren isyancı yeniçerilerle yaptığı ayak divanlarındaki konuşmalarının bu alanda ayrı bir yeri vardır. Özellikle devlet idaresini tam olarak ele aldıktan sonra Sarayburnu'ndaki Sinan Paşa Köşkü'nde topladığı ayak divanında ileri gelen devlet ricâli önünde yaptığı konuşma bunun en güzel örneğidir (Naîmâ, III, 112 vd.). Daha sonra II. Mahmud'un çıktığı memleket gezilerinde zaman zaman halka karşı konuştuğu veya nutkunun metnini başkâtibine okuttuğu bilinmektedir (Özcan, s. 372, 373, 376). II.

Mahmud’un bu konuşmaları, Osmanlı hitâbetinin günümüzdeki anlamıyla halka yönelik ilk siyasî örnekleri

sayılabilir. Sultan Abdülaziz de Mısır ve Avrupa seyahatlerinde değişik topluluklar huzurunda bazı konuşmalar yapmıştır (İzmir’de yaptığı bir konuşma için bk. Ali Kemâlî, s. 47-48).

3 Kasım 1839 günü Gülhane’de Tanzîmât-ı Hayriyye Fermanı’nı okuyan Mustafa Reşid Paşa bu yeni devrenin en iyi hatibi sayılmaktadır (İA, IX, 704). Büyük bir ikna kabiliyetine sahip olan Keçecizâde Fuad Paşa da dönemin çok iyi konuşan devlet adamlarındandır (a.g.e., IV, 679). Türkçe’nin yanı sıra Fransızca konuşmalarıyla da bir hitâbet gücü sergileyen Fuad Paşa fikirlerini açık söyleyen, yabancı devlet adamları yanında bu özellikleriyle takdir edilen ünlü bir diplomattı (Toros, s. 9). Bu dönemde çok renkli şahsiyetiyle dikkat çeken Ali Suâvi, Şehzadebaşı Camii’ndeki vaazlarıyla dinleyicilerini kolayca tesiri altına alabilen kuvvetli bir hatip olarak tanınmıştır (H. Çelik, s. 65-66). Ali Suâvi aynı zamanda siyasî bir hatipti (Toros, s. 9).

Türk hitâbeti, kendisi de iyi bir hatip olan II. Abdülhamid döneminde daha çok yeni açılan meclisin etkisiyle önemli bir gelişme göstermiştir. 19 Mart 1877 tarihinde Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibi Said Bey (Küçük Said Paşa) tarafından okunan ve daha sonra Nutk-ı Pâdişâhî adıyla yayımlanan (İstanbul, ts.) I. Meşrutiyet Meclisi’nin açılış nutku, Türk parlamento tarihinin ilk yazılı konuşma metni kabul edilebilir. Sultan Abdülhamid ayrıca Yıldız Sarayı’nda zaman zaman düzenlediği toplantılardaki konuşmalarıyla da hitâbet yeteneğini ortaya koymuştur (DİA, I, 217-218). Aynı dönemin valilerinden Giritli Sırrı Paşa, görevine başlarken ve ayrılırken vilâyet halkına hitaben söylediği sözlerle temel atma, bina açma törenlerinde yaptığı konuşmalarla dikkat çekmiştir. Mektebi Harbiyye Nâzırı ve Şipka Kumandanı Süleyman Paşa, 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi’nin yenilgiyle sonuçlanmasından dolayı çıkarıldığı dîvânıharpteki müdafaalarıyla hukukî hitâbetin güzel örneklerini vermiştir. Meclis reisi Ahmed Vefik Paşa, Dârülfünun hatibi olarak tanınan Hasan Fehmi Paşa, Sadrazam İbrâhim Hakkı Paşa (İbnülemin, II, 1792-1793), Adliye Nâzırı Mehmed Necmeddin Bey ve Meşrutiyet devrinin tanınmış hukuk ve siyaset adamlarından Manyasîzâde Refik Bey de bu dönemin hatipleri arasında

zikredilebilir.

II. Meşrutiyet'ten sonra ortaya çıkan serbestlik ortamı içinde meclisin tekrar açılması ve siyasî partilerin kurulması gibi faaliyetler sebebiyle Türk hitâbeti yepyeni bir vadide çeşitlenerek gelişmiştir. Her dalda birçok hatibin yetiştiği bu dönemde yapılan konuşmaların metinleri çoğunlukla elde bulunduğundan ayrıca zengin bir literatür oluşmuştur. Bu hatipler arasında Meclisi Meb'ûsan reisi Ahmed Rızâ, Dersim mebusu ve gazeteci Lutfi Fikri, Maliye Nâzırı Cavid Bey, İzmir mebusu Seyyid Bey, Osmanlıca'yı çok güzel konuşmasıyla tanınan Ermenilerden mebus Zührap Efendi, Türkçe olduğu kadar Fransızca konferanslarında da iyi bir hatip olduğunu gösteren Prens Sabahaddin, Halil Menteşe, meclis dışında özellikle açık hava toplantılarının tanınmış isimlerinden Ömer Nâci, hukuk profesörü Ahmed Salâhaddin, Selim Sırrı (Tarcan), Aka Gündüz, Babanzâde İsmail Hakkı, meydan hatibi olduğu kadar konferansçılığıyla da tanınan Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Yusuf Akçura, Ubeydullah Efendi ve Dârülfünun hatibi Cemil Mahmud önde gelen isimlerdir. II. Meşrutiyet'in ilânının üçüncü günü Selânik'te (Kutay, s. 163), Şubat 1909'da ayaklanan medrese talebesini yatıştırmak için Beyazıt Meydanı'nda, İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti'nin kuruluşu dolayısıyla Ayasofya'da, Otuzbir Mart Vak'ası'nda âsi askerleri teskin için İstanbul'da (Volkan Gazetesi, s. 523, 537-538) ve bu olaya karıştığı gerekçesiyle Dîvân-ı Harb-i Örfî'de, 1911 yılında Şam'da Emeviyye Camii'nde (Mardin, s. 142), 19 Ocak 1923'te mebuslara hitâben Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (Kutay, s. 273 vd.) yaptığı konuşma, savunma ve hutbeleriyle bu alanda Bedîüzzaman Said Nursi'nin ayrı bir yeri vardır. Bu dönemin başarılı hatiplerinden Mithat Cemal ayrıca, bilindiği kadarıyla hitâbet konusundaki ilk Türkçe eser olan Hitâbet ve Münâzara Dersleri ile (İstanbul 1329) Hitâbet Dersleri (İstanbul 1330) adlı kitapları yazmıştır. İlyas Mâcid'in, hitâbeti şiir okuma ile (inşad) birlikte ele alarak aralarındaki münasebeti inceleyen İnşâd ve Hitâbet (İstanbul 1330) adlı çalışması da dikkat çekici bir eserdir.

I. Büyük Millet Meclisi ve Cumhuriyet devri hatipleri arasında başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere Hüseyin Avni Ulaş, Mustafa Necati, Ali Şükrü, Mahmut Esat Bozkurt, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Refik Şevket İnce, Hasan Basri Çantay, Şemsettin Günaltay, M. Fuad Köprülü, Şevket Râşid Hatipoğlu, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, İsmail Habip Sevük,

Ruşen Eşref Ünaydın ve Behçet Kemal Çağlar sayılabilir. Ayrıca bunlara, 1950'den sonraki çok partili hayatta siyasî hatip olarak dikkat çeken Osman Bölükbaşı da eklenmelidir. Türk hitâbetinde, özellikle anma toplantıları tertipleyerek yaptığı konuşmalarla meşhur olmuş önemli bir isim "İhtifalci" lakabıyla tanınan Ziyâ Bey'dir. Her yıl Tevfik Fikret'in mezarı başında anma töreni düzenleyen Florinalı Nâzım ile İstanbul'un işgali sırasında yapılan Pierre Loti ihtifalindeki konuşmasıyla dikkatleri çeken Süleyman Nazif de bu alanda güzel örnekler vermişlerdir. Sayıları çok az olan kadın hatipler arasında İstanbul'un işgali sırasında yapılan Sultanahmet mitinginin tanınmış siması Halide Edip Adıvar, Erzurum milletvekili Nakiye Elgün, şair ve yazar Şükûfe Nihal Başar, öğretmen Sâime Münevver Asker'in (Toros, s. 69-75) adları bilinmektedir.

XIX ve XX. yüzyıllarda dinî hitâbet sahasında meşhur olan şahsiyetler içinde Murad Molla şeyhi Mehmed Efendi, Sultan Ahmed Camii'nde ona vekâleten vâizlik yaparak genç yaşta dikkat çeken Ahmed Cevdet Paşa (Fatma Aliye, s. 27-28), Ayasofya vâizliğiyle tanınan ve vaazları Eşref Edip tarafından Mevâiz adıyla neşredilmiş bulunan (İstanbul 1324-1325) Manastırlı İsmâil Hakkı ile Hocazâde Mustafa Âsım Efendi önde gelmektedir. İstiklâl Harbi sırasında Anadolu'da çeşitli camilerde vaaz veren Mehmed Âkif Ersoy ve onun şiirlerinde Süleymaniye ve Fâtih kürsülerinden konuşturduğu "hatîb-i şehîr" unvanıyla bilinen Abdürreşid İbrahim, Beyazıt Camii'ndeki vaazlarıyla ünlü Urfalı Mahmud Kâmil, daha yakın devirlerde Hacı Cemal Öğüt, Şemseddin Yeşil (İlâveli Mevizelerim ve Hutbelerim, İstanbul 1943), Beyazıt Camii'ndeki vaazları yanında Fâtih Camii'nde okuduğu hutbelerle zamanın üniversite gençliği üzerinde tesir icra eden Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı (Fatih Minberinden Mü'minlere Hutbeler, I-II, İstanbul 1968-1970), ayrıca Muzaffer Ozak ve "halk vâizi" denilen Gönenli Mehmet Efendi zikredilmesi gereken önemli şahsiyetlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Kritovulos, Târîh-i Sultan Mehmed Hân-ı Sânî, İstanbul 1328, s. 25-37; Seyyid Muradî, Gazavât-ı Hayreddin Paşa: Barbaros Hayreddin Paşa'nın

Hatıraları (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İzmir 1995, s. 167-169, 174-175, 184, 350-352; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 271-293; Tâcîzâde Câfer Çelebi, Mahrûsa-i İstanbul Fetihnâmesi, İstanbul 1331, s. 16; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 498-499; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 97, 105, 113; Naîmâ, Târih, III, 112 vd.; Hammer (Atâ Bey), VI, 274; Midhat Cemal, Hitâbet Dersleri, İstanbul 1330, s. 360-370; İlyas Mâcid, İnşâd ve Hitâbet, İstanbul 1330; Fatma Aliye, Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul 1332, s. 27-28; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1984, s. 146; Ali Cânip, Edebiyat,

İstanbul 1926, s. 417-427; Ali Kemâlî, Sultan Aziz'in Mısır ve Avrupa Seyahati, İstanbul 1944, s. 47-48; Samet Ağaoğlu, Kuva-yı Milliye Ruhu, İstanbul 1944, s. 244-249; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 22, 188-189; Taha Toros, Türk Hatipleri, Ankara 1950; İbnülemin, Son Sadrazamlar, II, 1792-1793; Necat Muallimoğlu, Bütün Yönleriyle Hitabet, İstanbul 1957; Muzaffer Gökman, Muratmolla Kütüphanesi, İstanbul 1958, s. 16-17; Hilmi Yücebaş, Rıza Tevfik: Hayatı, Hatıraları, Şiirleri, İstanbul 1968, s. 165-170, 185-195; Osman Turan, Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi, İstanbul 1969, I, 123, 137-139; II, 50-51, 102; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, İstanbul 1969, s. 33-34, 49; Muharrem Ergin, Orhun Âbideleri, İstanbul 1970, s. I, III, 1, 3, 22, 31, 33; Şerafettin Turan, "Rodos'un Zaptından Malta Muhasarasına", Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 61-62; Abdullah Develioğlu, Büyük İnsanlar, İstanbul 1973, s. 476; Orhan Şâik Gökyay, Dedem Korkudun Kitabı, İstanbul 1973, s. XLVI, CXXVII, CXXIX; Fairfax Downey, Kanunî Sultan Süleyman (trc. Enis Behiç Koryürek), İstanbul 1975, s. 53-55; Haldun Taner, Ölür İse Ten Ölür Canlar Ölesi Değil, İstanbul 1979, s. 82-90; Cemal Kutay, Çağımızda Bir Asr-ı Saadet Müslümanı Bediüzzaman Said Nursî, İstanbul 1980, s. 163, 273 vd.; Hasan Kâmil Yılmaz, Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı, İstanbul 1982, s. 52-54; Mehmet Altay Köymen, Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, I, 55-61; II, 213, 548-549; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesîkalar, Ankara 1987, s. 125-126; Fevziye Abdullah Tansel, İstiklâl Harbinde Mücâhid Kadınlarımız, Ankara 1988, s. 21-22, 54; Ahmet Turan Alkan, Sıradışı Bir Jön Türk Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hatıraları, İstanbul 1989, s. 66-74, 128-130; Abdülkadir Özcan "II. Mahmud'un Memleket Gezileri", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 361-378; Şerif Mardin,

Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişme Bediüzzaman Said Nursi Olayı, İstanbul 1993, s. 142; Hüseyin Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, İstanbul 1994, s. 65-66; Muammer Çelik, Hüseyin Avni Ulaş, İstanbul 1996, s. 193-194, 224-232; Mehmed Şeker, “Divân-ı Hikmet’e Göre İnsan ve Sosyal Hayat”, Ahmed-i Yesevî Hayatı-Eserleri-Fikirleri-Tesirleri (haz. Mehmed Şeker - Necdet Yılmaz), İstanbul 1996, s. 132-135; Mustafa Kara, “Yeseviyye’nin Temel Kitabı Cevâhiru’l-ebrâr min emvâci’l-bihâr”, a.e., s. 265; İrfan Gündüz, “Ahmed-i Yesevî’nin Tarîkat ve İrşad Anlayışı”, a.e., s. 294; Volkan Gazetesi (İstanbul 1908-1909; haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1992, s. 523, 537-538; Cenab Şahabeddin, “Parlamentoda Belâgat”, Tanin, sy. 135, İstanbul 15 Kânunuevvel 1908, s. 3-4; Abdullah Uçman, “Mehmet Âkif’in Millî Mücadele Yıllarındaki Mev’izeleri”, MK, sy. 55 (1986), s. 51-56; a.mlf., “Başkım Klübü’nde Bir Konferans”, TT, sy. 139 (1995), s. 5-15; a.mlf., “Ali Suâvî”, DİA, II, 445; Nurullah Yılmaz, “Şiir ve Hitabet Arasındaki İlişki”, Dosya, İstanbul Bahar 1997, s. 111-114; “Hitâbet”, TA, XIX, 301-303; Orhan F. Köprülü, “Fuad Paşa”, İA, IV, 679; Ercümend Kuran, “Reşid Paşa”, a.e., IX, 704; Rekin Ertem, “Hitabet”, TDEA, IV, 247-248; Cevdet Küçük, “Abdülhamid II”, DİA, I, 217-218; Emel Esin, “Ahmed Yesevî Külliyesi”, a.e., II, 162; Abdülaziz Bayındır, “Güzelyazıcı, Abdurrahman Şeref”, a.e., XIV, 351-352.

Mustafa Uzun

HİTAP

(الخطاب)

Allah Teâlâ'nın mükelleflerin fiilleriyle ilgili olan sözleri anlamında fıkıh terimi

(bk. HÜKÜM).

HİTAP

(الخطاب)

Allah’ın insanı muhatap alan sözü anlamında tasavvuf terimi.

Tasavvufta Allah’ın insanlara yönelik sözüne hitâb, hitâb-i ilâhî veya muhâtabe denir. İnsanlar ilk defa ruhlar âleminde iken Allah’ın hitabına mazhar olmuşlar (bk. BEZM-i ELEST), bu sırada Allah insanlara, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” diye hitap etmiş, onlar da, “Evet, sen bizim rabbimizsin” diye cevap vermişlerdir (el-A‘râf 7/172; Tirmizî, “Tefsîr”, 8). Cüneyd-i Bağdâdî, bezm-i elest ve ilâhî hitap görüşlerini bu tür naslar çerçevesinde geliştirmiştir. Ona göre bezm-i elestteki hitabın mânevî hazzı hâlâ semada kendini göstermektedir. Zünnûn el-Mısrî ise semâı ilâhî hitaplarla işaretler şeklinde değerlendirerek semâdan alınan zevki ilâhî kaynağa bağlar (Kuşeyrî, s. 642, 644).

İlk sûfîlerden itibaren velîler ve ârifler Allah’ın hitabını işittiklerini ifade etmişlerdir. Sehl et-Tüsterî, “Otuz senedir Hak ile konuştuğum halde halk kendileriyle konuştuğumu zannediyor” demiştir (Kelâbâzî, s. 205). Sûfîler, bütün âyetleri Allah’ın kendilerine olan hitapları şeklinde anlamışlardır. Ca‘fer es-Sâdık Kur’an’ı dikkatle ve üzerinde iyice yoğunlaşarak okuduğunu ve bu sayede onu Allah’tan dinliyormuş gibi bir şuur haline ulaştığını söyler (Gazzâlî, I, 372).

Tasavvufta insanın gönlüne gelen hitaplara “havâtır” denilmiştir. Bu hitaplar ilâhî, melekî, nefsî ve şeytânî olabilir (bk. HAVÂTIR). Muhyiddin İbnü’l-Arabî bunların hepsinin ilâhî hitaplar olduğunu, amâ*da sûretler halinde belirdiğini, kısa bir müddet sonra geride anlamlar bırakarak sesler gibi yok olduklarını söyler. Ona göre ehlullah, ilâhî hitaplara dayanarak basîret üzere halkı Hakk’a davet eder; başka bir ifadeyle bu davetler ilâhî tarifle yani “ol” (kün) hitabıyla gerçekleşir (el-Fütûḥât, II, 565, 566). İbnü’l-Arabî, Hakk’ın mülk âleminde âriflere hitabına “muhâdese”, misal âlemindeki doğrudan hitabına “fehvâniye” adını verir ve Hz. Mûsâ’nın ağaçtan işittiği nidâyı (el-Kasas 28/30) birinciye örnek olarak gösterir. Sır

âleminde âriflere vâki olan hitaba ise “müsâmere” denir. İbnü’l-Arabî’ye göre aslında her mazhardan zuhur eden ses genel anlamda ilâhî bir hitaptır (el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 401-403).

İbn Kayyim el-Cevziyye Allah’ın kullarına on türlü yol gösterdiğini, bunlardan birinin de işitilir nitelikteki hitapları olduğunu söyler. Ona göre Hakk’ın hitabını ancak peygamberler işitir; fakat nâdiren velîlerin de melek aracılığıyla gelen hitabı işittikleri olur. İmrân b. Husayn’ın kendisinin böyle bir hitaba mazhar olduğuna dair rivayetini zikreden İbn Kayyim, insanın bazan bir hitap olmadığı halde varmış kuruntusuna düşebileceğine de dikkat çekmiştir (Medâricü’s-sâlikîn, I, 54-57).

Nifferî (ö. 354/965), Hakk’ın kendisine vâki olan hitaplarını el-Mevâḳıf ve Muḫâṭabât adını verdiği iki risâlede toplamıştır. Abdülkādir-i Geylânî’ye nisbet edilen Gavs̱iyye risâlesi de (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2855) hitaplardan meydana gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫṭb” md.; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 400-405; Nifferî, Kitâbü’l-Mevâḳıf, Kahire, ts.; a.mlf., Kitâbü’l-Muḫâṭabât, Kahire, ts.; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 205; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 242, 642, 644; Herevî, Menâzil (Revân), s. 140; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 372; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 548, 665; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 565, 566; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 54-57.

Süleyman Uludağ

HITTI, Philip Khuri

(1886-1978)

Arap tarihi, kültürü, dil ve edebiyatı uzmanı.

24 Haziran 1886'da Beyrut yakınlarındaki Şimlân (Şimian) köyünde doğdu; Mârûnî Kilisesi'ne mensup bir hıristiyan Arap'tır. İlk öğrenimini Şimlân'da tamamlamasının ardından ortaokulu ve liseyi Sûkulgarb'da bulunan Amerikan mektebinde okudu (1903). Bu mektepte üç yıl öğretmenlik yaptıktan sonra 1906'da Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne kaydoldu. Buradan mezun olunca (1908) aynı üniversitede tarih dersleri verdi. 1913 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek Columbia Üniversitesi'nde (New York) Richard Gottheil'in yanında Belâzürî'nin

Fütûḥu'l-büldân adlı eserinin ilk yarısını İngilizce'ye çevirerek doktor unvanını aldı (1916) ve 1920'ye kadar bu üniversitede Department of Oriental Languages'de öğretim görevlisi olarak bulundu. Aynı yıl Amerika Birleşik Devletleri'nde vatandaşlığa kabul edildi ve Beyrut'a dönüp okuduğu üniversitede tarih dersleri verdi (1920-1925). 1926'da Princeton Üniversitesi'ne (New Jersey) geçti. 1936'da profesör oldu. 1941'de Department of Oriental Languages and Literatures'de başkan vekilliğine ve 1944'te başkanlığına getirildi. 1954 yılında emekliye ayrıldı. 24 Aralık 1978 tarihinde Princeton'da uzun süren bir hastalıktan sonra öldü.

1947'den itibaren Ortadoğu araştırmaları konusunda başlatılan bir akademik çalışmalar dizisinin çeşitli Amerikan üniversitelerinde yer almasını ve yetiştirdiği öğrencilerin bu öğretim zincirine önemli katkılarda bulunmasını sağlayan Hitti, Amerika'da Arap tarihi ve İslâm kültürü alanlarında başta gelen otoritelerden biri sayılmıştır. Emekliliğinden sonra Harvard (Cambridge) ve Princeton üniversiteleriyle bazı Güney Amerika üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak İslâm tarihi dersleri vermiş, American Oriental Society, American Historical Association gibi akademik kurumların ve ayrıca Linguistic Society of America'nın üyeliğinde bulunmuştur.

Hitti, Arap kültürü ve tarihinin Amerikan üniversiteleri tarafından önemle ele alınmasında büyük rol oynamış, Amerika Birleşik Devletleri içinde ve dışında kültürel, sosyal ve hatta bazı siyasî teşekküllerde kuruculuk, idarecilik ve üyelik yapmıştır. Bunlar arasında Syrian Educational Society'nin kuruculuğu ve başkanlığı, Donations for Education in the Near East'in sekreterliği, American Oriental Society'nin müdürlüğü, Ford Foundation'ın danışmanlığı, American Friends of the Middle East, American Historical Association, American Oriental Society, el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî bi-Dımaşk, Bombay Islamic Research Association gibi kuruluşların üyelikleri ve Bombay Indo-Arap Culture Association'ın şeref üyeliği bulunmaktadır (Hitti'nin bağlantılı olduğu organizasyonların tam listesi için bk. The World of Islam, s. 4-5). Katıldığı ve görev aldığı siyasî teşekküller arasında da Cultural Commission of the East and West Council of the Syrian and Lebanese American Federation of the Eastern States üyeliğiyle American Middle East Relief ve Committee on Near Eastern Studies of the American Council of Learned Societies'in başkanlıkları sayılabilir. Bunlardan başka II. Dünya Savaşı sırasında ordunun özel Arapça ve Türkçe kurslarını idare etmiş, savaşın sonlarına doğru Birleşmiş Milletler'in kuruluş çalışmaları kapsamında toplanan San Francisco Konferansı'nda bazı Arap devletlerinin danışmanlığını yapmıştır.

Bütün bu faaliyetleri, özellikle de İngilizce ve Arapça olarak kaleme aldığı çok sayıdaki eseri vasıtasıyla bir yandan Amerikan-Arap dostluğunun gelişmesi, bir yandan da Amerikan kültür politikalarının Arap dünyasında önem kazanıp benimsenmesi hususunda oynadığı rol sebebiyle Hitti'ye bazı şeref pâyeleri tevcih edilmiştir. Hitti adının 1940 yılında New York'taki Milletlerarası Sergi Salonu duvarlarına, demokrasiye büyük hizmet vermiş on iki ünlü kişiyle birlikte hakkedilmiş olması ve Princeton Üniversitesi'nin Near Eastern Studies bölümünde okuyan Arap öğrencilere verilmek üzere 1945'ten itibaren bir Hitti bursu ihdas edilmesi bunlar arasında yer alır. Kendisine Lübnan hükümeti tarafından Şeref ve Urz madalyaları, Suriye ve Mısır hükümetleri tarafından liyakat nişanları, Princeton ve Beyrut Amerikan üniversiteleri tarafından fahrî doktorluk unvanları verilmiştir. Ayrıca meslektaşları ve talebeleri onun adına bir armağan kitap yayımlamışlardır (The World of Islam. Studies in Honour of Philip K. Hitti [ed. J. Kritzeck - R. B. Winder], London 1959).

Hitti özellikle Arap tarihi, kültürü, dil ve edebiyatı ile İslâm dini üzerinde ilmî araştırma mahsulü eserler ortaya koymuş seçkin bir şarkiyatçıdır. Lübnan'daki gençlik yıllarının II. Abdülhamid'in iktidarda bulunduğu zamana rastlaması ve Osmanlı Devleti'nde İttihat ve Terakkî Fırkası'nın icra gücünü ele geçirdiği yıl (1908) Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden mezun olması, onun o dönemde Ortadoğu aydınlarını etkisi altına almaya başlayan Arap milliyetçiliği fikrinin tesirinde kalmasına yol açmış, Amerika'da doktora yapması da etkilendiği bu fikri, ilmîlik ve aklîlik temelleri üzerine oturtabilmesine imkân sağlamıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nde Sâmî diller ve edebiyatları ile Arap tarihi, kültürü ve arkeolojisi üzerinde oluşmuş bilgi birikimini kolaylıkla devralarak özümsemiş ve yayımladığı eserlerde bu dillerde mevcut ana kaynaklara başvurabildiğini göstermiştir.

Bugünün müslüman Arap ilim çevrelerinde Hitti birbirinden farklı görüşlerle anılmaktadır. Bunların bazılarında ilme olan hizmetleri dolayısıyla sitayişkâr cümleler kullanılırken (Abdülcelîl et-Temîmî, sy. 45-46, s. 155 vd.) bazılarında kendisi kötü niyetli bir şarkiyatçı, tarihî gerçekleri değiştirip olayları saptıran bir araştırmacı yahut İslâm düşmanlığı ile dolu bir hıristiyan Arap olarak tanıtılmaktadır (M. Abdülfettâh Aliyyân, s. 35-36). Aleyhinde bulunanlar arasında en ağır eleştirileri yapanlardan Mustafa es-Sibâî onun hakkında şunları yazmaktadır: "Philip Hitti ... en katı İslâm düşmanlarındandır. Amerika'da Arap meselelerini savunuyormuş gibi görünürse de kendisi, Amerikan Dışişleri Bakanlığı'nın Ortadoğu işlerindeki gayri resmî danışmanıdır. Sürekli olarak İslâm'ın insanlık kültürünü kurmadaki rolünü küçültmeye çalışır ve müslümanlara herhangi bir üstünlüğün verilmesinden hoşlanmaz. Meselâ 1948'de yayımlanan The Encyclopaedia Americana'nın "Arap Edebiyatı" maddesinde şunları yazmıştır: 'Yeni edebî hayatın belirtileri ancak XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmaya başladı. Bu yeni hareketin önderlerinin çoğu, Amerikan misyonerlerinin faaliyetleri sayesinde öğrenim gören ve onlardan ilham alan Lübnanlı hıristiyan Araplar'dır'. Hitti'nin İslâm'ın ve müslümanların üstünlüğünü küçümseme girişimleri sadece modern asra özgü değildir, İslâm tarihinin bütün dönemlerine de yansır" (el-İstişrâḳ ve'l-müsteşriḳūn, s. 33-34).

Eserleri. Hitti’nin Arapça ve İngilizce yirmi bir kitabı yayımlanmış, bunlar kısmen veya tamamen Japonca dahil on sekiz dile tercüme edilmiştir. Bunlardan başka 500’e yakın makale ve inceleme yazısı ile The Encyclopaedia of Islam, Encyclopaedia Britannica, The Encyclopaedia Americana ve diğer bazı

ansiklopedilerde yayımlanmış çeşitli maddeleri bulunmaktadır; ayrıca Webster’s Dictionary’nin de hazırlayıcıları arasında yer alıyordu.

Hitti’nin en önemli kitabı, on iki dile çevrilen ve bütün dünyada pek çok baskısı yapılmış olan History of the Arabs’tır. İlk defa 1937’de yayımlanan ve günümüze kadar sadece İngilizce’de otuza yakın baskısı yapılan eser Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi adıyla Türkçe’ye de çevrilmiştir (trc. Salih Tuğ, I-IV, İstanbul 1980-1981; 2. bs., İstanbul 1995). History of the Arabs, Türkiye dahil dünyanın birçok üniversitesinde siyasî ve kültürel İslâm tarihi alanında faydalanılan önemli eserlerden biridir. The Cambridge History of Islam (1970), Ira Lapidus’un A History of Islamic Societies (1988) ve Albert Hourani’nin A History of the Arab Peoples (1991) adlı eserlerinin yayımlanmasıyla önemi nisbeten azalan bu kitap, adı geçen eserlerin neşrine kadar yaklaşık yarım asırlık dönemde dikkate değer bir etkiye sahip olmuştur. İngilizce’de Arap tarihini bir bütün olarak ele alan ilk eserlerden olması ayrıca önemini artırmaktadır.

Hitti’nin diğer başlıca yayınları da şunlardır: The Origins of the Islamic State (New York 1916: Belâzürî’nin Fütûḥu’l-büldân’ının kısmî İngilizce tercümesidir); The Semitic Languages Spoken in Syria and Lebanon (1922); The Syrians in America (New York 1924); Syria and the Syrians (New York 1926); An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoris of Usama Ibn Munqidh (New York 1929); The Origins of the Druze People and Religion (New York 1928); History of the Arabs (London 1937); The Arabs: A Short History (Princeton 1943, 1944; London 1948, 1950; Chicago 1956); History of Syria, Including Lebanon and Palestine (London 1951); Lebanon in History (London 1957); Syria: A Short History (London 1959); The Near East in History (1961); Islam and the West (1962); Short History of Lebanon (1965); Short History of the Near East (New Jersey 1966); A Short History of Syria (1967); Makers of Arab History (1968); Islam: A Way of Life (1970); Capital Cities of Arab

Islam (1973; eserlerinin bir listesi için bk. The World of Islam, s. 10-37).

Hitti bazı eserlerini Arapça kaleme aldığı gibi yukarıda anılan eserlerinden bir kısmı da Arapça'ya tercüme edilmiştir (a.g.e., s. 10-14). Ayrıca Abdürrezzâk b. Rızkullah er-Resʻanî'nin Muẖtaṣaru Kitâbi'l-Farḳ beyne'l-fıraḳ (Kahire 1924), Süyûtî'nin Naẓmü'l-ʿiḳyân fî aʿyâni'l-aʿyân (New York 1927), Üsâme b. Munkız'ın Kitâbü'l-İʿtibâr'ını (Princeton 1930) neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

The World of Islam. Studies in Honour of Philip K. Hitti (ed. J. Kritzeck - R. B. Winder), London 1959, s. 1-37; Mustafa es-Sibâî, el-İstişrâḳ ve'l-müsteşriḳūn, Beyrut 1399/1979, s. 33-34; Ebü'l-Kāsım Şihâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran, ts., s. 208; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 148-151; M. Abdülfettâh Uleyyân, Eḍvâʾ ʿale'l-istişrâḳ, Küveyt 1400/1980, s. 35-36; Şevkī Ebû Halîl, Mevżûʿiyye Fîlîb Hittî fî kitâbihî Târîẖi'l-ʿArabi'l-muṭavvel, Dımaşk 1985; Ferhat J. Ziadeh, "Philip Khuri Hitti", MESA Bulletin, XIII/1 (1979), s. 1-2; Abdülcelîl et-Temîmî, "Veşîḳatân min veşâʾiḳi'l-müʾerriẖ Fîlîb Hittî eş-Şaẖṣiyye", Mecelletü't-târîẖiyyeti'l-Maġribiyye, sy. 45-46, Tunus 1987, s. 155-160; Fred M. Donner, "Philip K. Hitti", Al-Usur al-Wusta, VIII/2, Chicago 1996, s. 48-52.

Salih Tuğ

HİTTÎN SAVAŞI

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Haçlılar'ı bozguna uğrattığı ünlü meydan savaşı (583/1187).

491-492 (1098-1099) yıllarında Doğu Akdeniz kıyılarında Haçlı devletlerinin kurulmasından sonra buradaki müslümanların en büyük hedefi bölgeyi onlara karşı korumak ve işgal ettikleri toprakları kurtarmak olmuştur. Selâhaddîn-i Eyyûbî, selefi Nûreddin Zengî'nin ölümünden sonra bir taraftan Haçlılar'la mücadele ederken bir taraftan da onun tesis etmiş olduğu birliği yeniden sağlamak için çalıştı. 574'te (1179) önce Merciuyûn Savaşı'nı kazanıp arkasından Beytülahzân Kalesi'ni geri alarak Haçlılar'a karşı bir üstünlük elde etti. Bundan sonra Haçlılar müdafaaya çekilirken Selâhaddin devamlı taarruz durumuna geçti. Bu taarruzlar esnasında onun bir meydan savaşına girmek istemesine rağmen karşı taraf bunu hiçbir zaman göze alamamıştır. Selâhaddin, 579 (1183)'da Halep'i ele geçirmek ve 582 (1186) yılında Musul'u hâkimiyet altına almak suretiyle ülkede birliği temin etti ve böylece kendini tamamen Haçlılar'la mücadeleye verdi. Bu arada Kudüs Haçlı Krallığı tahtına Guy de Lusignan geçmiş ve kendisine bağlı olan Kerek-Şevbek Prinkepsi Renaud de Chatillon ile birlikte Selâhaddin'le bir antlaşma yaparak ticaret kervanlarına saldırmayacaklarına dair söz vermişti. Fakat Renaud de Chatillon, Selâhaddin'in Musul'dan Dımaşk'a döndüğü sıralarda Mısır'dan Suriye'ye giden bir kervana saldırdı ve bütün ticaret mallarını Kerek Kalesi'ne götürdü. Selâhaddin bunu öğrenince hem Renaud'dan hem Kral Guy'den kervanın iadesini istedi. Guy, Renaud'ya karşı teşebbüse geçtiyse de sonuç alamadı (İbnü'l-Esîr, XI, 527-528; Bündârî, vr. 230a). Bunun üzerine Selâhaddin, Kerek-Şevbek Prinkepsliği üzerine sefer açmaya karar verdi ve çeşitli bölgelerdeki emîrlerine mektuplar yazarak askerlerini cihada çağırdı.

1 Muharrem 583'te (13 Mart 1187) hassa askerleriyle Dımaşk'ın güneyindeki Re'sülmâ ordugâhına çıkan Selâhaddin, burada birkaç gün kaldıktan sonra büyük oğlu el-Melikü'l-Efdal'i gelecek askerleri beklemesi için bırakıp kendisi hassa birliğiyle güneydeki Busrâ şehrine doğru ilerledi ve Renaud de Chatillon'un hacıların yolunu kesmesini önlemek için safer

ayı başına (nisan ortaları) kadar Kasrıselâme'de konakladı. Daha sonra hassa birliğiyle Kerek üzerine yürüyerek Renaud de Chatillon'un topraklarını yağmaladı; Şevbek'e bağlı Karyeteyn denilen yerde Mısır ordusunun kuvvetlerine katılması üzerine geri dönüp Kerek topraklarını tahribe devam etti.

Bu arada Musul, Diyarbekir, el-Cezîre ve Halep kuvvetleri de Re'sülmâ'da bulunan el-Melikü'l-Efdal'in yanında toplanmıştı. Efdal babasının emri gecikince el-Cezîre, Diyarbekir, Musul askerlerinden seçtiği bir birliğin başına Harran ve Urfa hâkimi Muzafferüddin Kökböri'yi, Halep askerlerinden seçtiği bir birliğin başına Bedreddin Duldurum el-Yârûkī'yi, Dımaşk askerlerinden seçtiği bir birliğin başına da Sârimüddin Kaymaz'ı kumandan tayin ederek bu kuvveti 20 Safer 583'te (1 Mayıs 1187) Saffûriye ve Akkâ istikametinde bir keşif seferine gönderdi. Gece harekete geçen Kökböri ve arkadaşları, her ne kadar sabahleyin Saffûriye'ye hücuma kalktıklarında karşılarında Raimond tarafından haberdar edilen Dâviyye ve İsbitâriyye (Templier ve Hospitalier) şövalyelerinden meydana gelmiş seçkin bir düşman gücü buldularsa da yapılan savaşta galip geldiler. Bu savaşta İsbitâriyye'nin reisi Roger des Moulin ile pek çok şövalye öldürüldü; Dâviyye'nin reisi Gérard de Ridefort ise kaçmayı başardı.

Selâhaddin bu zaferden haberdar olunca Kerek'ten dönerek Taberiye gölünün kuzeydoğusundaki Aşterâ mevkiinde karargâh kurdu; el-Melikü'l-Efdal de askerleriyle birlikte babasının yanına geldi. Bir ay kadar sonra, Ermeni ve Antakya Prinkepsliği sınırlarında tedbir almak için Halep'e gitmiş olan sultanın yeğeni Takıyyüddin Ömer de onlara katıldı. Yeterince askerin toplanması üzerine 15 Rebîülâhir'de (24 Haziran) orduyu teftişe çıkan Selâhaddin her emîri tek tek görevlendirdi; her birlikten özel hücum müfrezeleri çıkardı ve bütün birliklere yanındakilerle iş birliği yapmaları direktifini verdi. Bu arada askerlere teçhizatın yanı sıra bol miktarda bahşiş dağıttırdı ve zafer kazanıldığında çok daha fazlasını vereceğini vaad etti (İmâdüddin el-İsfahânî, s. 64, 70-71; Bündârî, vr. 231a). İktâlı ve maaşlı askerlerin sayısı 12.000 süvariydi. Yayalar ise Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin ifadesine göre çoktu (Mirʾâtü'z-zamân, XIV, vr. 150b). Selâhaddin, merkezî kuvvetlerin kumandasını kendi üzerine alıp sağ kanadı Takıyyüddin'e, sol kanadı Kökböri'ye verdi. 17 Rebîülâhir'de (26 Haziran) Aşterâ'dan Hısfîn'e gelen ordu, ertesi sabah oradan yola çıkıp Ukhuvâne denilen yerde

konakladı. Burada harp divanı toplandı ve alınan savaş kararı değerlendirildi; ayrıca sultan, kardeşi I. el-Melikü'l-Âdil'e de bir mektup yazarak Mısır'da kalan askerlerin başında Haçlı hâkimiyetindeki topraklara girmesini emretti.

Haçlılar da Kudüs Kralı Guy de Lusignan ile Trablus Kontu III. Raimond'un arasındaki anlaşmazlığı halletmişler, Dârun'dan Antakya'ya kadar olan yerlerden toplayabildikleri en büyük orduyla Saffûriye'de karargâh kurmuşlardı. Eyyûbî ordusunda bulunan tarihçi İmâdüddin el-İsfahânî bunların sayısının 50.000 civarında olduğunu söyler (el-Fetḥu'l-ḳussî, s. 74); diğer kaynaklar da buna yakın bir rakam verir. Şüphesiz bunlarda mübalağa vardır. Haçlı kaynaklarına göre ise mevcutları 4000, 9000 veya 20.000 kadardı (Runciman, II, 412-413). Haçlı ordusunun 2000 şövalye, 20.000 yaya ve o çevreden toplanan hafif süvari birliklerinden meydana geldiği söylenebilir. Her iki tarafta da ganimetten pay almak isteyen gönüllülerin sayısı epeyce kabarıktı.

Ukhuvâne'den hareket eden Eyyûbî ordusu, 23 Rebîülâhir 583'te (2 Temmuz 1187) Taberiye gölünün 8 km. batısındaki Lûbye ovasında yer alan Kefer-Sebt mevkiinde mevzilendi. Düşmanla temasa geçen öncü birlikleri onları harekete geçirmek için ok atmaya başladılarsa da Haçlılar yerlerinden kıpırdamadılar. Selâhaddin durumu görünce muharip birliklere mevzilerinden ayrılmamaları emrini vererek kendi hassa askerlerini yanına alıp Taberiye üzerine yürüdü ve akşam saatlerinde şehri ele geçirip iç kaleyi kuşattı. Bunun üzerine şehrin hâkimi Kontes Ehive Haçlı ordusuna haber gönderip imdat istedi. Haçlılar harp divanını toplayarak durumu görüştüler ve yardım etmeye karar verdiler.

24 Rebîülâhir (3 Temmuz) Cuma sabahı Haçlı ordusu öncülerin başında Raimond, ortada Kral Guy, arkada Renaud de Chatillon, Dâviyye ve İsbitâriyye şövalyeleriyle Balian d'Ibelin olduğu halde Saffûriye'den Taberiye'ye doğru hareket etti. Durumu haber alan Selâhaddin, kuşatmaya yetecek kadar askeri Taberiye'de bıraktıktan sonra diğerlerini alıp ordusunun başına döndü. Sultan önceden tedbirli davranarak suların bulunduğu yerleri tutmuştu. Buna rağmen Haçlılar küçük bir suyu ele geçirdiler, sonra da oradan kalkarak yollarına devam ettiler. Selâhaddin'in askerleri Haçlılar'ın bıraktığı suyu tuttukları gibi başka bir su başına

ulaşmalarına da imkân vermediler. Okçular üzerlerine devamlı şekilde ok yağdırarak ilerlemelerine engel oluyorlardı; arada şiddetli çarpışmalar da meydana geliyordu. Öğleden sonra Haçlılar, Taberiye ile Saffûriye'nin arasında yer alan Lûbye ovasındaki Hittîn (Hattîn) köyünün üst tarafında uzanan düzlüğe varmışlardı. Haçlılar yorgunluktan ve susuzluktan bitkin durumdaydılar; her taraftan sarıldıkları için geri dönemiyorlardı. Düzlükte gecelemeye, ertesi gün Selâhaddin'in ordusunu yararak Taberiye'ye ulaşmaya karar verdiler. Her iki ordu geceyi savaş hazırlıkları yaparak geçirdi. Zaferden emin olan sultan askerler arasında dolaşarak onlara moral verdi.

25 Rebîülâhir (4 Temmuz) Cumartesi sabahı Haçlı ordusu yeniden yürüyüşe geçti; ancak müslümanların ok yağmuru altında büyük zayiat veriyor ve çok ağır ilerleyebiliyordu. Göğüs göğüse çarpışma aşamasına gelindiğinde Haçlılar'ın ağır zırhlı, uzun mızraklı süvarilerinden çekinen askerlerin hamle yapamadıklarını gören Selâhaddin saflar arasında dolaşıp onları teşvik etmeye başladı. Bu sırada sultanın memlüklerinden Mengüpars'ın tek başına ileri atılıp şehid düşmesi üzerine asker coştu ve hücuma geçerek düşmanın piyade saflarını yardı. Kökböri'nin gönüllülerinden birinin karşı tarafın bulunduğu yerdeki kuru otları tutuşturmasıyla da Haçlılar duman ve ateş içinde kaldılar. Piyadelerinin çoğu kılıçtan geçirildi. Bu sırada Raimond, Balian d'Ibelin ve Renaud de Sidon gibi kumandanlar savaşın kaybedildiğini görünce bir hücumla müslüman saflarını yarıp canlarını kurtardılar. Kral Guy ise çevresindeki 150 kadar şövalye ile birlikte Hittîn tepelerinden birine çekilerek burada tutunmak istedi. Kralın çadırı tepeye kuruldu; şövalyeler onu korumak için son güçlerini de harcadılar; ancak bir başarı sağlayamadılar ve Kral Guy ile Renaud de Chatillon başta olmak üzere bütün ileri gelenler esir alındı; bu arada Hz. Îsâ'nın üzerinde çarmıha gerildiğine inanılan haç da ele geçirildi. Tarihçiler bu savaşta binlerce haçlı askerinin öldürüldüğünü, birçoğunun da esir alındığını, Haçlılar'ın sahil bölgesine geldikleri tarihten o güne kadar müslümanların Hittîn zaferi gibi bir zafer kazanmadığını kaydederler.

Savaş bitince otağ kuruldu; Kral Guy ve Renaud de Chatillon ile diğer ileri gelen esirler huzura getirildiler. Selâhaddin onlara iyi davrandı; ancak bu sırada antlaşmalara riayet etmeyip bu savaşa sebebiyet verdiğini söylediği Renaud'nun ters bir cevap vermesi üzerine onu bizzat öldürdü; Dâviyye ve

İsbitâriyye şövalyelerinin de öldürülmesini emretti. Öteki esirler Dımaşk Kalesi'ne götürüldü. Abbâsî halifesine ve diğer İslâm hükümdarlarına gönderilen beşâretnâmelerden günümüze ulaşan bilgilere göre düşman askerlerinden ölenlerle esir alınanların sayısı 23.000 ile 60.000 arasındadır. Ancak ordunun bütün mevcudu göz önüne alındığında bu rakamların mübalağalı olduğu anlaşılır.

Selâhaddîn-i Eyyûbî, Hittîn Savaşı'nın hâtırası olarak Guy de Lusignan'ın esir edildiği tepeye kubbeli küçük bir bina yaptırmış ve adını "Kubbetü'n-nasr" koymuştur. Bu savaş sonucunda Kerek ve Şevbek kaleleri teslim olmuş, Kudüs şehriyle Kudüs Haçlı Krallığı'nın Sûr şehri dışındaki bütün toprakları ve Antakya Prinkepsliği ile Trablus Kontluğu'na ait toprakların büyük bir bölümü ele geçirilmiştir. Her ne kadar Üçüncü Haçlı Seferi ve Selâhaddin'den sonra ortaya çıkan saltanat mücadeleleri yüzünden bu toprakların bir kısmı tekrar hıristiyanların eline geçmişse de Haçlılar bir daha eski güçlerine kavuşamamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu'l-ḳussî fî fetḥi'l-ḳudsî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962, s. 58-87, 190-197; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 526-537; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2249/2, vr. 229b, 230a-233a; Kādî el-Fâzıl, et-Teressül, Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 127, vr. 29a-32a; a.e., Paris, Bibliothèque nationale, AY, nr. 6024, vr. 90a-93a; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, Haydarâbâd 1952, VIII, 393-395; a.e., TSMK, III. Ahmed, nr. 2907, XIV, vr. 150b; Ebû Şâme, er-Ravżateyn, Kahire 1288, II, 82-89; İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin Şeyyâl), Kahire 1964, s. 66-68; Melikü'l-Mansûr, Miżmârü'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1968, s. 93-96; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 440-443; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb (nşr. Cemâleddin Şeyyâl), Kahire 1953-60, II, 247, 253; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 320-323; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, VI, 496-504; VIII, 281-289; Makrîzî, es-Sülûk, I, 83-86; Aynî, ʿİḳdü'l-cümân, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr.

2390, XIII, vr. 17a-21a; R. Grousset, Histoire des croisades, Paris 1936-43, II, 776-802; A. S. Ehrenkreutz, Saladin, New York 1972, s. 198-202; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 72-76; a.mlf., Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 110-112, 119-121; a.mlf., "Hittîn'de Salâhaddîn'in Ordusu", TTK Belleten, LIV/209 (1990), s. 427-434; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 374-386, 409-413; Bessâm el-Aselî, el-Eyyâmü'l-ḥâsime fi'l-ḥurûbi'ṣ-ṣalîbiyye, Beyrut 1407/1987, s. 65-112; Mahmûd İbrâhim, Ḥiṭṭîn beyne aḫbâri müʾerriḥîhâ ve şiʿri muʿâṣırîhâ, Amman 1407/1987; Işın Demirkent, "Hittin Zaferi ve Kudüs'ün Müslümanlarca Fethinin Batı'daki Akisleri", TTK Belleten, LII/205 (1988), s. 1547-1555; P. J. Cole, "Christian Perceptions of the Battle of Hattin (583/1187)", Al-Masaq, VI (1993), s. 9-39; Cûzîf Nesîm Yûsuf, "Maʿreketü Ḥiṭṭîn: Ḫalfiyyâtühâ ve delâlâtühâ", ʿÂlemü'l-fikr, XX/1, Küveyt 1989, s. 235-252; Fr. Buhl, "Hattîn", İA, V/1, s. 375; a.mlf. - [Cl. Cahen], "Ḥiṭṭīn", EI² (Fr.), II, 528.

Ramazan Şeşen

HÎVE HANLIĞI

1512-1920 yılları arasında Hârizm'de hüküm süren bir müslüman Türk devleti.

Hârizm bölgesinde kurulduğu için Hârizm Hanlığı olarak da bilinen devletin adı, özellikle XVIII. yüzyılda Rus ve Batı Avrupa kaynaklarında Hîve Hanlığı şeklinde geçer. Hânedanın kurucuları, idareleri altındaki Özbek kabileleriyle 1511'de Hârizm'i ele geçiren Yâdigâr Han'ın oğullarından İlbars ve Balbars hanlardır. Bunların soyu, Cuci'nin beşinci oğlu olup Özbek hanlarının atası kabul edilen Şiban Han nesline mensup Arabşah b. Pûlâd'a kadar indiğinden hânedana Arapşahlar (Arapşâhî) veya Yâdigârîler de (Yâdigâroğulları) denmiştir. Aile, aynı dönemlerde Semerkant-Amuderya bölgesinde bulunan Şeybânîler'in (Özbekler) ayrı bir kolu olarak zikredilir.

Özbek ve Türkmenler'den teşkil ettiği kuvvetlerle Hârizm'e hâkim olan ve bağımsız bir hanlık kuran İlbars'tan (ö. 1538) sonra ülkede iç karışıklıklar çıktı. Bu dönemlerde asıl Özbek Devleti ile hanlığın münasebetleri iyi değildi. Arapşahlar, sık sık Safevîler'le Özbekler'e karşı iş birliği dahi yapmışlardı. Nitekim hanlık Özbek Hanı Ubeydullah tarafından 1538'de istilâ edildi. Her ne kadar hanlık bir yıl sonra Ubeydullah Han'ın hâkimiyetinden kurtulmuşsa da karışıklıklar bir süre daha devam etti. XVI. yüzyıl boyunca Arapşahlar Ürgenç'te oturdular. 1557-1558'de bir ara Hîve hanlığın merkezi oldu; fakat Arap Muhammed Han döneminde yeniden merkez oluncaya kadar burası küçük bir yerleşme yeri olarak kaldı. Özellikle Amuderya'nın mecrasını değiştirerek Hazar denizi yerine Aral gölüne dökülmeye başlaması yüzünden meydana gelen kuraklık ülkenin iktisadî hayatını altüst ettiği gibi zamanla Ürgenç'in terkedilmesine ve tarihi hakkında çok az bilgi bulunan, kuruluşu arkeolojik kalıntılara göre VI-VIII. asırlara kadar inen, Arap coğrafyacılarının eserlerinde X. yüzyılda adına rastlanan Hîve'nin hanlık merkezi haline gelişine de zemin hazırladı. Hîve daha önce de 1221 yılından itibaren Moğol, 1388'den itibaren de Timur imparatorluklarına başkentlik yapmıştı. Bütün bu karışıklıklar Özbekler ile Safevîler'in işine yaradı. Özbek Hükümdarı II. Abdullah Han 1593'te

Hârizm ülkesine girdi. Teslim olan şehzadelerin çoğunu ortadan kaldırdı. Halktan ağır vergiler topladı. 1598'de II. Abdullah Han'ın ölümüyle Özbek işgali sona erdi. Abdullah Han'ın seferi esnasında kaçıp İran Hükümdarı Şah Abbas'a sığınan Hacı Muhammed (Hacim) Han (1598-1603) ülkesine dönerek duruma hâkim oldu.

Hacı Muhammed Han'ın yerine geçen oğlu Arap Muhammed Han dönemi (1603-1623) hanlığın yeniden diriliş devri olmuştur. Bu dönemde merkezin Hîve'ye taşınması hanlığın Hîve Hanlığı olarak tanınmasına zemin hazırladı. Fakat Arap Muhammed Han'ın vefatından sonra oğulları (Ebülgazi Bahadır, İsfendiyar, Habeş, İlbars, Şerîf Muhammed, Hârizm Şah ve Avgan) arasında başlayan taht kavgaları kısa zamanda ülkeyi yeniden karışıklığa sürükledi. Bu karışıklık, Türkmenler'in desteğini kazanan İsfendiyar'ın duruma hâkim olması ile son buldu. İsfendiyar Han'ın en büyük rakibi olan Ebülgazi Bahadır ise önce Özbek ileri gelenlerinin re'yi ile Ürgenç'te han ilân edildi (1642). Daha sonra Buhara'da hüküm süren Canoğulları'nın ele geçirmiş oldukları Hîve'den çekilmeleriyle başşehire döndü ve bütün Hârizm'i hâkimiyeti altına alarak Hîve hanı oldu (1645). İlk işi de İsfendiyar Han'a destek vermiş olan Türkmenler'i cezalandırmak oldu.

1663 yılına kadar hüküm süren Ebülgazi Bahadır Han, Hîve Hanlığı'nı Orta Asya'nın en kuvvetli devletlerinden biri haline getirdi. Kendisinden sonra yerine geçen oğlu Enûşe Han da (1663-1687) 1681-1685 yıllarında Buhara Şeybânîleri'ne (Canoğulları) karşı üç sefer düzenledi, Semerkant ve çevresini ele geçirmeye muvaffak oldu. Fakat Enûşe Han'ın bu saldırgan politikası Buhara Özbekleri'nce büyük bir tepkiyle karşılandı ve Hîveliler işgal ettikleri toprakları terketmek mecburiyetinde kaldılar. Bununla da yetinmeyen Buharalılar 1687'de Hîve'ye girdiler. Buhara Hükümdarı Subhan Kulı Han, Hârizm'in başına Şah Niyaz Işık Ağa'yı getirerek ülkeyi tamamıyla kendi idaresine sokmak istedi. Fakat Hârizm'e vali tayin edilen Şah Niyaz müstakil hareket etti, hatta kendini desteklemesi için Rus Çarı I. Petro'dan yardım istedi. Petro, Hârizm'i himayesine aldığına dair 1700 yazında Şah Niyaz'a bir mektup gönderdiyse de bundan bir sonuç çıkmadı. Bir müddet sonra Arap Muhammed (1702-1717) hem Şah Niyaz'ı ortadan kaldırdı hem de Hârizm'deki Buhara hâkimiyetine son verdi. Halefi Şîr Gazi Han ise (1715-1728) Petro'nun Hîve'yi işgal amacıyla gönderdiği 750

kişilik bir kuvveti imha etti. Hîve tarihçilerinden Muhammed Mûnis Mîrâb ile Babacan b. Hudayberdi Mangıt bu hadiseyi ülke tarihinde görülmeyen bir kahramanlık olarak kaydetmişlerdir.

Şîr Gazi Han'ın 1728'de öldürülmesi üzerine ülkede tekrar karışıklıklar baş gösterdi. Fakat bir müddet sonra İlbars Han'ın (1728-1740) başa geçmesiyle durum yeniden düzeldi. Bilhassa Türkmenler'i de kendi safına çekmeyi başaran İlbars Han, Nâdir Şah'ın 1739'da Hindistan seferine çıkmasından faydalanarak Horasan'ı yağmalayıp pek çok İranlı'yı esir aldı; ancak bu olay Hîve ile İran'ın arasının açılmasına sebep oldu. Nitekim ertesi yıl İran'a dönen Nâdir Şah kanlı bir muharebeden sonra Hîve'yi işgal etti ve İlbars Han ile ileri gelen beylerini idam ettirdi. Nâdir Şah, 1747'de öldürülmesine kadar Hîve'yi kendi tayin ettiği valilerle idare etmeye çalıştı. Hîve ile İran arasında bu

mücadeleler devam ederken Ruslar'ın teşvikiyle Küçük Orda Kazak Hanı Ebü'l-Hayr 1740 sonlarında Hîve'yi işgal etmiş, ancak Nâdir Şah'tan korktuğu için bir müddet sonra çekilmek mecburiyetinde kalmıştı.

Nâdir Şah'ın öldürülmesinden sonra eski Kazak liderlerinden Gāib (1747-1757) kendisinin hanlığını ve Hîve'nin istiklâlini ilân etti. Gāib Han hükümdarlığı zamanında ülkede birliği yeniden kurmaya ve bozulmuş olan devlet düzenini tesis etmeye çalıştı. Fakat kardeşi Abdullah'ın hazırladığı bir isyan sonucu tahtını kaybetti ve ancak Kazaklar'a sığınarak hayatını kurtarabildi. Böylece Hîve tarihinde yeni bir karışıklık dönemi başladı. Bir yıl sonra Abdullah Han'ı deviren Şîr Gazi Han'ın yeğeni Timur Gazi Han (1758-1763) Hîve tahtına geçti. Hîve'deki bu olaylar hanlığın tebaasını oluşturan Özbek, Türkmen ve Karakalpak boyları arasında rekabetin doğmasına sebep oldu. Dolayısıyla boy beyleri ülkenin her meselesinde hanlardan sonra söz sahibi kişiler durumuna geldiler. Nitekim boy beylerinden Muhammed Emin İnak, 1763'te Timur Gazi Han'ı öldürerek yerine Gāib Han'ın küçük oğlu Ebülgazi'yi getirdi. Fakat Ebülgazi bir kukladan ibaretti ve bütün yetkiler Muhammed Emin'de bulunuyordu. 1767'de ülkede çıkan veba Hîve'yi etkiledi, burada yalnızca kırk kadar fakir aile kaldı. 1770'e doğru Yomut Türkmenleri şehre saldırıp tahrip ettiler. Bütün bu felâketler, Muhammed Emin'in Sartlar'ı idarî kademelere getirmesine ve onların âdetlerinin benimsenmesine bağlandı.

Ardından Muhammed Emin'in oğlu İvaz (Avaz) Beg idareyi ele geçirdi. Kabileci bir zihniyetle hareket eden İvaz Han (1790-1804), Hîve halkını meydana getiren diğer kabilelerin ve boyların huzursuz olmasına sebep oldu; onun tarafgir idaresine tahammül edemeyen Yomut Türkmenleri ayaklandı. Bu olay, Özbek boyları ile Türkmen boyları arasında daha önce mevcut olan rekabetin düşmanlık haline gelmesine yol açtı. Bu da Hîve Hanlığı'nın dış düşmanlarına ve özellikle Ruslar'ın işine yaradı. Gerçekten Hîve'deki bu iç rekabetten en çok istifade eden güneye doğru hızla yayılmakta olan Ruslar oldu.

İvaz Han'ın 1804'te ölümü üzerine yerine büyük oğlu İltüzer, tahtta bulunan Ebülgazi'yi uzaklaştırarak hanlığını ilân etti (Kasım 1804). İltüzer Han, kısa süren saltanatı devrinde boylar arasındaki ihtilâfları gidermediği gibi boy beylerini devletin idaresinden uzak tutarak onları küstürdü. Bazı Sart ailelerinin ileri gelenlerini etrafına topladı ve ülkede tam bir diktatörlük kurdu. Ancak İltüzer'in kardeşi ve halefi Muhammed Rahim Han (1806-1825) başa geçer geçmez boy beylerinin gönlünü alarak ülkedeki huzursuzluğa son verdi. Muhammed Rahim'in halk üzerinde bıraktığı iyi intiba kısa zamanda komşu ülkeler üzerinde de tesirini gösterdi. Nitekim Merv bölgesi Türkmenler'i 1822'de tâbi oldukları Buhara'dan ayrılarak Hîve hâkimiyetini kabul ettiklerini bildirdiler. Ancak bu durum, esasen bozuk olan Hîve-Buhara münasebetlerinin daha da kötüleşmesine sebep oldu. İki müslüman ülke arasında başlayan mücadele tarafların oldukça yıpranmasına yol açtı.

Muhammed Rahim Han'dan sonra yerine geçen oğlu Allahkulı Han'ın (1825-1842) saltanat dönemi Hîve Hanlığı'nın en iyi devirlerinden birini teşkil etti. Allahkulı Han'ın gösterdiği başarı bilhassa İran ve Buhara'da kıskançlık doğurdu. Ruslar da bundan faydalandılar ve 1830'ların başından itibaren İranlılar'ı Merv ve Herat istikametinde genişlemeye, Buhara Emirliği'ni de silâhlandırıp harbe teşvik ettiler. Sonunda Ruslar'ın Buhara emîrine savaş malzemesi götüren bir müfrezesinin Hîve topraklarından zorla geçmeye kalkması, Hîve kuvvetlerinin de bunları yakalayıp esir alması Rusya ile Hîve'nin arasını açtı ve Ruslar'ın Hîve Hanlığı'na karşı ilk ciddi seferlerini yapmalarına sebep oldu. Esas maksatları, Türkistan'a inmekte en büyük engel olarak gördükleri Hîve Hanlığı'nı kontrol altına

almak olan Ruslar, General Perovsky kumandasında 13.000 kişilik bir kuvveti Hîve'ye gönderdiler (14 Kasım 1839). Fakat 5 Aralık 1839'da Mangışlak'ın Üstyurt bölgesindeki Beş-Tumak vahasında yapılan savaşı kaybettiler ve Orenburg'a çekildiler. Perovsky'nin amacı, Orenburg'da gerekli takviyeyi aldıktan sonra 1840 baharında yeniden Hîve üzerine yürümekti. Fakat bu sırada İngiltere'nin yaptığı müdahale savaş durumuna son verdi. Ruslar'ın Hîve ve Türkistan'ı almaları halinde Hindistan'daki hâkimiyetlerinin tehlikeye gireceğini düşünen İngilizler, Allahkulı Han'ı Rus esirlerini serbest bırakması için ikna ettiler. Bunun üzerine Ruslar kuvvetlerini geri çektiler.

Allahkulı Han'ın 1842'de ölümünden sonra yerine oğlu Rahim Kulı Han (1842-1846) Hîve tahtına çıktı. Rahim Kulı'nın saltanatı ile birlikte ülkenin uzak bölgelerinde isyanlar başladı. Bu isyanlar içinde Rahim Kulı'yı en çok uğraştıranlar, Murgab yöresindeki Cemşîdîler ile Merv bölgesindeki Sarık Türkmenleri'nin ayaklanması oldu. Zorlu bir mücadeleden sonra Cemşîdîler itaat altına alınabildiyse de

Rahim Kulı'nın kardeşi Muhammed Emin kumandasında Türkmenler'e karşı sevkedilen Hîve kuvvetleri mağlûp oldu. Bu başarısızlık ülke içinde ve dışında Rahim Kulı Han'ın prestijini sarstı.

Rahim Kulı'nın yerine Hîve hanı olan kardeşi Muhammed Emin (1846-1855) kuvvetli bir orduyla tekrar Sarık Türkmenleri üzerine yürüdü; Cemşîdîler'in de yardımı ile Türkmenler'i ağır bir yenilgiye uğrattı. Fakat daha sonra onlara karşı uyguladığı sert politika, aşağı Murgab yöresinde Teke Türkmenleri ile onların güneyinde Serahs bölgesinde yaşayan Salur Türkmenleri üzerinde olumsuz etki yaptı. Daha önceki yıllarda Hîve Hanlığı'nın İran ile yaptığı mücadelelerde Hîve cephesinde çarpışmalarına rağmen zaman zaman Hîve kuvvetlerinin saldırısına uğrayıp mallarının talan edilmesini unutmamış olan Teke Türkmenleri Muhammed Emin'e isyan ettiler. Bu isyana karşı hazırlıklı olan Muhammed Emin Han, Teke Türkmenleri üzerine âni bir baskın yaparak onlara ağır zayiat verdirdi. Ancak Muhammed Emin'in bu seferleri Türkmenler'i kendi aralarında birleşmeye sevketti. Teke Türkmenleri önderliğindeki birleşik Türkmen kuvvetleri Hîve ordusunu 1855 baharında ağır bir yenilgiye uğrattı. Savaştan sonra Muhammed Emin Han öldürüldü. Onun yerine geçen

Abdullah Han (Mart-Eylül 1855) yeni bir ordu ile Türkmenler üzerine yürüdüyse de yapılan savaşta yenilerek öldürüldü ve Hîve Hanlığı Türkmenler üzerindeki hâkimiyetini kaybetti.

Hîve hanlarının Türkmenler'le uğraşmasından faydalanan Ruslar Güney Kazakistan topraklarını işgal ederek Aral gölünün kuzey sahiline kadar indiler. Hîve ve Hokand hanlıklarının itirazlarına rağmen Aral'ın kuzey sahillerinde ve Siriderya'nın aynı göle döküldüğü kısımda kaleler inşa ettiler. Bu arada Albay İgnatiyev ile şarkiyatçı Hanikov başkanlığında bir heyeti Orta Asya'ya gönderen Ruslar buradaki ülkelerin askerî ve iktisadî yapısı hakkında bilgi edindiler. İgnatiyev ile Hanikov Rus hükümetine önce Hokand'ın, ardından Buhara ile Hîve'nin işgalini tavsiye ettiler. Öte yandan Orta Asya Türk devletleri, Osmanlı Devleti'nin birlik ve beraberlik tavsiyesine rağmen birbirleriyle sürekli mücadele içinde bulunuyorlardı. Buhara ile Hîve'nin Merv bölgesi hâkimiyeti yüzünden yaptıkları mücadelenin ardından bu defa Buhara ile Hokand arasında mücadele başladı.

Hîve tahtına geçen Kutluk Murad Han (Eylül 1855-Şubat 1856) ülkenin birliğini sağlamak için çalıştıysa da Yomut Türkmenleri'nin isyanını bastırmaya muvaffak olamadı. Bir müddet sonra vefat eden Kutluk Murad'ın yerine Hîve tahtına Muhammed Rahim Han'ın oğlu Said Muhammed Han (1856-1864) geçti. Said Muhammed Han ilk yıllarında devamlı olarak Yomut Türkmenleri ile uğraşmak zorunda kaldı. İgnatiyev başkanlığındaki Rus heyeti 1858'de Hîve'yi ziyaret ettiği zaman Yomut isyanı kısmen bastırılmıştı. Fakat Said Muhammed Han'ın tarafgir idaresi ve bu arada Özbekler'e karşı gösterdiği düşmanlık Türkmenler'in 1860'ta yeniden isyan etmelerine sebep oldu. Hîve'deki bu iç karışıklıklar devleti hem çok meşgul etti hem de zayıflattı; Ruslar'ın Hokand'ın kuzeybatı topraklarını istilâsının dahi farkına varılmadı. Macar seyyahı ve şarkiyatçısı Arminius Vámbéry, 1863'te Hîve'yi ziyaret ettiği zaman isyanların bastırılmış ve memleketin sükûnete kavuşmuş olduğunu görmüştü. Said Muhammed'in 1864'te vefatından sonra yerine oğlu Said Muhammed Rahim Bahadır Han geçti (1864-1910). Öte yandan 1856-1864 yılları arasında Kuzey ve Kuzeybatı Hokand'ı işgal etmiş olan Ruslar, istilâlarına hızla devam ederek 1866'ya kadar Hokand'ın geri kalan kısmını ve 1868'e kadar Buhara topraklarının dörtte üçünü ele geçirmişlerdi.

Ruslar, Orta Asya istilâsında kendilerine en büyük rakip olarak Hîve Hanlığı'nı görüyorlardı. Ayrıca Hîve'ye doğusundan ve batısından ulaşmak için uzunca bir çölü aşmak gerekiyordu. Ülke kuzeyden oldukça güçlü mevzilerle çevrilmişti. Nitekim bundan önceki istilâ teşebbüsleri bu yüzden başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Fakat Hokand ve Buhara'nın işgalinden sonra Ruslar Hîve'yi de almak için harekete geçtiler. Ruslar'ın bu hazırlıklarını öğrenen Said Muhammed Rahim Han barış yapmayı teklif ettiyse de onlardan cevap alamadı. Bunun üzerine büyük bir endişeye kapılarak İstanbul'a ve İngilizler'in Hindistan valiliğine elçiler gönderip ülkesinin Rus istilâsından korunması için yardım istediyse de Buhara ve Hokand hanlıklarına olduğu gibi kendisine de yalnızca nasihat edildi ve iyi komşuluk tavsiyesinde bulunuldu. Bu sırada Türkistan genel valisi General Kaufmann kumandasındaki Ruslar Hîve üzerine yürüdüler (Mart 1873). Üstün topçu ateşi sayesinde Hîve kuvvetlerini yenerek Hîve'yi kuşattılar ve Hîveliler'in kayıtsız şartsız teslim olmasını istediler; Türkmenler'in Hîve'yi savunmaya karar vermeleri üzerine de şehri şiddetli bir topçu ateşinden sonra ele geçirdiler (29 Mayıs 1873). Ardından Türkmenler üzerine yeni bir sefer düzenleyerek aman dilemelerine rağmen binlerce Türkmen'i öldürdüler. Böylece bir Rus vasali haline gelen Hîve Hanlığı varlığını bir müddet daha sürdürdü. 1918 baharında hanlık

Yomut Türkmenleri reisi Cüneyd Han'ın eline geçti. Ancak 1920 Ocağında ona karşı olan Özbek ve Türkmenler'in yardımıyla Ruslar tarafından uzaklaştırıldı. 2 Şubat 1920'de son Kongirat Hanı Seyyid Abdullah'ın tahttan çekilmesi üzerine 26 Nisan 1920'de Hârizm Halk Cumhuriyeti ilân edildi. Ardından da 1924'te bu cumhuriyete son verilip topraklar Hârizm, Özbekistan, Türkmenistan, Kara Kalpakistan arasında paylaşıldı (bk. HÂRİZM).

Hîve hükümdarlarının çoğu âlim ve sanatkârları himaye eden kişilerdi. Bunların içinde Şîr Gazi Han, İlbars Han, Timur Gazi Han ve Muhammed Rahim Han en meşhurlarıdır. Bu hükümdarlar aynı zamanda bizzat şiir ve edebiyatla da uğraşmışlardı. Öte yandan Hîve'de yetişmiş olan tarihçiler yalnız memleketlerinin değil bütün Türkistan ülkelerinin tarihi hakkında geniş mâlumat vermişlerdir. Hîve'de yetişen en meşhur tarihçiler Şecere-i Terâkime müellifi Ebülgazi Bahadır Han, Firdevsi İkbâl müellifi Şîr

Muhammed Mûnis Mîrâb, Tevârîh-i Hârizmşâhiyye müellifi Babacan b. Hudayberdi Mangıt ve Allahkulı, Rahim Kulı, Muhammed Emin, Said Muhammed ve Said Muhammed Rahim hanlar devrinin tarihini yazan Âgehî Muhammed Rızâ'dır. Hîve'de hattatlık, minyatür ve dokuma sanatlarında da büyük ilerlemeler olmuştur. Türk-İslâm mimarisinin en güzel örnekleri arasında sayılan camiler, medreseler ve kervansaraylar bütün Hîve şehirlerinde yer almıştır.

Hîve'nin iktisadî hayatı umumiyetle tarıma, hayvancılığa ve bunların ürünlerinin işlenmesinden ileri gelen iş kollarına dayanıyordu. Öte yandan Hîve daima canlı bir ticaret hayatına sahip olmuştur. Çin'den ve Hint'ten gelen ticaret kervanları Türkistan'ın diğer merkezlerine olduğu gibi Hîve'ye de uğrar, mallarını Hîve halıları ve Hîve'ye İran'dan ve Rusya'dan gelen diğer mallarla değiştirip ülkelerine dönerlerdi. Bazan da bu ülkelerin kervanları Hîve hükümetine vergi ödeyerek Hîve üzerinden Çin'e, Hint'e, İran'a ve Rusya'ya giderlerdi. İç karışıklıklar ve komşu ülkelerle vuku bulan savaşlar esnasında bu ticaret durma noktasına kadar gelmiştir.

1863'te Hîve'yi gören Vámbéry buranın kale ve asıl şehir olmak üzere iki kısma ayrıldığını, kale içinde beş ve dışında on mahallenin bulunduğunu, 150 dükkân, bir kervansarayın yer aldığı çarşısında birçok sanat kolunun faaliyet gösterdiğini, özellikle pamuklu sanayiinin gelişmiş olduğunu belirtir; şehirde belli başlı camilerin adlarını da verir. Bunların en büyüğü Hazreti Pehlivan Camii idi. Şehirdeki en eski mimari eser Said Alâeddin Türbesi'dir (XIV. yüzyıl). Bunlardan başka Cuma Mescidi, Han Mescidi, Şaleker Mescidi, Atamurad Kuşbeği ve Karayüz mescidleriyle beş medrese (Medemin / Mehmed Emin, Allahkulı Han, Kutluğ Murad İnak, Arab Han, Şîr Gazi) ve Üç Evliya Türbesi diğer önemli eserlerdir. Sovyet ihtilâline kadar Orta Asya müslümanlarının önemli dinî merkezlerinden biri olan Hîve'de doksan dört cami ve altmış üç medrese bulunmaktaydı. 1924'ten sonra medreselerin tamamı ve camilerin büyük bir kısmı kapatıldı. Şehir Sovyet idaresi döneminde fazla gelişemedi; buna rağmen pamuklu sanayi merkezi olarak önemini korudu. Burada tuğlacılık, sütçülük ve halı dokumacılığı endüstrisi gelişmiştir. Bugünkü Hîve Özbekistan Cumhuriyeti'nde giderek önem kazanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

C. C. Alikhanov, The Russians in Central Asia, London 1865, tür.yer.; Ali Suavi, Hive Hanlığı ve Türkistan'da Rus Yayılması (İstanbul 1290; haz. M. Abdülhaluk Çay), İstanbul 1977; A. Vámbéry, History of Bokhara, London 1873, tür.yer.; a.mlf., Travels in Central Asia, Washington-London 1970, s. 329-361; J. A. Mac Gahan, Campaigning on the Oxus and the Fall of Khiva. Correspondent of the New York Herald, New York 1874; N. I. Grodekov, Xivinskii Poxod 1873 goda, Petersburg 1888; S. Lecker, Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva (1865-1924), Cambridge 1968; Baymirza Hayıt, Türkistan: Rusya ile Çin Arasında, İstanbul 1975, tür.yer.; P. Glazebrook, Journey to Khiva, London 1982; Mehmet Saray, Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler: 1775-1875, İstanbul 1984, bk. İndeks; N. V. Khanykov, "Les documents sur le khanat de Khiva", Bulletin de la Société de Géographie, 6e série: V (1873), s. 282-294; A. Sheehy, "The End of the Khanate of Khiva", Central Asian Review, XV/1, London 1967, s. 5-20; Barbara Kellner-Heinkele, "Glimpses at the Cultural Life of 19th Century Khiva", RO, XLIX/2 (1994), s. 119-127; "Xiva", Özbek Sovet Entsiklopediyası, Taşkent 1976, XII, 304-305; "Xiva Xanlığı", a.e., XII, 306-308; W. Barthold, "Khiwa", EI² (İng.), V, 23-24; Y. Bregel, "Khiva, Khanate of", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, II, 298-300.

Mehmet Saray

HİYÂZE

(الحيازة)

Bir mala el koyma, onu tasarrufu altına alma mânasında fıkıh terimi

(bk. İHRÂZ; ZİLYED).

HİYEL

(الحيل)

Şekil bakımından hukuka uygun bir işlemi vasıta kılarak yasaklanmış bir sonucu elde etmek amacıyla yapılan muamele anlamında fıkıh terimi.

Arapça'da "değişmek, maksada ulaşıncaya kadar fikir değiştirmek" mânasında masdar ve "çare, kurnazlık, iyi düşünce, işlerde tasarruf kudreti" anlamında isim olarak kullanılan hîle kelimesinin çoğuludur. Hile Kur'ân-ı Kerîm'de "çare", "çıkış yolu" mânasında bir yerde (en-Nisâ 4/98), aynı anlamda mahrec de yine bir yerde (et-Talâk 65/2) geçmektedir. Ebû Süleyman el-Cûzcânî gibi bazı âlimler hile yerine özellikle mahrec (çoğulu mehâric) kelimesinin kullanılması gerektiğini söylemişlerdir (Ebü'l-Leys es-Semerkandî, vr. 367b). Bugüne ulaşan en eski hiyel kitabına da el-Meḫâric fi'l-ḥiyel adı verilmiştir. Arapça'da hile karşılığında kullanılan hud'a, hadîa, mekr, keyd, tedlîs, tağrîr, gaşş (gışş) gibi kelimeler daha çok "insanlarla olan münasebetlerde karşı tarafı aldatma, zarara sokma" mânasını ifade etmektedir (bk. HİLE).

Tanımı ve Mahiyeti. İslâm hukukunun başlangıçta meseleci (kazuistik) bir metotla tedvin edilmiş olmasının sonucu olarak literatürde hilenin tanımından ve hileyle ilgili genel kurallardan ziyade hilenin mahiyeti, hangi şer'î meselelere ne ölçüde uygulanabileceği veya mevcut / muhtemel uygulamaların dinî hükmü gibi konular üzerinde durulur. Hatta ilk dönemlerde hileye sözlük anlamından fazla bağımsız olmayan geniş bir anlam yüklendiğini, bunun için de kişiyi amacına ulaştıran her türlü vasıtanın hile kavramı içinde telakki edildiğini söylemek mümkündür. Bunun sonucunda câiz olan ve câiz olmayan hile ayırımı ortaya çıkmıştır. Buna göre dört tasarruf türü hiyel kapsamı içinde mütalaa edilmiştir. 1. Nikâh, alışveriş ve ruhsatlar gibi meşrû vasıtaları kullanarak meşrû sonuçlara ulaşmak. 2. Namaz kılmamak için içki içip namaz vaktinde sarhoş bulunmak gibi gayri meşrû vasıtalarla gayri meşrû sonuçlara ulaşmak. 3. Başkasının bıçağını çalmak veya gasbetmek suretiyle kendi hayvanını kesmek gibi gayri meşrû vasıtalarla meşrû sonuçlara ulaşmak. 4.

Bey‘u’l-îne, hülle gibi meşrû vasıtaları kullanarak gayri meşrû sonuçlara ulaşmak. Burada ifade edilen muameleler hukukî açıdan

değerlendirildiğinde ilk üçünün hükmünün açık olduğu görülür. Birinci durumda câiz, ikinci durumda câiz olmayan, üçüncü durumda ise ilk aşamada câiz olmayan, ikinci aşamasında câiz olan bir davranış söz konusudur. Ancak ileri dönemlerde “hîle-i şer‘iyye” tabirinin dar anlamına tekabül edecek olan dördüncü muamelenin hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çünkü ortada görünüş ve şekil bakımından hukuka uygun bir işlem mevcuttur. Ancak bununla hukukun yasakladığı bir sonuca ulaşma amacı söz konusudur. Eğer görünüşe itibar edilecekse bu tasarruf hukuka uygun ve geçerlidir, maksat esas alınacaksa hukuka aykırıdır. Buna göre meşrû bir muamele görüntüsü altında dinin veya hukuk düzeninin emredici bir hükmünü bertaraf ederek dinen-hukuken yasaklanmış bir sonuca ulaşmak amacıyla hareket eden kişinin bu şekilde vardığı sonuçtan hukukî olarak istifade edip edemeyeceği meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu tartışma neticesinde hileye, modern hukuktaki kanuna karşı hile tabirine denk düşen daha dar bir anlam yüklenmiş ve hile terim olarak, “şekil bakımından hukuka uygun bir işlem vasıta kılınarak yasaklanmış bir neticeyi elde etme kastıyla yapılan muamele” şeklinde ifade edilebilen bir anlam kazanmıştır. Ancak İslâm hukukunda modern hukuktan farklı olarak hilenin hukukî müeyyidesinin yanı sıra dinî ve ahlâkî sonuçları da tartışılır.

Kanuna karşı hilenin üç unsuru söz konusudur. a) Yapılan muamelenin şekil bakımından kusursuz ve hukuka uygun olması. b) Kanun koyucunun vazettiği normun ruhuna ve maksadına aykırı bir sonuç doğurması. c) Hile kastı. Meselâ borç verdiği kişiden faiz almak isteyen bir kimsenin herhangi bir malını ona 100 milyona veresiye satıp aynı malı 75 milyona peşin satın alması gibi. Burada şekil yönünden hukuka uygun iki alışveriş işlemi arkasına gizlenmiş, alışverişin meşruiyetinin amacına aykırı bir sonuç (faiz alma) elde edilmiş ve bu muamele o maksadı gerçekleştirmek üzere yapılmıştır. Kanuna karşı hilenin en önemli unsuru hile kastıdır. Bu tür muamelelerde böyle bir kasıt yoksa hile gerçekleşmez. Meselâ Hz. Âişe’nin âzatlı câriyesi Berîre kendisine sadaka olarak verilen etin bir miktarını Âişe’ye hediye olarak vermiş, Hz. Peygamber bu etten yiyeceği zaman -sadaka ve zekât almasının haram, hediye almasının helâl olduğu hususu dikkate alınarak-etin mahiyeti kendisine hatırlatılmış, Resûlullah da, “Bu et

Berîre’ye sadaka, bize hediyedir” demiştir (Müsned, VI, 180; Buhârî, “Zekât”, 62; Müslim, “Zekât”, 170-172). Yine Hz. Peygamber, Ümmü Atıyye Nesîbe bint Hâris el-Ensâriyye’ye zekât olarak gönderdiği koyunun etinden bir miktarı kendisine hediye edildiğinde onu yemiştir (Buhârî, “Hibe”, 7). Rifâa el-Kurazî hanımını boşadığında kadın tekrar Rifâa’ya dönebilmek için Abdurrahman b. Zebîr ile nikâhlanınca Resûlullah onun maksadına işaretle fiilen evlilik hayatı yaşamadıkça kocasına dönemeyeceğini ifade etmiştir (Buhârî, “Şehâdât”, 3, “Ṭalâḳ”, 4; Müslim, “Ṭalâḳ”, 1-2, 4). İlk iki olayda kasıt bulunmadığı için hile gerçekleşmemiş, son olayda ise hile kastı bulunduğu için evliliğe izin verilmemiştir.

Mezheplerin Görüşleri. Hiyel konusunda fıkıh mezheplerinin tavırlarının kesin ve genel çizgilerle ifade edilmesi bir hayli zordur. Çünkü hiyelin terim olarak dar anlamı yanında, kişiyi meşrû olup olmadığına bakılmaksızın amacına ulaştıran her vasıtanın ve hukukî tasarrufun geniş anlamda hiyel kapsamında değerlendirilmesi bir kavram kargaşası ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple fakihlerin ve fıkıh mezheplerinin hile kavramına yükledikleri anlam, ayrıca hangi tasarrufları hile olarak değerlendirdikleri hususu belirlenmeden birbirleri hakkındaki isnat ve ithamların anlaşılması mümkün değildir. Hanefî mezhebine ait muteber kitaplarda, Ebû Hanîfe’nin insanlara hile öğreten müftünün hacr altına alınacağı şeklindeki görüşü açıklanırken zekâtı düşürmek için malı hibe etmeyi, nikâh bağını koparmak için dinden çıkmayı tavsiye eden müftü örnek verilmekte, hilenin dinin ifsadı olduğu ve bütün topluma zarar verdiği ifade edilmektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf, zekâtı iptal etmek amacıyla hileye başvurmanın bir mümin için helâl olmadığını vurgularken (Kitâbü’l-Ḫarâc, s. 80) İmam Muhammed’in de genel anlamda, “Hakkı iptale götüren hilelerle Allah’ın hükümlerinden kaçmak müminlerin ahlâkından değildir” dediği (İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu’l-bârî, XII, 329; Aynî, XXIV, 109; Kastallânî, X, 103) ve özel olarak da zekâtı düşürmek üzere başvurulan hileye ve yine faiz için hile sayılabilecek bey‘u’l-îneye (mal sahibinin veresiye sattığı bir malı aynı kişiden peşin parayla daha ucuza alması) açıkça karşı olduğu bilinmektedir (İbn Âbidîn, IV, 244, 279). Irak fıkhının tâbiîn dönemindeki üstadı İbrâhim en-Nehaî de zekâtı düşürmek için hileye başvurmanın câiz olmadığını söylemiştir (Kal‘acî, I, 535-536). Buna göre Hanefî mezhebi imamlarının meşrû vasıtaları kullanarak gayri meşrû neticelere ulaşma kastıyla yapılan muamelelere cevaz vermedikleri ortaya çıkmaktadır. Gerek hiyelle ilgili

olarak müstakil eser yazan gerekse eserlerinde hiyele yer veren Hanefî âlimleri alışveriş, nikâh, talâk, ruhsatlar gibi meşrû yollarla meşrû neticelere ve helâle ulaştıran, günaha düşmekten kurtaran hilelerin câiz olduğunu, bir hakkı veya şer‘î bir hükmü iptal eden hilelerin ise câiz olmadığını belirtmişlerdir. Bu durumda kişiyi hukukun izin verdiği vasıtalarla hukuken meşrû neticelere götüren muameleler hile kabul edilirken hiyel mecazi ve sözlük mânası bakımından ele alınmış, gayri meşrû sonuçlara götüren muameleler ise terim ve dar anlamdaki hile kapsamında düşünülerek cevaz verilmemiştir. Böylece hile konusunda ikili bir ayırım ortaya çıkmıştır. Hanefîler'in ikinci durumdaki hilenin câiz olmadığı hükmüne Ebû Yûsuf bir tek istisna getirmiştir. O da şüf‘a hakkı sabit olmadan önce hile ile onu düşürmeye verdiği cevazdır. Ebû Yûsuf'un, mal sahibini malını istemediği kimseye satmaya zorlanmaması gerekçesiyle ileri sürdüğü bu görüşe İmam Muhammed karşı çıkmıştır.

İlk Hanefî imamlarının çağdaşı olan âlimlerin sözlerinde veya diğer mezheplerin literatüründe Hanefîler'in dar anlamda hileyi de câiz gördükleri şeklinde bazı genelleme ve iddialar mevcutsa da bunlar doğru değildir. Nitekim Câhiliye döneminde bastonuyla hacıların yiyeceklerini çalan hırsızın yakalanmasından sonra, "Ben çalmadım, bastonum çaldı" şeklindeki ifadesinin nakledilmesinin ardından Hammâd b. Seleme'nin, "Bugün yaşasaydı Hanefî mezhebinden olurdu" sözü (Câhiz, III, 18) gerçeği yansıtmadığı gibi şarkiyatçı Tritton'un bu örnekten hareketle dinî fikirlerin her zaman ciddiye alınmadığını ileri sürmesi de (İslâm Kelâmı, s. 58) isabetsizdir. Ayrıca Mâlikî âlimi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ile Şâfiî mezhebinden Bedreddin ez-Zerkeşî'nin Ebû Hanîfe'nin şer‘î esaslara aykırı hileleri câiz gördüğü (bk. Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 1100; el-Menẟûr fi'l-Ḳavâʿid, II, 95), yine İbnü'l-Arabî, Kurtubî ve Şâtıbî ile Hanbelîler'den Muvaffakuddin İbn Kudâme ve Şâfiîler'den Nevevî'nin zekâtı düşürmek için başvurulan hilelerin Ebû Hanîfe ve diğer Hanefîler'ce meşrû sayıldığı (bk. Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 1100; el-Câmiʿ, IX, 236; el-Muvâfaḳāt, IV, 202; el-Muġnî, II, 534; el-Mecmûʿ, V, 468) ve Gazzâlî'nin,

Ebû Yûsuf'un zekât vermemek için yılın dolmasına az bir zaman kala malını karısına hibe ettiği ve Ebû Hanîfe'nin bu tutumu onayladığı (İḥyâʾ, I, 18) yolundaki iddiaları asılsız görünmektedir. Hanefîler'e bu tür tenkitlerin yöneltilmiş olmasında onların hiyelden ne kastettiklerinin tam olarak

anlaşılamaması, Ebû Hanîfe'nin hayatının anlatıldığı kitaplarda (menâkıb) onun ince anlayış ve keskin kavrayışına işaret için bulduğu bazı meşrû çözümlerin zikredilmesi ve bununla her türlü hileyi câiz gördüğünün zannedilmesinin yanı sıra daha sonraki dönemlerde bazı âlimlerin hileye cevaz vermeleri ve bizzat uygulamaları gibi sebepler rol oynamıştır. Nitekim Hanefî mezhebi imamlarının karşı olmasına rağmen Cemâl el-Malatî bey'u'l-îne yoluyla birçok kazanç elde etmiştir (Sehâvî, X, 336; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, IV, 348;).

İmam Şâfiî'nin, şeklen hukuka uygun olan muamelelerle meşrû olmayan sonuçlara ulaşılmak istense bile kişinin maksat ve niyetine göre hükmü ancak Allah'ın vereceği, insanların zâhire göre hüküm vermekle mükellef oldukları, hukukî işlem ve ilişkilerde istikrar ve hukuk güvenliğini sağlamak için objektif ve şeklî kuralları uygulamak gerektiği şeklinde özetlenebilecek bakış açısı, onu dar anlamdaki hileli muameleleri hukukî açıdan geçerli kabul etme sonucuna götürmüştür. Buna göre muamelelerde hukukî ve dinî açıdan ayırım yapılmakta ve bazı muameleler dinî yönden câiz olmasa da hukukî yönden geçerlilik kazanmaktadır. İslâm hukukundaki diyânî hüküm-kazâî hüküm (diyâneten-kazâen) ayırımı da büyük ölçüde bunu yansıtır. Şâfiî mezhebine mensup sonraki âlimler hiyeli hüküm bakımından tasnif etmişlerdir. Kazvînî hileyi mubah, haram ve mekruh olmak üzere üçe ayırırken (Kitâbü'l-Ḥiyel, s. 2) İbn Hacer el-Askalânî, mubah yolla bir hakkı iptal eden veya bâtılı ikameye götüren hilelerin haram, hakkın ikamesini veya haksızlığın önlenmesini sağlayan hilelerin vâcip veya müstehap, mubah bir yolla mekruha düşmekten kurtaran hilelerin müstehap veya mubah, mendubun terkine götüren hilelerin ise mekruh olduğunu söylemiştir (Fetḥu'l-bârî, XII, 326). Kastallânî'nin şu sözleri Şâfiî mezhebinin görüşünü daha açık şekilde yansıtmaktadır: "Kim bey' akdiyle ribâya niyet etmişse ribâya düşmüştür. Muamelenin şekil itibariyle bey' akdi olması onu günahtan kurtaramaz. Kim üç talâkla boşanmış kadını eski kocasına helâl kılmak amacıyla nikâh akdi yaparsa o "muhallil"dir (hülleci) ve muhallil Hz. Peygamber'in hadisinde lânetlediği kişilere dahil olmuştur. Muamelenin şeklen nikâh akdi olması onu günahtan ve lânetlenmiş olmaktan kurtarmaz. Allah'ın helâl kıldığı bir şeyi haram ve haram kıldığını helâl kılma amacıyla yapılan her türlü muamele günahtır (İrşâdü's-sârî, X, 102-103). Buna göre sözlük anlamında şer'î hileyi kabul edip terim anlamında hileyi reddeden Hanefîler'le Şâfiîler'in benzer görüşü

paylaştığı görülür. Mâlikîler ve Hanbelîler ise hiyeli dar anlamda (terim mânasında) anlamışlar ve benimsedikleri “sedd-i zerâi‘” (kötülüğe giden yolları kapama) prensibinin tabii sonucu olarak câiz görmemişlerdir. Aslında dört mezhep imamının konuya yaklaşımı incelendiğinde hepsinin hile meselesindeki tavrının aynı yönde olduğu görülür. Hanefîler ve Şâfiîler geniş anlamda ele aldıkları hileyi harama düşmemek, yasakları çiğnememek için câiz görürken hileye karşı çıkan Hanbelîler ve Mâlikîler dar anlamından hareketle harama götürdüğü, yasakların bu yolla çiğnendiği gerekçesiyle onu reddetmişlerdir. Aslında ne Hanefî imamları ile Şâfiîler ikinci durumdaki hileyi câiz görmüşler, ne de Hanbelîler ve Mâlikîler birinci durumda hile olarak vasıflandırılan muameleleri reddetmişlerdir. Bu sebeple her iki tarafın görüşlerinin delili olarak icmâı zikretmeleri dikkat çekicidir. Bu durum her iki tarafın da farklı ifadelerle aynı şeyi söylediklerini göstermektedir.

Hiyelin esas alınan tanımında uyulması gereken bir normla bundan kaçmaya çalışan mükellefin yumuşak bir mücadelesi tasavvur edilmektedir. Bu durumda kişi hem ilgili hukuk kaidesine itaat etmemek hem de itaatsizliğini hukuken izin verilen bir muamele arkasına gizlemek istemektedir. Ferdin davranış ve hareketlerine birtakım kısıtlamalar getirmesi ya da ona görevler yüklemesi hukukun ayrılmaz özelliğidir. Meselâ şartları oluştuğunda kazancın belirli miktarının ihtiyaç sahiplerine zekât olarak verilmesi, üç talâkla boşanmış bir kadının bir başkasıyla evlenerek o kocasının da kendisini boşayıp iddetini doldurmadıkça eski kocasıyla evlenememesi ve ekonomide faiz yasağı gibi esasların karakteri böyledir. Kanun koyucu bu normları toplumun ve dolayısıyla ferdin menfaatleri için vazetmiştir. Ancak fert çeşitli düşüncelerle bu hükümlerden kaçmak isteyebilir. Bu ihlâlin doğrudan doğruya meydana gelmesi dinî ve kanunî müeyyideyi de beraberinde getireceğinden aynı zamanda kişi böyle bir ihlâlden uzak kalmak ister. İşte ferdin hem âmir hükümlere itaat eder görünüp hem de istediği sonucu elde edebilmesi için en uygun vasıta kanuna karşı hile yoludur. Bu durumda ferdin tasarrufu şekil itibariyle hukuka uygun ve kusursuz olsa bile hukukun maksat ve ruhuna aykırıdır. Meselâ zekât vermekten kurtulmak isteyen bir mükellefin malının bir kısmını çocuğuna veya karısına hibe etmesi halinde muamele şeklen hukuka uygun bir hibe ise de maksat zekâttan kaçmaktır. Böyle bir yola başvuran kişi hibenin meşrû olduğunu ve kendisinin de buna uyduğunu

savunacaktır. Halbuki böyle bir hibenin kanun koyucu tarafından mendup kabul edilen gerçek hibe ile alâkası yoktur. Zira hibe, kendisine hibe yapılan şahsın sıkıntı ve ihtiyaçlarının giderilip ona iyilikte bulunulmasını ve sevgisinin kazanılmasını hedeflediği gibi hibe edenin de cimrilik gibi kötü duygularının köreltilmesini sağlar. Burada ise tam aksi bir durum ortaya çıkmakta, hibe, tekrar geri alınması sebebiyle kendisine hibe yapılanın nefretine yol açtığı gibi hibe edenin de cimrilik duygularını kökleştirmektedir.

Hiyel Konusunda İleri Sürülen Deliller. Hilenin sözlük ve geniş mânası bakımından ele alınıp meşrû vasıtaların da hile kapsamında değerlendirilmesi durumunda bunun cevazı konusunda delile ihtiyaç yoktur. Çünkü bunlar hukukî çerçeve içindeki muameleleri ifade etmektedir. Ancak hilenin tanımında yer alan kanun koyucunun maksatlarına aykırı olmama kaydı bazı âlimlerce kaldırılarak mutlak mânada hiyelin câiz olduğu düşünülmüştür. Meselâ kaynaklarda, Ebû Ali ed-Dâmegānî'nin zengin bir kimse olmasına rağmen zekât vermemek için senenin dolmasına az bir zaman kala mallarını çocuklarına hibe ettiği, ertesi yıl da aynı şekilde çocuklarının kendisine hibede bulunduğu (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, III, 1100; Kurtubî, IX, 236), yine Hanefî ulemâsından Cemâl el-Malatî'nin çeşitli hîle-i şer'iyye yollarını câiz görmesi sebebiyle bey'u'l-îneye başvurarak mal kazandığı rivayetleri (yk. bk.) yer alır. Bu düşüncede olan âlimlerle hileyi hüküm bakımından ikiye ayıranların câiz hile için ileri sürdükleri delillerin önemlileri şu şekilde sıralanabilir: Hz. Eyyûb'un karısına yüz değnek vurmaya yemin etmesinden sonra Allah ona, yüz adetten oluşan bir demet sapla vurması halinde yeminini yerine getirmiş olacağını vahyetmiştir (Sâd 38/44). Bu

âyette yapılması meşrû ve mümkün olan bir şeye hile ile ulaşmaya, güçlüğü kendisinden ve başkasından hile ile kaldırmaya cevaz ilkesi vardır. Bu konuda diğer bir delil de Hz. Yûsuf'un kardeşini yanında alıkoymak için Allah'ın kendisine hile yolunu göstermesidir. Buna göre Yûsuf kardeşlerinin yüküne hükümdarın maşrapasını koymuş ve maşrapa kardeşinin yükünde çıkınca onu yanında alıkoymuştur (Yûsuf 12/69-76). Bu görüş sahiplerine göre âyet, mubaha götüren ve hakların elde edilmesine vesile olan hilelerin câiz olduğuna delâlet etmektedir. Aynı konudaki diğer bir delil de Allah'ın emir ve yasaklarına riayet edenlere sıkıntı anında bir

çıkış yolu göstereceğini bildirmesidir (et-Talâk 65/2-3).

Sünnetten getirilen delillerin önemlileri de şunlardır: Hz. Peygamber mescidde iken kendisine sorulan bir soruya oradan çıkmadan cevap vereceğini söyledikten sonra dışarı çıkacağı anda bir ayağı dışarıda, bir ayağı içeride iken cevap vermiştir (Buhârî, “Tefsîr”, 1/1, 15/3, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 9; Tirmizî, “Şevâbü’l-Ḳurʾân”, 1). Resûl-i Ekrem’in bu tutumu yeminin sorumluluğundan kurtulmak için delil olarak kullanılmıştır. Buna göre bir şeyi yapmayacağına yemin eden kişinin onun bir kısmını yapmasıyla yeminin bozulmayacağına hükmedilmiştir. Diğer bir delil de şudur: Resûl-i Ekrem, farklı kalitede hurmaların farklı ölçeklerde değişimini yasaklayarak düşük kalitedeki hurmanın satılıp onun parası ile iyi hurma alınmasını emrettiği hadisinde (Buhârî, “Büyûʿ”, 89; Müslim, “Müsâḳāt”, 95) faize düşülmemesi için bir çare göstermiştir. Bir malın vadeli olarak alınıp daha düşük bir bedelle aynı kişiye peşin para ile satılmasını faizli muamele saymayıp câiz görenler bu hadisi delil kabul etmişlerdir. Konuyla ilgili olarak ileri sürülen diğer bir delil de Hz. Eyyûb’a Allah’ın gösterdiği çıkış yolu doğrultusunda Hz. Peygamber’in uygulamasıdır. Buna göre ensardan bir kişinin hasta iken yanına gelen bir câriye ile zina etmesi üzerine Resûlullah, yüz adetten oluşan bir demet sapla o kişiye vurulup cezasının yerine getirilmesini istemiştir (Müsned, V, 222; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 34; İbn Mâce, “Ḥudûd”, 18). Saîd b. Ali es-Semerkandî, Hz. Peygamber’den itibaren haramlardan kaçma, zarar ve zulmü önleme, harama ve günaha düşmekten korunma hususunda hileye başvurulduğunu, seleften de herhangi bir âlimin buna karşı çıkmadığını, bu sebeple de icmâ meydana geldiğini söylemektedir (Cennetü’l-aḥkâm, vr. 163b).

Hiyelin câiz olmadığı konusunda ileri sürülen belli başlı deliller ise şu şekilde özetlenebilir: Kur’ân-ı Kerîm’de, cumartesi günü avlanma yasağını ihlâl edip taşkınlık göstermeleri sebebiyle yahudilerin maymuna çevrildiği anlatılır (el-Bakara 2/65-66; el-Aʿrâf 7/163-166). Tefsir kitaplarında kaydedildiğine göre Allah yahudilere cumartesi günü balık avlamayı yasaklamış ve onları denemek için de sürü sürü balıklar göndermişti. Yahudiler de balıkları avlamak istemişler, fakat yasağı açıkça çiğnememek için ağlarını cuma gününden kurmuşlar, balıklar cumartesi gelip bu ağlara takılınca pazar günü gidip almışlardı. Bunun üzerine Allah onları

cezalandırmıştı. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen bu olayda hilenin üç unsuru da mevcuttur.

Sünnette yer alan önemli deliller de şunlardır: Hz. Peygamber amellerin niyetlere göre olduğunu bildirmiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1, "Îmân", 41; Müslim, "ʿİmâre", 155). Bu hadis amellerin niyete, akidlerin de maksada göre değerlendirileceğine delâlet etmektedir. Buna göre alışveriş akdiyle bir fazlalık elde edilmeye niyet edilmişse (îne) bu şekilde davranan kimse ribâya düşmüştür. Akdin şeklen alışveriş olması onu günahtan kurtarmaz. Nikâh akdiyle hülleye niyet eden de "muhallil" sıfatını almıştır ve Hz. Peygamber'in lânet ettiği kişiler arasına girmiştir. Akdin şeklen nikâh görünümü taşıması bir şey ifade etmez. Yine Resûl-i Ekrem, "Yahudilerin yaptıklarını yapmayın; onlar Allah'ın haram kıldığı şeyleri en bayağı hilelerle helâl kılmaya yeltenmişlerdir" demiştir (İbn Batta, s. 42). Bir başka hadisin meâli de şöyledir: "Allah yahudilerin belâsını versin; Allah onlara iç yağını haram kılınca yağı eritip sattılar ve parasını yediler" (Buhârî, "Tefsîr", 6/6, "Müsâḳāt", 71-73, "Büyûʿ", 103; Müslim, "Müsâḳāt", 71-74). Diğer bir hadiste de hülle yapanla kendisi için hülle yapılana lânet eden Resûlullah (Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 15; Tirmizî, "Nikâḥ", 28) îne alışverişini de yasaklamıştır (Müsned, II, 84; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 54). Bu konuda ayrıca sahâbe uygulamasından şu örnek delil olarak gösterilir: Bir kadın Zeyd b. Erkam'a veresiye 800 dirheme bir köle satmış, sonra onu peşin para ile 600 dirheme Zeyd'den geri almıştı. Kadın meseleyi Hz. Âişe'ye sorduğunda Âişe, "Tövbe etmedikçe Hz. Peygamber ile birlikte yapmış olduğu cihadı iptal ettiğini Zeyd'e bildirin. Şu senin yaptığın alışveriş ne kadar kötüdür" demiştir (Abdürrezzâk es-San'ânî, VIII, 184-185; Dârekutnî, III, 52, nr. 211-212; İbn Teymiyye, s. 135).

İbn Teymiyye, hiyelin haram olduğu konusunda sahâbenin icmâının bulunduğunu, bunun ise kati delil teşkil ettiğini söylemektedir (İḳāmetü'd-delîl, s. 246-250). Sedd-i zerâiyi delil kabul eden Mâlikîler ve Hanbelîler, yasaklanmış bir şeyi elde etmeye götüren meşrû vasıtaların kullanılmasının câiz olmadığından hareketle hileli muamelelerin hukuken ve dinen yasaklandığı görüşünü benimsemişlerdir.

Hiyelin câiz olduğuna dair ileri sürülen deliller karşı görüşte olan fakihler tarafından değerlendirmeye tâbi tutulur. Meselâ Hz. Eyyûb'la ilgili olarak

Kur’an’da anlatılan hiyel örneği farklı yorumlara tâbi tutulmakta olup bu konudaki görüşleri şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Bu âyetin hükmü, “Her biriniz için bir yol ve yöntem kıldık” (el-Mâide 5/48) âyetiyle neshedilmiştir. 2. Âyette ifade edilen hüküm Hz. Eyyûb’a hastır. Başkaları için delil teşkil etmez. Çünkü Hz. Eyyûb’un şeriatında kefâret yoktu, bu sebeple Allah ona böyle bir yol göstermiştir. İslâm dininde kefâret olduğu için buna ihtiyaç yoktur. 3. Hz. Eyyûb karısına vuracağına dair yemin etmemiş, adak adamıştı. 4. Bu âyet, had cezalarına dayanamayacak durumda olan hastalar için böyle bir ruhsatın bulunduğunu bildirmektedir. 5. Âyetin ifade ettiği husus İslâm dininin esaslarına uymayan, dolayısıyla müslümanlar için delil teşkil etmeyen daha öncekilerin şeriatıyla ilgilidir. Ancak bu âyet Kur’ân-ı Kerîm’de zikredildiğine göre müslümanları alâkadar eden bir yönü bulunmalıdır. Hz. Peygamber’in, bir câriye ile zina eden kişinin ileri derecede hasta olması sebebiyle ona bu türde bir ceza uygulaması örneğinde olduğu gibi (Müsned, V, 222; Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 34; İbn Mâce, “Ḥudûd”, 18) iyileşmesi umulmayan veya dayanamayacak durumda olan kişilere sembolik bir ceza tatbik edilmesinin ceza felsefesi açısından önemi büyüktür. Çünkü sembolik de olsa hiçbir suçun cezasız kalmayacağı fikrinin toplumda yerleşmiş olması ehemmiyet arzetmektedir. Ayrıca Hz. Eyyûb’la ilgili olayda ortaya konulan şey, bazı âlimlerin ifade ettiği gibi Allah’ın rahmet ve merhametine örnek olarak zikredilmiş Eyyûb’a has bir hüküm de olabilir.

Gerek Kur’ân-ı Kerîm’de anılan bu olayda gerekse Hz. Peygamber’in hasta şahısla ilgili uygulamasında, yasal yolları kullanarak hukukun izin vermediği sonuçlara ulaşmanın cevazına bir delil yoktur. Hz. Yûsuf’a kardeşini yanında alıkoyabilmek

için Allah’ın öğrettiği hile (Yûsuf 12/76), hürmete lâyık hukuk nizamına karşı değil Firavun’un yasalarına karşı başvurulmuş bir çare idi. Bundan başka burada söz konusu edilen çare Allah’ın tasarrufunda olan bir tedbirdir. Allah bunu dilediğine meşrû kılar. “Kim takvâ üzere olursa Allah ona bir çıkış yolu gösterir” (et-Talâk 65/2) âyeti de bu açıdan ele alınmalıdır. Yine Resûl-i Ekrem’in farklı ölçeklerde hurma değiştiren kişiye âdi hurmayı satıp onun parasıyla daha kalitelisini almasını söylediği hadiste hiyelin cevazıyla ilgili ve özellikle înenin câiz olduğuna dair bir delil yoktur. Aynı cins malın farklı ölçülerde değişimi ribâdır. Burada Hz.

Peygamber faize düşülmesini önlemek için meşrû bir alım satım yolu göstermiştir.

Kitap ve Sünnet'ten hiyele karşı ortaya konulan delillerin daha açık ve tutarlı olduğu söylenebilir. İlgili naslarda yasaklanan davranış ve işlemler (yahudilerin cumartesi günü avı, iç yağını eritip satmaları, bey'u'l-îne ve hülle gibi) hiyelin tanımında yer alan üç unsuru da ihtiva etmektedir. Aslında hiyelin câiz görülmesi hukuk politikası açısından uygun olmadığı gibi hukuk kurallarının varlık sebebine de aykırıdır. Bu bakımdan "câiz hile" tabiri de kendi içinde çelişkili ve tutarsızdır. Çünkü hukuk kuralları ya bir şeyi emreden ya da yasaklayan, uyulması zorunlu ve bir ihtiyacı karşılayan kurallardır. Hukukun bunları hileli muamelelerde olduğu gibi dolaylı veya doğrudan ihlâle izin vermesi onun varlık sebebine aykırıdır. Bu açıdan hukuk kaidelerinin dolaylı ve dolaysız ihlâlleri arasında fark yoktur. Tesbit zorluğu bakımından dolaylı ihlâller daha tehlikeli bir durum arzeder. Bu sebeple hileye başvuran kişiyi varmak istediği sonuçtan mahrum bırakmak, âmir hükümlerin doğrudan ihlâli ile hileye başvurularak ihlâlini aynı neticeye tâbi kılmak, toplumda hukuka ve haklara saygı fikrini yerleştirmek bakımından büyük önem arzetmektedir.

Hiyeli Ortaya Çıkaran Sebepler. Mezhep imamlarının karşı çıkmasına rağmen daha sonraki dönemlerde fakihlerin hile sayılabilecek çözümler ürettikleri ve zaman zaman hile yoluna başvurulduğu bilinmektedir. Ancak hiyeli ortaya çıkaran sebepleri göz ardı ederek bazı şarkiyatçıların ve Türk hukukçularının iddia ettikleri gibi hiyelin İslâm hukuk sisteminin statik bir yapıya sahip olmasından, dolayısıyla bizzat hukukun özünden kaynaklandığını ileri sürmek doğru değildir. Çünkü İslâm hukukunun iki temel kaynağı olan Kitap ve Sünnet, kıyamete kadar her devirde ortaya çıkabilecek problemlere uygulanabilecek genel prensipleri ortaya koymuş, bunların yorumunu ve olaylara tatbikini müctehid hukukçulara bırakmıştır. Bu durum İslâm hukukuna donukluk değil dinamizm kazandırmıştır. Öte yandan İslâm hukuk doktrininin zamanla belirli bir statik yapı kazandığı, mezhep ve gelenekte yerleşik kurallar aşılamadığında yeni çıkış yollarının arandığı ve üretildiği iddiası belli ölçüde haklı görülebilir. Ancak bunu hiyelin ortaya çıkışının tek ve en etkili âmili olarak göstermek doğru olmaz. Schacht gibi bazı araştırmacıların hiyelin doğuşuna tesir eden âmiller arasında gösterdikleri zaruret hali de esasen hukukî anlamda bir zaruret

değildir. Zira hiyelin zaruretten doğduğunu kabul etmek, hukukun kendi koyduğu kuralları yine kendisinin ihlâl mecburiyetine sevketmesi anlamına gelir. Bu ise hukuk mantığına aykırı bir tutumdur. Ayrıca zaruret halinin sonucu hiyel değil ruhsattır.

Hiyeli ortaya çıkaran sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Siyasî sebepler. Tarihçilerin verdikleri bilgilerle hiyel kitaplarındaki hile örnekleri birleştirildiğinde sebep-sonuç ilişkisini tesbit etmek mümkün olmaktadır. Buna göre Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinin bazı devirlerinde halkın biat etmek istemediği halife adayları için yemin, talâk şart koşmak ve adak gibi yollarla zor kullanılarak biat alınmaya başlanınca insanlar yemin, talâk ve adaktan sonra “inşallah” demek suretiyle (istisna) bu ifadeleri geçersiz hale getirmişlerdir. Bu uygulama Hz. Peygamber’in, “Kim yemin eder ve ‘inşallah’ diyerek istisna yaparsa yemin ettiği şeyi yapıp yapmama konusunda muhayyerdir. Yemin ettiğinin aksini yapsa da yeminini bozmuş sayılmaz” (Buhârî, “Keffârât”, 9; Ebû Dâvûd, “Eymân”, 9, 17; Nesâî, “Eymân”, 18, 39, 43) meâlindeki hadisine dayanıyordu. Burada terim anlamında değil sözlük anlamında bir hile (çare) söz konusudur. Yine bu dönemlerde halk idarecilerin zekât mallarını meşrû sarf yerlerine harcamamaları, zekât toplama memurlarının dinî yaşayışlarının düzgün olmayışı, bazan da vermiş oldukları zekâtı bir başka görevlinin tekrar almak istemesi gibi sebeplerle devlete zekât vermemenin çarelerini aramışlardır. Bunun için ya mallarını sene tamamlanmadan küçük çocuklarına, hanımlarına ya da bir başkasına hibe etmek suretiyle veya nisab miktarına ulaşan malı ikiye, üçe bölerek nisabdan düşürmek yahut da ayrı bulunan malları birleştirip devlete daha az zekât vermek şeklinde hilelere başvurmuşlar ve zekât mallarını sarf mahalline kendileri aktarmışlardır. 2. Dinî duyguların zayıflaması. Hukuk kurallarına saygı ve bağlılığın da temeli olan dinî duyguların zayıflaması, kişinin emir ve yasaklara uygun hareket etme anlayışını olumsuz yönde etkiler. Faiz alabilmek için başvurulan hileli yollar bunun tipik örneğidir. Her hukuk kuralı fert açısından psikolojik bir sınırlama ve kısıtlama anlamı taşıdığından fert hukuka bağlılık duygusundan uzaklaştığı nisbette bu kurallardan kurtulma yolunu arar. 3. Hukukî muamelelerin muteberliği konusunda -İmam Şâfiî’nin görüşünde olduğu gibi-hukukî güvenliği ve istikrarı koruma, hukukî ilişkileri objektif kriter ve kurallara bağlama amacıyla şekli ve dış görünüşü esas alıp maksat ve niyetleri ikinci derecede önemli saymak veya

hiç göz önünde bulundurmamak da hiyeli ortaya çıkaran sebeplerden kabul edilmiştir. 4. Belli bir dönemden sonra ictihad müessesesinin işletilmeyişi ve ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara daha önceki ictihadlar çerçevesinde çözüm arama anlayışı ile, daha uygun çözüm bulunan diğer mezheplerin görüşlerinden istifade yoluna gidilmemesi de hiyele sebebiyet veren âmillerdendir. Temliki zekâtın rüknü kabul edip askerî müesseselere zekât verilemeyeceğini söyleyen Hanefîler'in daha sonra buna ihtiyaç hâsıl olunca zekâtı önce bir fakire verip onun da ribât veya donanmaya hibe etmesi şeklinde bir yola gitmesi bunun örneklerindendir. Bu konuda ictihad müessesesi çalıştırılmadığı gibi buna cevaz veren Mâlikî mezhebinin görüşünden de istifade edilmemiştir. 5. Diğer sebepler arasında meseleci metoda yönelme, mahkemelerde tek mezhebe bağlılık, hukuk kuralları ile ferdî menfaatlerin çatışması, zorlama (ikrah) halinde boşamada olduğu gibi istismara müsait katı ictihadlara uyma ve yabancı kültürlerin tesirini saymak mümkündür.

Literatür. Hiyele dair eser yazma geleneğinin müctehid imamlar döneminde başladığı konuya dair tartışmalardan anlaşılmaktadır. Ancak ilk eseri kimin yazdığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Hatîb el-Bağdâdî, Abdullah b. Mübârek'in şöyle dediğini nakletmektedir: "Kim Ebû Hanîfe'nin Kitâbü'l-Ḥiyel'ine bakarsa Allah'ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını da haram kılmıştır" (Târîḫu Baġdâd, XIII, 426); "Kimin yanında Ebû Hanîfe'nin

Kitâbü'l-Ḥiyel'i varsa ve onu kullanır yahut onunla fetva verirse haccı bâtıl, karısı da boş olur" (a.g.e., XIII, 427); "Bu kitabı yazan, taşıyan ve muhtevasına rızâ gösteren kâfirdir" (a.g.e., XIII, 428). Bu sözler diğer kaynaklarda da yer almakla birlikte (İbn Hibbân, III, 70-71; İbn Teymiyye, s. 168-169; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 176-177) onlarda Ebû Hanîfe'nin adı geçmemektedir. Abdullah b. Mübârek'i yukarıdaki sözleri söylemeye sevkeden sebep, kitapta kaydedilen ve kocasından ayrılmak isteyen kadına irtidadı tavsiye eden görüştür. Ayrıca sözü edilen kitapta ramazan orucunu tehir, zekâtı, haccı ve şüf'a hakkını düşürme, faizi helâl kılma, akidleri feshetme, yalan söyleme, yalancı şahitlikte bulunma gibi hususlara cevaz veren hükümlerin bulunduğu ifade edilmektedir (İbn Teymiyye, s. 170; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 178). Öyle anlaşılıyor ki Abdullah b. Mübârek'in sözlerine Ebû Hanîfe'nin ismi sonradan eklenmiştir. Zira onun hiyelle ilgili görüşleri açık biçimde günümüze intikal ettiği gibi Abdullah b. Mübârek'in

Ebû Hanîfe hakkındaki övücü sözlerini yine Hatîb el-Bağdâdî nakletmektedir. Buna göre Abdullah b. Mübârek, Ebû Hanîfe'yi insanların en fakihi olarak görmekte (Târîḫu Baġdâd, XIII, 342-343) ve fıkhı ondan aldığını ifade etmektedir (a.g.e., XIII, 324, 355, 369-370). Şam'da Evzâî'nin Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz kanaatinin değişmesine gayret eden ve bunda başarılı olan İbnü'l-Mübârek (a.g.e., XIII, 338), Ebû Hanîfe'yi aşağı görenleri zayıf delillerle gerçek dışı sözler söyleyen cahiller olarak nitelemektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 255). Fakat Kitâbü'l-Ḥiyel'in Ebû Hanîfe'ye nisbetini uygun görerek İbnü'l-Mübârek'in ifadelerine onun ismini ilâve edenler, muhtemelen Ebû Hanîfe'nin irtidad eden kadının nikâhının düşeceği şeklindeki görüşünden (Serahsî, X, 108; Ķādîhan, III, 581; el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 254, 283) hareket etmektedirler. Halbuki onun görüşü irtidad tavsiyesi değil irtidadın neticesi olan ictihadî bir hükümdür. Nitekim daha sonraki Hanefî âlimleri, bu yolla kocasından ayrılmak isteyen kadınlar ortaya çıkmaya başlayınca bu tür irtidadın kadını kocasından ayırmayacağına hükmetmişlerdir (Yahyâ b. Ebû Bekir el-Hanefî, vr. 76a). Ayrıca Hanefî mezhebine göre böyle bir teklif küfrü gerektirmektedir (a.g.e., vr. 75b-76a; Saîd b. Ali es-Semerkandî, vr. 233a). Birçok âlimin tenkidine uğrayan bu kitabın Ebû Hanîfe tarafından kaleme alınmış olması söz konusu değildir.

Ebû Yûsuf'un da hiyele dair bir eser kaleme aldığı bazı kaynaklarda zikredilmekle birlikte (Câhiz, III, 11-12; Hassâf, s. 88; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî, XII, 326) böyle bir kitabın varlığı henüz bilinmemektedir. İmam Muhammed'in de aynı konuda bir eser yazıp yazmadığı tartışılan konular arasındadır. Öğrencilerinden Ebû Süleyman el-Cûzcânî hocasının böyle eser yazmadığını söylemektedir. Fakat onun zamanında elde dolaşan bir hiyel kitabını kimin yazdığı sorulduğunda Kerh sahafları (Ebü'l-Leys es-Semerkandî, vr. 355a-b), Kerhli bir sahaf (Saîd b. Ali es-Semerkandî, vr. 163b), Bağdat sahafları (Serahsî, XXX, 309), Verrâk adında bir şahıs (Kureşî, III, 576) şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir. Kâtib Çelebi de hiyel kitapları arasında (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 695) böyle bir eser kaydetmemektedir. Ancak İmam Muhammed'in bir diğer talebesi olan Ebû Hafs el-Kebîr hocasının böyle bir eser yazdığını söylemekte, Serahsî de bu görüşü tercih etmektedir (el-Mebsûṭ, XXX, 209). İbnü'n-Nedîm İmam Muhammed'in eserleri arasında Kitâbü'l-Ḥiyel'i de kaydederken (el-Fihrist, s. 257) İbn Kayyim el-Cevziyye, câiz gördüğü hilelere verdiği bazı

misalleri onun Ḥiyel'inden naklettiğini belirtmektedir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 383). Safedî'nin verdiği bilgi de böyle bir eserin varlığını teyit etmektedir (el-Vâfî, II, 334). Çağdaş İslâm hukukçularından Muhammed Ebû Zehre adı geçen kitabın Bağdat sahafları tarafından derlendiğini, kitabın muhtevasını hocasının görüşlerine uygun gören Ebû Hafs'ın eseri ona nisbet ettiğini ileri sürüp iki görüşü telife çalışmaktadır (Ebû Ḥanîfe, s. 419). M. Zâhid Kevserî ise Ebû Hafs'ın bir hakkı iptal etmeden, bâtılı haklı göstermeden, hikmeti teşrîi ihlâl etmeksizin darlıktan kurtaran ve çıkış yollarını gösteren bir hiyel kitabından söz ettiğini, İslâm'ın özüne aykırı hileler ihtiva eden bir eserden bahseden Cûzcânî'nin bu kitaptan haberi olmadığını, zira bu ikisinin farklı zamanlarda İmam Muhammed'in yanında bulunduğunu söyleyerek daha mâkul bir görüş ortaya koymaktadır (Ḥüsnü't-teḳādî, s. 86; bu konudaki diğer görüşler ve tartışmalar için bk. Köse, İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile, s. 28-37). Nitekim Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Âşir Efendi, nr. 90) İmam Muhammed'in adına kayıtlı Kitâbü'l-Aṣl fi'l-fürûʿ adlı eser içinde bir "Kitâbü'l-Ḥiyel" bölümü bulunmaktadır (IV, vr. 1b-19b). Fakat buradaki bölümün başlangıcı Serahsî'nin tesbitine uygun olmakla birlikte bitişi onun söylediği gibi değildir (krş. el-Mebsûṭ, XXX, 244).

Hiyel konusunda yazılan en önemli ve en eski kaynaklardan biri el-Meḫâric fi'l-ḥiyel adlı eserdir. Joseph Schacht 1930 yılında Leipzig'de neşrettiği bu kitabı İmam Muhammed'e nisbet etmekte, bazı araştırmacılar da bu görüşe katılmaktadır. Bazılarına göre ise bu eser Ebû Yûsuf'a aittir. Ancak kitabın müellifiyle ilgili olarak henüz kesin bir karara varmak mümkün görünmemektedir (tartışmalar için bk. Köse, İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile, s. 37-48). İmam Muhammed'in öğrencilerinden Mûsâ b. Nusayr er-Râzî'ye ait Kitâbü'l-Meḫâric'in bu isimle anılan eserlerin en güzellerinden biri olduğu belirtilmektedir (İbn Kutluboğa, s. 74). Günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen esere Saîd b. Ali es-Semerkandî Cennetü'l-aḥkâm adlı kitabında atıflarda bulunmaktadır (vr. 233a).

Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i hiyele yer veren tek hadis kitabıdır. Buhârî bu konuya on beş bab ayırmış ve hiyel taraftarlarını eleştirmiştir. Onun eserine yazılan şerhler içinde Kirmânî'nin el-Kevâkibü'd-derârî, Kastallânî'nin İrşâdü's-sârî, İbn Hacer'in Fetḥu'l-bârî, Aynî'nin ʿUmdetü'l-ḳārî, Keşmîrî'nin Feyżü'l-bârî adlı eserleri, hiyele dair bilgilerin yanı sıra

Buhârî'nin görüşlerinin değerlendirilmesi açısından da önemlidir.

Hiyel literatürünün temel eserlerinden biri Hanefî âlimi Hassâf'a aittir. Çok zengin bir muhtevaya sahip bulunan ve kendinden sonraki birçok eserin kaynağı olan Kitâbü'l-Ḥiyel Şemsüleimme el-Halvânî, Şemsüleimme es-Serahsî ve Hâherzâde tarafından şerhedilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 695). Bu üç şerhin bir özeti Telḫîṣu şerḥi Ḥiyeli'l-İmâm el-Ḫaṣṣâf adıyla Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de mevcuttur (Fıkhü'l-Hanefî, nr. 7438, 36 varak). Hassâf'ın eseri önce Kahire'de (1316), daha sonra bu kitapla ilgili bir doktora tezi hazırlayan Joseph Schacht tarafından Hannover'de (1923) neşredilmiştir. Hanefî mezhebinde hiyel konusundaki klasik eserlerden biri de Saîd b. Ali es-Semerkandî'nin Cennetü'l-aḥkâm ve cünnetü'l-ḫiṣâm adlı kitabıdır. Eserin müellifi hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak kitabında en son Serahsî'den nakil yaptığı dikkate alınırsa V. (XI.) yüzyılın sonlarında veya VI. (XII.) yüzyılın başlarında yaşadığı söylenebilir. Günümüze ulaşmış bulunan müstakil hiyel kitaplarının en hacimlisi olan bu eserde müellif, kendi dönemine kadar hiyel konusunda yazılan

birçok eser ve âlimden nakilde bulunmuştur. Otuz yedi başlık altında incelediği konularda önce konuyla ilgili genel hükümleri ortaya koymuş, bu arada Hanefî mezhebi imamları arasındaki görüş ayrılıklarına yer vererek gerektiğinde İbn Ebû Leylâ ve İmam Şâfiî'nin fikirleriyle de mukayeselerde bulunmuş ve ardından o konudaki hileleri zikretmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1186).

Fıkhî meseleleri tasavvuf ve felsefenin bakış açısından ele aldığı görülen Hakîm et-Tirmizî Kitâbü'l-Ekyâs ve'l-muġterrîn adlı risâlesinde (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 1571) özellikle hülle üzerinde durmuştur. Bu risâle mutasavvıf fukahanın hiyel konusundaki görüşlerini yansıtması, hileye karşı çıkan müelliflerin ondan ne anladığını ve hangi delillerden hareketle karşı çıktıklarını ortaya koyması yönünden oldukça önemlidir. Şâfiî mezhebi âlimlerinden Muhammed b. Abdullah es-Sayrafî ile İbn Sürâka el-Âmirî'nin de hiyel türünden teliflerde bulundukları bilinmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 695). Ebû Hâtim Mahmûd b. Hasan el-Kazvînî ile Bedreddin ez-Zerkeşî tarafından kullanılan bu kitaplardan dolaylı olarak istifade etme imkânı vardır. Şâfiî mezhebinde yazılan eserlerden Kazvînî'nin Kitâbü'l-Ḥiyel'i zamanımıza ulaşmıştır (Hannover 1924).

Müellif kitabın yazılış sebebinin mubah, haram ve mekruh olmak üzere üç kısma ayırdığı hilelere misaller vermekten ibaret olduğunu belirtmektedir. Buna göre eserin Hanefîler'e rekabet veya özenti ya da Hanefî hilelerinin meşrû olmadığını göstermek amacıyla kaleme alındığı iddiası tutarlı değildir.

Hanbelî mezhebinde hiyele karşı el-Ḫulʿ ve mâ yeḥıllü minhü ve mâ lâ yeḥıllü ve ibṭâlü'l-ḥîle li'l-ḫurûc mine'l-aḥkâmi'l-meşrûʿa adıyla (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Min Defâʾini'l-künûz içinde, Kahire 1349/1931) bir eser yazan İbn Batta'dan sonra Kādî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın kaleme aldığı İbṭâlü'l-ḥiyel adlı eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye bu eseri görmüş ve ondan istifade etmişlerdir (İḳāmetü'd-delîl, s. 116, 135, 150, 169, 211, 284, 354; İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 215; IV, 17). VII. (XIII.) yüzyıl Hanbelî fukahasından Abdurrahman b. İbrâhim b. Osman kendi yaşadığı dönemde, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin görüşlerine dayanarak borç münasebetlerinde hile ile faizin mubah sayılıp yaygınlaşması üzerine onların görüşlerinden bu tür muamelelere bir cevaz çıkarılamayacağını ortaya koymak ve hiyele karşı deliller serdetmek üzere el-ʿUḳūdü'l-müteżammine li'l-iḥtiyâl ʿalâ istibâḥati'r-ribâ ʿinde'l-Ḥanefiyye ve'ş-Şâfiʿiyye adlı risâlesini yazmıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Usul, nr. 502). Hiyel literatürü söz konusu edildiğinde ön planda adı geçen İbn Teymiyye özellikle hülleye karşı cephe aldığı İḳāmetü'd-delîl ʿalâ ibṭâli't-taḥlîl adlı eserinde (el-Fetâva'l-kübrâ'nın III. cildi içinde) hiyelin felsefesi ve tahlilini yaparak birçok âlimden nakillerde bulunmuş ve delillerini ortaya koymuştur. Yine Mecmûʿu fetâvâ adlı külliyatında yer yer hiyelin doğuşu ve tahliline dair önemli bilgiler vermiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye de İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn ve İġās̱etü'l-lehfân adlı eserlerinde hiyele çok geniş yer ayırarak hocasının görüşlerinin takipçisi olmuştur. İbn Kayyim, hiyel konusunda eser veren veya görüşlerini belirten birçok âlimden sonra yaşamış olmanın sağladığı imkânla onlardan nakillerde bulunmuş, bu arada naklî ve aklî delillere ve örneklere geniş yer vermiştir. Hiyelin tanımı ve felsefesi konusunda Mâlikî âlimi Şâtıbî'nin el-Muvâfaḳāt'ındaki bilgiler de önem taşımaktadır. Bu hususta kayda değer bir eser de Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydînî'nin (ö. 1284/1867) Risâle fi'l-ḥülle adlı eseridir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1038).

Hiyel konusunu müstakil eserler halinde işleyen ya da eserlerinde buna oldukça geniş yer veren bu müelliflerden başka hiyele genel muhtevalı fıkıh kitapları içerisinde bir bölüm olarak yer veren âlimler de vardır. Özellikle Hanefî mezhebine mensup âlimlerin kaleme aldıkları fıkıh kitapları ve fetva mecmualarındaki hiyel bölümlerinde hiyelin tanımı ve cevazıyla ilgili delillerden sonra meseleci bir metotla çeşitli konulardaki hileler sıralanmaktadır. Bunlar arasında Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin en-Nevâzil (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 724), Ḫizânetü'l-fıḳh (nşr. Selâhaddin en-Nâhî, Bağdad 1385/1965) ve ʿUyûnü'l-mesâʾil'i ile (nşr. Selâhaddin en-Nâhî, Bağdad 1386 /1967) Serahsî'nin el-Mebsûṭ'u ayrı bir öneme sahiptir. Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Hanefî'nin Ḫizânetü'l-fetâvâ adlı eserinde özellikle Hassâf'ın Kitâbü'l-Ḥiyel'indeki meselelerden birçoğu çeşitli konular içinde zikredilmiştir (TSMK, nr. A 799/1-2; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 268). Velvâlicî el-Fetâvâ, (TSMK, nr. A 783), Tâhir b. Ahmed el-Buhârî Ḫulâṣatü'l-fetâvâ (Leknev, ts.), Hüseyin b. Muhammed es-Semʻânî Ḫizânetü'l-müftîn (TSMK, nr. A 813) ve Bezzâzî el-Fetâva'l-Bezzâziyye'de hiyele yer vermişlerdir. Hanefîler'in önemli kaynak eserlerinden kabul edilen Âlim b. Alâ'nın el-Fetâva't-Tatarḫâniyye'si ile (Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 234-235) el-Fetâva'l-Hindiyye'nin "Kitâbü'l-Ḥiyel" bölümleri oldukça hacimlidir. Şâfiî mezhebi âlimlerinden Zerkeşî'nin el-Mens̱ûr fi'l-ḳavâʿid adlı eseri Hanefîler'den İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'i, bunun Ahmed b. Muhammed el-Hamevî tarafından yazılan Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir adlı şerhindeki hiyel bölümleri de zikre değer. Zahîrüddin Hasan b. Ali el-Mergīnânî'nin el-Fetâva'ẓ-Ẓahîriyye (TSMK, nr. A 830), İbn Murtazâ'nın el-Mefâtîḥ (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 118), Ebü'l-Kāsım Nâsırüddin Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî'nin Kitâbü'l-Mülteḳāt, Şevkânî'nin Ḳaṭrü'l-velî adlı eserleri de hiyele yer veren diğer bazı kitaplardır. Burada zikre değer bir konu da Hanefî fıkıh kitaplarının zekât ve şüfʽaya dair bablarında genellikle hile konusunu tartışmalarıdır.

Hiyel konusu şarkiyatçılarla günümüz müslüman araştırmacılarının da dikkatini çekmiş, buna dair çeşitli tezler ve çalışmalar yapılmıştır. Özellikle şarkiyatçılar, İslâm hukukunun çağdaş ihtiyaçlara cevap veremeyecek statik bir yapıya sahip olması sebebiyle hiyelin ortaya çıktığı tezini savunarak genellikle çalışmalarını bu ön yargı üzerine kurmuşlardır. Bu çerçevede Hassâf'ın Kitâbü'l-Ḥiyel'i üzerine bir doktora tezi hazırlayan Joseph

Schacht hiyel kitaplarının neşrine özel bir önem vermiş, konuyla ilgili çeşitli dergilerde makaleler yayımlamış ve verdiği konferanslarda hiyeli devamlı gündemde tutmuştur. Lyon Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde bir doktora çalışması yapan Jean Bazda (Essai sur la fraude à la loi en droit musulman, Paris 1938), tezinde İslâm hukukunun statik olduğu iddiasına genişçe yer vermiştir. Eserde müellif 1900'lü yıllardan önce Cezayir, Tunus, Mısır gibi bazı İslâm ülkelerindeki kanuna karşı hile durumlarına yer vererek uygulamalardan söz etmiştir. Ezher Üniversitesi hocalarından Muhammed Abdülvehhâb el-Buhayrî, el-Ḥiyel fi'ş-şerîˁati'l-İslâmiyye ve şerḥu mâ verede fîhâ mine'l-âyât ve'l-eḥâdîs̱ ev keşfü'n-niḳāb ˁan mevḳıˁi'l-ḥiyel mine's-Sünneti ve'l-Kitâb adlı eserinde (Kahire 1394/1974) hiyelin lehine ve aleyhine olabilecek âyet ve hadisleri bir araya getirerek açıklamalarını

yapmış, nasların tesbitinde daha ziyade Buhârî'nin el-Câmiˁu'ṣ-ṣaḥîḥ'indeki "Kitâbü'l-Ḥiyel" ile İbn Teymiyye'nin İḳāmetü'd-delîl'i ve İbn Kayyim'in İˁlâmü'l-muvaḳḳıˁîn adlı eserlerini kullanmıştır. İslâm hukuku ve modern hukukta hile meselesinin ele alındığı Abdüsselâm Zihnî'nin el-Ḥiyelü'l-maḥẓûr minhâ ve'l-meşrûˁ (Kahire 1946) adlı kitabında İslâm hukukundaki hiyelle ilgili kısımda genellikle Buhayrî'nin el-Ḥiyel'inden istifade edilmiştir. Ezher Üniversitesi Külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn'da 1973 yılında Muhammed eş-Şerkāvî el-Ḥiyelü'ş-şerˁiyye ve es̱eruhâ fî nümüvvi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn Ktp., nr. 433), Necâşî Ali İbrâhim el-Ḥiyel fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (I-II, Külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn Fakülte Ktp., nr. 498-499) adıyla birer doktora tezi hazırlamışlardır. Hiyele oldukça geniş yer veren bir başka doktora tezi de Hâdî Ahmed el-Hâdî tarafından 1985 yılında Kahire Üniversitesi Dârululûm Fakültesi'nde yapılmıştır (Es̱erü'l-bâˁis̱ ġayri'l-meşrûˁ fi'l-ˁuḳūd ve't-taṣarrufât, el-Mektebetü'l-Merkeziyye, nr. 4392). Muhammed Abdülhamîd Mekkî, Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde ceza hukuku alanındaki hileyi konu alan bir doktora çalışması yaparak modern hukukun yanı sıra İslâm hukukuna da geniş yer vermiş (el-İḥtiyâl fî ḳānûni'l-ˁuḳūbât dirâse muḳārene, 1988, Hukuk Fakültesi Ktp., nr. 345/432), Mahmûd Abdürrahim ed-Dîb ise Kahire Aynişems Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde hazırladığı doktora tezinde modern hukukta kanuna karşı hileyi ele almış ve İslâm hukuku ile mukayeselerde bulunmuştur (el-Ḥiyel fi'l-ḳānûni'l-medenî dirâse muḳārene bi'l-fıḳhi'l-İslâmî, 1992, Fakülte Ktp., nr. 349/6). Hiyel

konusunda Muhammed b. İbrâhim (el-Ḥiyelü'l-fıḳhiyye fi'l-muʿâmelâti'l-mâliyye, Tunus 1983) ve Sâlih b. Suûd Âl-i Ali (eẕ-Ẕerâʾiʿ ve'l-ḥiyel fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, nr. 1393-1394) birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

Konuyla ilgili olarak Türkiye'de de bazı çalışmalar yapılmıştır. Hâmide Topçuoğlu Kanuna Karşı Hile (Kanundan Kaçınma Yolları, İzmit 1950) adıyla hazırladığı doktora tezinde hilenin felsefesini ve sosyolojik tahlilini yapmış, sonunda da İslâm hukukundaki hiyel meselesine kısaca temas etmiştir. Ahmet Şen tarafından hazırlanan İslâm Hukukunda Hiyel (1991, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı yüksek lisans tezinden sonra Saffet Köse İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile (Hîle-i Şer'iyye) (1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla bir doktora çalışması yapmıştır. Bu tezde hiyelle ilgili çalışmaların değerlendirilmesine, hiyel teriminin tahliline ve benzeri kavramlarla mukayesesine, hiyeli ortaya çıkaran sebeplere, hiyele dair tartışmalara ve örneklere yer verilmiştir. Faruk Çaykara'nın İslâm Hukukunda Hîle-i Şer'iyye'nin Mahiyeti ve Hilede Gözetilen Gayeler adıyla hazırladığı yüksek lisans tezinde (1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) hile ve hîle-i şer'iyyenin mahiyeti, bazı kavramlarla ilişkisi, tarihçesi, hukukî sonuçları, dayanakları ve hîle-i şer'iyyede gözetilen amaçlar ele alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥvl" md.; Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, "ḥvl" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥvl" md.; Müsned, II, 84; V, 222; VI, 180; Buhârî, "Keffârât", 9, "Ḥiyel", 1-15, "Zekât", 62, "Hibe", 7, "Şehâdât", 3, "Ṭalâḳ", 4, "Tefsîr", 1/1, 2/84, 6/6, 15/3, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 9, "Büyûʿ", 89, 103, "Bedʾü'l-vaḥy", 1, "Îmân", 41, "Müsâḳāt", 71-73; Müslim, "Zekât", 170-172, "Ṭalâḳ", 1-2, 4, "Müsâḳāt", 71-74, 95, "İmâre", 155; İbn Mâce, "Ḥudûd", 18; Ebû Dâvûd, "Eymân", 9, 17, "Ḥudûd", 34, "Nikâḥ", 15, "Büyûʿ", 54; Tirmizî, "Şevâbü'l-Ḳurʾân", 1, "Nikâḥ", 28; Nesâî, "Eymân", 18, 39, 43; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 80; Şeybânî, el-Aṣl fi'l-fürûʿ, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 90, IV, vr. 1b-19b; el-Meḫâric fi'l-ḥiyel,

Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 57; a.e. (nşr. J. Schacht), Leipzig 1930; Şâfiî, el-Üm, III, 65-69; V, 71; a.mlf., İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1405/1985, s. 47-60; a.mlf, er-Risâle, s. 217, 322, 341; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef, VIII, 184-185; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 11-12, 18; Hassâf, Kitâbü'l-Ḥiyel, Kahire 1316, s. 88; Hakîm et-Tirmizî, el-Eḳyâs ve'l-muġterrîn, AÜ DTCF Ktp., İsmail Saib Efendi, nr. 1571; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, III, 70-71; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 176, 384; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, en-Nevâzil, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 724, vr. 355a-369a; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut, ts., III, 52 (nr. 211-212); İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 255; İbn Batta, el-Ḥulʿ ve mâ yeḥillü minhü ve mâ lâ yeḥillü ve ibṭâlü'l-ḥîle li'l-ḫurûc mine'l-aḥkâmi'l-meşrûʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī, Min Defâʾini'l-künûz içinde), Kahire 1349/1931; Ebû Hâtim el-Kazvînî, Kitâbü'l-Ḥiyel (nşr. J. Schacht), Hannover 1924; Halvânî, el-Mebsûṭ, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1381, vr. 707a; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ, Tahran 1351 hş., V, 95-98; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 324, 338, 342-343, 355, 369-370, 426-428; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 108; XXX, 209-244, 309; Saîd b. Ali es-Semerkandî, Cennetü'l-aḥkâm ve cünnetü'l-ḫisâm fi'l-ḥiyel ve'l-meḫâric, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 1186/3, vr. 163b, 233a; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 18; Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, Ḫizânetü'l-fetâvâ, TSMK, III. Ahmed, nr. A 799/1-2, II, vr. 376a-379a; a.e., Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 268, vr. 109b, 138b-140b; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X, 336; Velvâlicî, el-Fetâvâ, TSMK, III. Ahmed, nr. A 783, vr. 66b-67a, 105b, 426b-429a; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 1100-1102; IV, 1651-1652; Kādîhân, el-Fetâvâ, II, 279-280; III, 581; İbnü'l-Cevzî, Ṣaydü'l-ḫâṭır, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 31; İbn Kudâme, el-Muġnî, II, 534; Kurtubî, el-Câmiʿ II, 440; VII, 306; IX, 236; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 576; Yahyâ b. Ebû Bekir el-Hanefî, Es̱îrü'l-melâḥide, Bekir Topaloğlu özel kitaplığı, vr. 75a-76b; Nevevî, el-Mecmûʿ, V, 468; İbn Murtazâ, Mefâtîḥ, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 118, vr. 202b; İbn Teymiyye, İḳāmetü'd-delîl ʿalâ ibṭâli't-taḥlîl (el-Fetâva'l-kübrâ, III. cilt içinde), Kahire 1385/1965; Hüseyin b. Muhammed es-Sem'ânî, Ḫizânetü'l-müftîn, TSMK, III. Ahmed, nr. A 813, vr. 188a, 407a-b, 617b-618a; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, Beyrut 1973, III, 159-403; IV, 3-117; a.mlf., İġās̱etü'l-lehfân, Kahire, ts. (Dârü'l-Hadîs), II, 387-494; Safedî, el-Vâfî, II, 334; Âlim b. Alâ el-Ensârî, el-Fetâva't-Tatarḫâniyye, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 234-235, II, vr. 423b-434a; Kirmânî,

el-Kevâkibü'd-derârî, Kahire 1356/1937, XXIV, 73-94; Şâtıbî, el-Muvâfakāt, II, 378-390; IV, 201-202; Zerkeşî, el-Menẟûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402 /1982, II, 93-105; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), XII, 326-351; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, IV, 348; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), XXIV, 108-126; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim, s. 74; Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Bulak 1304-1306, X, 102-118; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 477-488; Ebüssuûd Efendi, el-Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 223, vr. 26b-27a, 53a-57a; el-Fetâva'l-Hindiyye, II, 254, 283; VI, 390-437; Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, IV, 219-285; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire 1357/1938, V, 206-208; VI, 138-140; a. mlf., Ḳaṭrü'l-velî, Kahire, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-hadîse), s. 371-382; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, IV, 244, 279; V, 93; Keşmîrî, Feyżü'l-bârî, Kahire 1357/1938, IV, 479-489; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 695; J. Baz, Essai sur la fraude à la loi en droit musulman, Paris 1938; Ferit H. Saymen, Kanuna Karşı Hile İstimali, İstanbul 1940; a.mlf., "Hile-i Şer'iyye", Hukukî Bilgiler Mecmuası, III/135, İstanbul 1941, s. 7376-7378; Abdüsselâm Zihnî, el-Ḥiyelü'l-maḥẓûr minhâ ve'l-meşrûʿ, Kahire 1946; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1366/1947, s. 417-434; Vedad Sevig, Devletler Hususî Hukukunda Hile Teorisi, İstanbul 1950; Hâmide Topçuoğlu, Kanuna Karşı Hile, İzmit 1950; N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh 1964, s. 139-142; a.mlf., Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago 1969, s. 87-91; M. Zâhid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳādî, Kahire 1387/1968, s. 82-89; a.mlf., Buluġu'l-emânî, Kahire 1388/1969, s. 83; a.mlf., Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, Beyrut 1401/1981, s. 177-179; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1971, s. 76-85; a.mlf., "Die arabische hijal Literatur", Isl., XV (1926), s. 211-232; a.mlf., "Fî Târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî, II-III", el-Meşriḳ, XXXIII/3-4, Beyrut 1935, s. 361-367, 547-556; a.mlf., "Notes sur la sociologie du droit musulman", RAfr., XCVI (1952), s. 322-329;

M. Abdülvehhâb Buhayrî, el-Ḥiyel fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire 1394/1974; M. Hadi Hussain - Abdul Hameed Kamali, The Nature of the Islamic State, Karachi 1977, s. 119-130; M. Tâhir b. Âşûr, Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Tunus 1978, s. 108-120; M. Mahrûs Abdüllatîf el-Müderris, Meşâyiḫu Belḫ mine'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1978-79, II, 789-816; Abdülmecîd Mahmûd, el-İtticâhâtü'l-fıḳhiyye ʿinde aṣḥâbi'l-ḥadîẟ, Kahire

1399/1979, s. 613-640; Muhammed b. İbrâhim, el-Ḥiyelü'l-fıḳhiyye fi'l-muʿâmelâti'l-mâliyye, Tunus 1983; A. S. Tritton, İslâm Kelâmı (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 58; M. Hişâm Burhânî, Seddü'ẕ-ẕerâʾiʿ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1406/1985, tür.yer.; Hâdî Ahmed el-Hâdî, Es̱erü'l-bâʿiş̱ ġayri'l-meşrûʿ fi'l-ʿuḳūd ve't-taṣarrufât: dirâse muḳārene (doktora tezi, 1985, Câmiatü'l-Kahire Külliyyetü Dâri'l-ulûm), el-Mektebetü'l-Merkeziyye, nr. 4392, s. 391-461; Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbitü'l-maṣlaḥa, Beyrut 1406/1986, s. 293-324; M. Reşîd Rızâ, er-Ribâ ve'l-muʿâmelât fi'l-İslâm, Beyrut 1406/1986, s. 140-153; M. Revvâs Kal'acî, Mevsûʿatü fıḳhi İbrâhîm en-Neḫaʿî, Beyrut 1986, I, 535-536; Mustafa Baktır, İslâm Hukukunda Zarûret Hali, Ankara, ts. (Akçağ Yayınevi), s. 153-164; a.mlf., "İslâm Hukukunda Hile-i Şer'iyye", İslâmî Araştırmalar, sy. 2, Ankara 1986, s. 71-89; a.mlf., "Buhârî'nin Sahihindeki Kitâbü'l-Hiyel'i Hakkında Bazı Mülahazalar", EAÜİFD, sy. 10 (1991), s. 59-79; M. Şerîf er-Rahamûnî, er-Ruḫaṣü'l-fıḳhiyye ve's-sünnetü'n-nebeviyye, Tunus 1992, s. 602-616; Mahmûd Abdürrahîm ed-Dîb, el-Ḥiyel fi'l-ḳānûni'l-medenî (doktora tezi, 1992, Câmiatü Ayni'ş-şems Külliyyetü'l-Hukūk), el-Mektebetü'l-Külliyye, nr. 349/6; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Kütübün ḥaẕẕere minhe'l-ʿulemâʾ, Riyad 1415/1995, I, 179-197; Saffet Köse, İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile: Hile-i Şer'iyye, İstanbul 1996; a.mlf., "Mezhep Görüşleriyle İlgili Farklı Nakiller", İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, III/1, İstanbul 1415/1995, s. 105-108; Mir Siadat Ali Khan, "The Mohammedan Laws Against Usury and How They are Evaded", Journal of Comparative Legistation, II (1929), s. 233-244; H. Lammens, "el-Ḥiyel ve'l-meḫâric", el-Meşriḳ, XXIX, Beyrut 1931, s. 641-646; Abdullah el-Merâġī, "Isḳātü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye bi't-taḥâyüli memnûʿ", ME, XXVI/7 (1954), s. 373-377; Abdul Hameed Kamali, "Kitab al-Hiyal in the Political Philosophy of the Ummah", Iqbal Review, VII/3, Lahore 1966, s. 59-81; Hüseyin Halef el-Cebbûrî, "el-Ḥiyel ve mevḳıfü'l-fuḳahâʾ minhâ", Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, V, Bağdad 1393/1973, s. 113-136; Sâlih b. Fevzân, "er-Ribâ", Eḍvâʾü'ş-şerîʿa, X, Riyad 1399, s. 235-274; Abdullah b. Muhammed et-Tarîkī, "Ḥükmü beyʿi'l-ʿîne", Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 14, Riyad 1405-1406/1985, s. 261-294; Muhammed b. Ahmed es-Sâlih, "Mevḳıfü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye min nikâḥi't-taḥlîl", a.e., sy. 15 (1406/1985-86), s. 139-171; Muhammed el-Mes'ûdî, "el-Ḥiyel", Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye, XVIII/71-72, Medine 1406, s. 97-168; Şa'bân M. İsmâil, "Seddü'ẕ-ẕerâʾiʿ

beyne’l-ilġā ve’l-iʿtibâr”, Ḥavliyye Külliyyeti’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, sy. 6, Devha 1408/1988, s. 317-326.

Saffet Köse

HİYEL

(الحيل)

İslâm ilimler tarihinde mekanik teknoloji ve mühendisliğe dair bilgi ve uygulamaları konu alan ilim dalı.

Arapça hîle (hüner, tedbir, çare, yöntem) kelimesinin çoğulu olan hiyel, ilimler tarihinde genellikle “makine bilgisi” veya “mekanik teknolojisi” anlamında kullanılmıştır. Fârâbî, İḥṣâʾü’l-ʿulûm (İlimlerin Sayımı) adlı eserinde hiyeli riyâzî ilimlerin pratiğe yönelik bir şubesi olarak gösterir. Onun açısından bu ilim dalı, matematik verilerle fiziğin gerçekleri arasındaki uygunluğu gösteren işlemlere veya bu uygunluk esasına göre çalışan aletlere dair pratik bir disiplindir. Dolayısıyla aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, ağırlıklar ilmi gibi riyâzî ilim dallarının her birine ait işlem, uygulama ve aletler hiyel kapsamına girer. Meselâ cebir işlemleri aritmetiğin, inşaat mühendisliği geometrinin, rasat işlemi ve aletleri astronominin, müzik uygulama ve aletleri müziğin, mercek ve aynalar optiğin, hidrolik kaplarla çeşitli kaldıraçlar ağırlıklar ilminin hiyele ilişkin pratik alanlarında incelenir. Kısaca hiyel ilmi Fârâbî’ye göre, riyâzî ilimlerin her birine ait zihnî ve mekanik “tedbir”leri inceleyen ve sonuçta mühendisin faaliyet alanını belirleyen teknik sanatlardır (İlimlerin Sayımı, s. 88-104). Buna karşılık yine X. yüzyılda hiyelden bahseden ilk kaynaklardan Hârizmî’nin Mefâtîḥu’l-ʿulûm’unda bu disiplin çok daha dar sınırlar içinde tanımlanmaktadır. Hârizmî hiyeli ağırlıkların kaldırılması için gerekli olan kaldıraçların, mancınık gibi savaş aletlerinin, hidrolik makinelerinin, su cenderelerinin ve otomatların yapımına hasretmektedir. Onun bu yaklaşımı, hiyel adı kullanılarak yazılan eserlerin muhtevalarına da uygun düşmektedir. Ayrıca Hârizmî, Fârâbî’nin aksine bu ilmin onun sadece aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten ibaret gördüğü riyâzî ilimlerden tamamen müstakil, ayrı bir disiplin olduğunu vurgulamaktadır. Hârizmî’nin eseri o devirdeki hiyel terminolojisi hakkında da ilgi çekici bilgiler verir (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 269-274). İbnü’n-Nedîm ise İslâm dünyasında yetişmiş mekanik bilginlerini matematikçiler ve astronomlarla birlikte anmakta ve ilk sıraya bu üç alanda da uzman olan Benî Mûsâ

ailesini yerleştirmektedir (el-Fihrist, s. 330-331).

İslâm dünyasında mekanik teknolojisi hakkındaki çalışmalar Helenistik dönemde yazılan eserlerden yararlanmısa da, kısa sürede onları aşmıştır. Grekçe'den Arapça'ya çevrilen eserlerin en ünlüleri, Bizanslı Philon'un Arapça'sı Kitâbü'l-Ḥiyeli'r-rûḥâniyye ve mecânîḳu'l-mâʾ adıyla bilinen Pneumatica'sı ile (Sezgin, V, 149) İskenderiyeli Heron'un Arapça'sı Kitâbü'l-Ḥiyeli'r-rûḥâniyye olarak bilinen Pneumatica'sı (a.g.e., V, 154) ve Kustâ b. Lûḳā'nın Arapça tercümesiyle Kitâbü Refʿi'l-eṡḳāl (Kitâbü Refʿi'l-eşyâʾi'ṡ-ṡaḳīle) diye bilinen Mechanica'sıdır. Ayrıca Archimedes'e nisbet edilen su saatleriyle ilgili Kitâbü Arşimîdes fî ʿameli benkâmât (Hill, Arabic Waterclocks, s. 1, 15-34) adlı risâle de etkili olmuştur. Yalnız Arapça çevirisi bulunan Philon'un Pneumatica'sı, aerostatik ve hidrostatiğin ilkelerini esas alarak otomatik kaplar ve otomatların mekaniğini konu edinir. Onu takip eden Heron ise yine sadece Arapça'sı mevcut olan Mechanica'sında aynı ilkelere dayanan daha karmaşık makineleri tasvir etmiştir.

İslâm dünyasında makineler hakkında bilinen en eski telif eser Benî Mûsâ künyesiyle tanınan Muhammed, Ahmed ve Hasan adlı üç kardeş tarafından IX. yüzyılda Kitâbü'l-Ḥiyel başlığı altında yazılmıştır. Tercüme faaliyetlerindeki rolleriyle de meşhur olan bu kardeşler matematikçi, astronom ve fizikçi oldukları için mekanik teknolojisinin gerektirdiği teorik temele de sahip bulunuyorlardı. Huneyn b. İshak ve Sâbit b. Kurre gibi bilginlerin bu alandaki çevirilerinden de faydalanıldığı anlaşılan Kitâbü'l-Ḥiyel'de 100 kadar mekanik aracın tasviri yapılmıştır. Bunların seksenden fazlası otomatik kaplardan, geri kalanı ise otomatik fıskıyeler, yakıtı ve fitili otomatik devreye giren lambalar, havası zehirli kuyularda çalışanlar için gaz maskeleri, havayı temizleyen körükler ve su çekmeye yarayan tulumba gibi aletlerden oluşmaktadır. Bu otomatik kaplardan yirmi kadarı Philon ve Heron'dan alınmışsa da diğerleri orijinaldir ve tercüme edilen Grekçe eserlerdekilerden köklü farklılıklar arzetmektedir. Kitapta dikkati çeken en önemli unsur otomatik kontrol mekanizmalarıdır. Hava ve su basıncındaki en küçük değişmeleri bile teknolojiye dönüştüren yaklaşımıyla bu eser faydalandığı Grek metinlerini hayli aşmıştır (Ahmad Y. al-Hasan - D. R. Hill, s. 60-62). Kitabın son olarak Atilla Bir tarafından The Book "Kitāb al-ḥiyal" of Banū Mūsā b. Şākir,

Interpreted in Sense of Modern System and Control Engineering (İstanbul 1990) adıyla tercüme ve tahlili yapılmıştır (diğer neşirler için bk. DİA, V, 451).

X. yüzyıl mühendisliği hakkında bilgi veren tek kaynak Hârizmî'nin Mefâtîḥu'l-ʿulûm'udur. XI. yüzyılda ise bu konuda yazılmış en önemli eser, Endülüs'te İbn Halef el-Murâdî tarafından kaleme alınan Kitâbü'l-Esrâr fî netâʾici'l-efkâr adlı risâledir. Bu çalışmada tanıtılan araçların çoğunluğunu su saatleri, ilk beşini de su çarklarıyla çalışan otomatlar teşkil etmektedir. Bu otomatların en dikkat çeken özellikleri, gücün iletilmesi için son derece karmaşık bir dişli çarklar sistemine sahip olmalarıdır (Ahmad Y. al-Hasan - D. R. Hill, s. 62-63; Hill, Arabic Waterclocks, s. 36-46). Aralıklı çalışmayı sağlayacak şekilde tasarlanan bu dişli sistemine Avrupa'da XIV. yüzyıla kadar rastlanmamaktadır. Fahreddin İbnü's-Sââtî'nin 600 (1203) yılında tamamladığı Kitâbü ʿAmeli's-sâʿa ve'l-ʿamel bihâ adlı eseri de ilk defa su saatlerinin mükemmel bir tasvirini vermesi açısından önemlidir. Eser, müellifin babası Muhammed es-Sââtî'nin Nûreddin Mahmûd Zengî için Dımaşk'ta yaptığı saati konu edinmektedir. 4.23-2.78 m. ebadındaki bu saati Muhammed es-Sââtî'nin ölümünden sonra kimse onaramayınca oğlu onu tekrar çalıştırmış ve hakkında bu kitabı yazmıştır (a.g.e., s. 69-88).

İbnü's-Sââtî'nin çalışmasından iki yıl sonra İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî tarafından kaleme alınan Kitâb fî maʿrifeti'l-ḥiyeli'l-hendesiyye (el-Câmiʿ beyne'l-ʿilmi ve'l-ʿameli'n-nâfiʿ fî ṣınâʿati'l-ḥiyel) adlı kitap, İslâm klasik çağının mekanik teknolojisi alanında yazılmış en önemli eseridir. Cezerî kitabını bir mukaddime ve altı bölüm halinde düzenlemiş, özellikle mukaddimede hiyel disiplinine temel yaklaşımını ortaya koyup bu ilim dalı hakkında kıymetli tesbitler yaparak ilginç yorumlar getirmiştir. Mukaddimeden müellifin o güne ulaşan hiyel literatürünü titizlikle incelediği, dikkatini mekanik ilmine ait temel ilke ve problemler üzerinde yoğunlaştırdığı ve sonuçta vardığı uzmanlık seviyesini kendi orijinal düşünceleriyle ilerletmeye çalıştığı öğrenilmektedir. Ona göre seleflerinin çoğu bilgilerini uygulamaya dönüştürme fırsatı bulamamıştır. Halbuki uygulama alanına konmayan teknik bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Bundan dolayı Cezerî, gerek kendinden önceki birikimi derleyip sistemleştirme gerekse uygulama imkânlarını araştırma konusunda büyük çaba sarfetmiş ve Hısnıkeyfâ

Artuklu Sultanı Nâsırüddin Mahmûd'un teşvik ve himayesiyle alanında tek olduğunu düşündüğü eserini telif etmiştir. Eserin bölümleri ana hatlarıyla şu konulardan oluşmaktadır: "Benkâm" denilen su saatleri, otomatik kaplar, insan ve hayvan şeklindeki makineler, fâsılalı çalışan fıskıyelerle otomatik müzik aletleri, çeşitli tulumbalar, muhtelif hizmetlerde kullanılan makineler ve şifreli kilitler. Kitapta tanıtılan otomatik makinelerde genellikle hidro-mekanik güçten faydalanıldığı ve şamandıralarla palangalar arasındaki karşılıklı etkileşimden hareketle ilgi çekici otomatik kontrol mekanizmaları geliştirildiği görülmektedir. Eserdeki en önemli hususlardan biri de Cezerî'nin makinelerin çalışma prensiplerini anlatırken kendi bulduğu birtakım sembolleri kullanmasıdır. Kitapta tanıtılan makinelerden bazıları günümüzde tariflerine uygun biçimde imal edilmiş ve başarıyla çalıştırılmıştır (kitap hakkında bibliyografik bilgi için bk. CEZERÎ, İsmâil b. Rezzâz).

Alâeddin el-Kirmânî'nin Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği Bedâyiʿu'l-ʿamel fî ṣanâyiʿi'l-ḥiyel (Bodleian Library, nr. 1872) adlı eserden sonra bu konuda yapılmış bir başka önemli çalışma da ünlü Osmanlı astronomu Takıyyüddin er-Râsıd'ın Vezir Şehid Ali Paşa'ya 959 (1552) yılında sunduğu eṭ-Ṭuruḳu's-seniyye fi'l-âlâti'r-rûḥâniyye'dir (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 96, müellif hattı). İçinde elli iki şekil ve yedi minyatür bulunan eserde su saatleri, ağırlıkların kaldırılmasıyla ilgili aletler, yüksek yerlere su çıkarmanın yolları vb. konular ele alınmış olup bunların içinde en dikkat çekeni altı silindirli bir monoblok su pompasıdır (Ahmad Y. al-Hasan - D. R. Hill, s. 49-52).

Hiyel disiplininin İslâm dünyasında daha çok makine mühendisliği olarak kabul edilmesi, onun matematik ve mekanikle kurduğu yakın ilişki sebebiyledir. Nitekim Fârâbî bu ilmi matematik ilkelerinin alet ve makinelerle uygulanması şeklinde kavramış, Cezerî de kitabının adından anlaşılacağı üzere "hiyel sanatı"nı hendesî karakterde görmüştür. Aynı şekilde Taşköprizâde de Fârâbî'nin hiyel disiplini içinde mütalaa ettiği bilgi ve uygulama alanlarını riyâzî ilimlerden olan geometri, astronomi ve bir ölçüde aritmetiğin alt şubeleri içinde saymakta ve ilgili literatürü buna uygun biçimde vermektedir. Ona göre bina yapımı, yakıcı aynalar düzeneği, ağırlıkların kaldırılması, su çıkarma teknikleri, savaş gereçleri, su saatleri, hava basıncıyla işleyen araçlar vb. geometrinin; rasat aletleri, saatler, gölge

ölçüm araçları vb. astronominin; cebir işlemleri, savaş stratejisine özgü hesaplamalar, müzik aletleri vb. de aritmetik ve müziğin alt dalları arasındadır (Miftâḥu's-saʿâde, I, 375-399).

Hiyel Fârâbî'nin kastettiği genel anlamıyla değerlendirildiğinde ortaya İslâm ilimler tarihindeki birçok önemli eserin başarısı çıkmaktadır. Bugün ilim âlemince Avrupa mekanik teknolojisinin makine elemanı, makine yapım tekniği, kontrol mekanizmaları ve kendi kendini dengeleyen sistemler konusunda müslümanlara çok şey borçlu olduğu kabul edilmektedir. Ancak hiyel ilmine ait eserler bilindiği kadarıyla Latince'ye çevrilmediği için bu bilgilerin Avrupa'ya yayılışı yazılı malzemelerin intikaliyle açıklanamamaktadır. Herhalde zanaatkârlar arası ilişkiler, Avrupalı seyyahların raporları, hıristiyanların özellikle Endülüs'te parlak bir medeniyet kurmuş olan müslümanların mekanik teknolojisine ait gözlemleri bu intikali sağlamıştır. KastilyaLéon Kralı X. Alfonso'nun emriyle 1277'de Arapça astronomi risâlelerinden derlenerek İspanyolca'ya çevrilen Libros del saber de astronomia gibi eserlerin mevcudiyeti, müslüman mühendislerin ürünlerinin Avrupa'ya hızla yayılışını tek başına açıklamaya yetmemektedir. Bu kitapta beş adet saat tasviri yer almakta ve özellikle bir tanesi müslüman mekanik teknolojisine dair birikimi ana hatlarıyla yansıtması bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu birikimin dayanağını teşkil eden ve saatler dışında da birçok makinenin yapılmasını mümkün kılan mekanik ilkeler İslâm dünyasında XI. yüzyıldan beri biliniyor ve uygulanıyordu; Avrupa'da ise ancak XVI. yüzyıldan itibaren tanınmaya başladı ve XVIII. yüzyıla kadar uygulandı (Hill, "Mechanical Technology", s. 270-273).

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, İlimlerin Sayımı (trc. Ahmed Ateş), Ankara 1955, s. 88-104; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 330-331; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 269-274; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 375-399; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1395;

Brockelmann, GAL, I, 241, 494, 651; Suppl., I, 902-903; Sezgin, GAS, V, 149, 153-154; G. Anawati, “Science”, CHIs., II/B, s. 756; Ayhan Songar, Sibernetik, İstanbul 1979, s. 109-111; Kâzım Çeçen, “El-Cezerî’nin Su Saatinin Rekonstrüksiyonu”, I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi (14-18 Eylül 1981), Bildiriler, İstanbul 1981, V, 324-325; D. R. Hill, Arabic Waterclocks, Halep 1981, s. 1, 15-34, 36-46, 69-88; a.mlf., “Mechanical Technology”, Religion, Learning and Science in the Abbasid Period (ed. M. J. L. Young), Cambridge 1990, s. 260-273; Ahmad Y. al-Hasan - D. R. Hill, Islamic Technology, Paris 1988, s. 49-52, 60-63; Atilla Bir, The Book “Kitāb al-ḥiyal” of Banū Mūsā b. Şākir, Interpreted in Sense of Modern System and Control Engineering, İstanbul 1990; a.mlf., “Eb-ül-İz Al Gazari’nin Otomatları”, Bilim ve Teknik, sy. 110, Ankara 1977, s. 1-3; E. Wiedemann - F. Hauser, “Uber Trinkgefaesser und Tafelaufsaetze nach al-Gazari und Benu Musa”, Isl., VIII (1918), s. 55-93; Toygar Akman, “Sekiz Yüzyıl Önce Otomatik Makina Yapan Türk Bilgini Eb-ül-İz”, Bilim ve Teknik, sy. 77, Ankara 1974, s. 1-6; a.mlf., “İlk Türk Sibernetik Bilgini Eb-ül-İz”, a.e., sy. 103 (1976), s. 1-4; J. Schacht, “Ḥiyal”, EI² (İng.), III, 511; Kâzım Çeçen-Atilla Bir, “Benî Mûsâ”, DİA, V, 451.

Cevat İzgi

HİZÂNE-i ÂMİRE

(bk. HAZİNE).

HİZÂNETÜ'l-EDEB

(خزانة الأدب)

İbn Hicce'nin (ö. 837/1434) el-Bedî'iyye adlı kendi eserine yazdığı şerh

(bk. İBN HİCCE).

HİZÂNETÜ’l-EDEB

(خزانة الأدب)

Abdülkādir el-Bağdâdî’nin (ö. 1093/1682) el-Kâfiye şerhinde örnek olarak kullanılan şiirleri açıkladığı eseri.

Tam adı Ḫizânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni’l-ʿArab’dır. el-Ḫizâne diye de bilinen eser, Radî elEsterâbâdî tarafından İbnü’l-Hâcib’in el-Kâfiye’sine yazılan şerhte örnek (şâhid) olarak kullanılan şiirleri şerhetmek amacıyla kaleme alınmıştır. Osmanlı sultanlarından IV. Mehmed’e ithaf edilen kitabın sonunda belirtildiğine göre Bağdâdî eserini 1073 yılı Şâban ayının başında (Mart 1663 ortaları) Mısır’da yazmaya başlamış ve 22 Cemâziyelâhir 1079’da (27 Kasım 1668) bitirmiştir. Ancak müellifin kitabı yazmadan önce ihtiyaç duyduğu kaynakları belirlemesi, ayrıca el-Kâfiye şerhindeki beyitlerle hadislerin kaynaklarını tesbit eden ve şairlerin isimlerini içeren müstakil çalışmalar yapması (ŞM, IV, 139-141) onun uzun bir hazırlık dönemi geçirdiğini göstermektedir.

Bağdâdî eserin mukaddimesinde lugat, nahiv ve sarf ilimlerinde şiir veya sözleri şâhid olarak kullanılabilecek kişiler, kitabını yazarken faydalandığı kaynaklar ve Radî elEsterâbâdî’nin biyografisi hakkında bilgi verdikten sonra onun şâhid olarak kullandığı 957 beyti şerhetmektedir. Ḫizânetü’l-edeb her ne kadar bu şiirlerdeki gramerle ilgili meselelerin izahı maksadıyla yazılmışsa da müellif konuyla ilgili diğer beyitlerle sadece bir mısraı kaydedilmiş örneklerin ait olduğu beyitleri bulup göstermiş, bu arada örnek beytin daha iyi anlaşılması için içinde yer aldığı manzumenin tamamını veya birkaç beytini de zikretmiştir. Ayrıca örnek beyitlerle ilgili lugat, sarf, nahiv, i‘rab ve mâna açıklamaları yanında örnek gösterilen kısım (mahalli şâhid) hakkında daha önce ileri sürülen farklı görüşlerin değerlendirmesini yapmıştır. Söz konusu şiirin nazmediliş sebebi ve şairiyle ilgili bilgi de veren Bağdâdî tefsir, hadis, kıraat, edebiyat ve dil hakkındaki çeşitli konuları ele almıştır. Zaman zaman ahbâr, ensâb ve eyyâmü’l-Arab’a da yer vermiş, şiirlerde geçen yer ve kişi adlarının doğru okunuşunu tesbit etmiştir. Müellif, el-Ḫizâne’den sonra yazdığı Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Bânet Suʿâd li’bni

Hişâm adlı eserinde Ḫizânetü'l-edeb'e atıfta bulunduğundan onun bu iki eseri birbirini tamamlayıcı mahiyettedir.

Abdülkādir el-Bağdâdî'nin Ḫizânetü'l-edeb'de kullandığı malzemeyi tenkit süzgecinden geçirdikten sonra alması ve nâdir bulunan metinlere yer vermesi eserin ilmî değerini arttırmıştır. Faydalandığı kaynaklara örnek olarak girişte zikrettiği 308 eserle birlikte sayısı 692'ye ulaşan (XIII, 5-119) kaynakları arasında halen nüshası mevcut olmayanlar da bulunmakta olup Bağdâdî yaptığı nakillerle okuyucuyu bu eserler ve muhtevaları hakkında bilgilendirmiştir. Bu özellikleriyle Bağdâdî'nin ismini ebedîleştiren Ḫizânetü'l-edeb Arap dili, edebiyatı ve tarihi alanında çalışanlar için her zaman başvurulan güvenilir bir ansiklopedik kaynak olmuştur.

Ḫizânetü'l-edeb ilk defa 1299'da (1882) Bulak'ta, kenarında Bedreddin el-Aynî'nin el-Maḳāṣıdü'n-naḥviyye fî şerḥi şevâhidi şurûḥi'l-Elfiyye (eş-Şevâhidü'l-kübrâ) adlı eseriyle birlikte dört cilt halinde yayımlanmıştır. Daha sonra Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd tarafından yalnız iki cildi yayımlanan (Kahire 1347/1928) kitabın ilmî neşrini, son iki cildi fihrist olmak üzere on üç cilt halinde Abdüsselâm Muhammed Hârûn gerçekleştirmiştir (Kahire 1387-1406/1967-1986). J. Guidi'nin el-Ḫizâne'deki şiirler üzerine yaptığı bir çalışma yanında ("Su poeti citati nell' opera H.", Atti Acad. Lincei, III, Roma 1887, s. 273-292) Abdülazîz el-Meymenî'nin de eserde zikredilen ve iktibasta bulunulan kitapların fihristiyle ilgili İḳlîdü'l-Ḫizâne adlı bir çalışması yayımlanmıştır (Lahor 1927).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1979, neşredenin mukaddimesi, I, 19-24; Serkîs, Muʿcem, I, 572; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 518-519; Maʿa'l-Mektebe, s. 290-292; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1986, II, 754-761; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî: el-ʿaṣrü'l-Memlûkî, Beyrut-Dımaşk 1409/1989, s.

92-95; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, s. 160, 277-278; M. Sadi Çöğenli - Kenan Demirayak, Arap Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum 1994, s. 152-153; İzzeddin İsmâil, “Menhecü’l-Baġdâdî fî Ḫizâneti’l-edeb”, ME, XXV/1 (1953), s. 54-58; Nazif M. Hoca, “ʿAbdalqādir b. ʿOmar al-Baġdādī’nin Eserlerinin İstanbul’daki Yazmaları”, ŞM, IV (1961), s. 122-127; Brockelmann, “Abdülkadir”, İA, I, 87-88.

Nazif Hoca

HİZÂNETÜ’l-EKMEL

(خزانة الأكمل)

Ebû Abdullah Yûsuf b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî’ye (ö. 522/1128’den sonra) nisbet edilen Hanefî fıkhına dair eser.

Mukaddimesinde 522 yılı kurban bayramında (Aralık 1128) telifine başlandığı belirtilen eserin müellifi hakkında bilgi verilmemiş, bu sebeple kitap farklı kişilere nisbet edilmiştir. Kureşî ve İbn Kutluboğa gibi ilk Hanefî tabakat yazarları, altı cilt olduğunu belirttikleri eserin müellifi olarak Ebû Abdullah Yûsuf b. Ali b. Muhammed el-Cürcânî’yi

göstermekte, bu bilgi daha sonraki Hanefî tabakat kitaplarında da tekrarlanmaktadır. Ancak Takıyyüddin et-Temîmî ve Leknevî’nin de işaret ettikleri gibi (eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, vr. 567a; el-Fevâ ͗idü’l-behiyye, s. 231) eserin telif tarihi göz önüne alındığında Cürcânî’nin Kerhî’den (ö. 340/952) ders aldığına dair bu eserlerde verilen bilginin yanlış olduğu anlaşılır. Ḫizânetü’l-ekmel’in kaynakları arasında Kerhî’den bir asır sonra yaşamış kimselerin eserlerinin bulunması da bunu teyit etmektedir. Bu hata, kimliği hakkında başka bilgi bulunmayan Cürcânî’nin muhtemelen, Kudûrî’nin hocası Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî ile (ö. 398/1008) karıştırılmasından ileri gelmiştir (Temîmî, vr. 567a). Ḫizânetü’l-ekmel’in yazma nüshalarının üstünde müellifin künyesi bazan Ebû Abdullah, bazan Ebû Ya‘kūb olarak verilmiştir. Kâtib Çelebi de künyesini Ebû Ya‘kūb olarak kaydetmektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 702). Yalnız Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki bir nüsha ile (Yenicami, nr. 413-415) Brockelmann’ın haber verdiği bazı nüshalarda (GAL Suppl., I, 970) eser Ebü’l-Kāsım Ali b. Hüseyin b. Muhammed ez-Zeynebî’ye (ö. 543/1149) nisbet edilmektedir. Fakat kaynaklarda Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh tarafından kādılkudât tayin edildiği belirtilen Zeynebî, bir süre vezir nâibi olarak da görev yapması sebebiyle Sadrülekmel veya Ekmel diye tanınmakla birlikte (Kureşî, II, 568; Zehebî, XX, 207-208; İbn Tağrîberdî, V, 282; Temîmî, vr. 33a) böyle bir eserinden bahsedilmemesi dikkat çekicidir. Ayrıca İbn Kutluboğa bu eserin Ebü’l-Leys es-Semerkandî’ye,

Edirneli Mehmed Kâmî de Ekmel diye bilinen İbnü'z-Zehebî'ye nisbet edilmesinin yanlışlığına işaret ederek gerçek müellifinin Cürcânî olduğunu belirtmişlerdir (Tâcü't-terâcim, s. 318; Mehâmmü'l-fukahâ, vr. 68b).

Ḫizânetü'l-ekmel'in bir kısmı eksik olan on beş kadar yazma nüshası tesbit edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1627, Molla Çelebi, nr. 101, Hâlet Efendi, nr. 131, Ayasofya, nr. 1146, Şehid Ali Paşa, nr. 769-770 [ilk cildi eksiktir], Esad Efendi, nr. 678-680, Reîsülküttâb, Mustafa Efendi, nr. 327-329, Cârullah Efendi, nr. 633-637, Yenicami, nr. 413-415 [bu nüshanın IV. cildi Esad Efendi, nr. 680'de kayıtlı olup yazma bununla tamamlanmıştır]; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1518, 1519; Bankipûr Hudâbahş Ktp., nr. 1617; Taşkent Doğu Araştırmaları Enstitüsü Ktp., nr. 3488; Dârü'l - kütübi'z-Zâhiriyye, el-Fıkhü'l-Hanefî, nr. 9116, III. cilt; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 970). Bunlardan tezhipli olan Fâtih, Hâlet Efendi ve Nuruosmaniye nüshaları özellikle anılmaya değer. Eserin "Kitâbü'l-Vaḳf" bölümü ayrıca Süleymaniye (Reîsülküttâb, Mustafa Efendi, nr. 1159, vr. 87b-114b) ve Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 689, vr. 277a-301b) kütüphanelerinde kayıtlı birer mecmua içinde yer almaktadır.

Müellif mukaddimede, Hanefî âlimlerinin kaleme aldığı eserleri gözden geçirince bu kaynaklardaki farklı bilgilerin bir araya getirildiği kapsamlı bir kitabın özellikle fetva verenler için büyük bir ihtiyaç olduğunu görerek bu eseri yazmaya karar verdiğini belirtir. Kitabın yaygın olanlar yanında nâdiren meydana gelen olaylarla ilgili hükümleri de ihtiva edeceğini, Hanefî imamları ile sonraki ulemâya ait önemli eserlerin özünü oluşturacağını söyler ve başta Hâkim eş-Şehîd'in el-Kâfî'si olmak üzere başvurduğu kaynakları şu şekilde sıralar: İmam Muhammed'in el-Câmiʿu'l-kebîr, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ve ez-Ziyâdât'ı, Hasan b. Ziyâd'ın Kitâbü'l-Mücerred'i, el-Münteḳā (Hâkim eş-Şehîd'in olmalı), Kerhî'nin el-Muḫtaṣar'ı, Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî (Cessâs'ın olmalı), Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin ʿUyûnü'l-mesâʾil, Fetâvâ ve el-Muḫtelef'i, Hassâf'ın Edebü'l-Ḳāḍî ve el-Ḥiyel'i, Nâtıfî'nin el-Ecnâs, er-Ravża ve Fetâvâ'sı, Bakkālî ve Kādî Sâid'in Fetâvâ'ları, Ebü'l-Usr Fahrülislâm el-Pezdevî ve İsbîcâbî'nin Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr'leri, müteferrik bazı konularda Cessâs'ın Aḥkâmü'l-Ḳurʾân'ı, İbn Semâa ve Hişâm b. Ubeydullah'ın en-Nevâdir'leri, Hilâl b. Yahyâ'nın Aḥkâmü'l-vaḳf'ı.

Klasik fıkıh kitaplarının genel tertibine göre düzenlenen Ḫizânetü'l-ekmel'in alt başlıklarında müellifin mukaddimede işaret ettiği gibi klasik tertibe uyulmamış, belli bir konuyla ilgili bilgileri bir araya getiren bablar yerine tek kelimelik başlıklar altında (cum'a, gusl, cenâze, i'tikâf gibi) gerekli görülen bilgilere yer verilmiştir. Ebû Hanîfe'nin yanında talebelerinin görüşlerinin de kaydedildiği bir fetva kitabı mahiyetinde olan eserde deliller belirtilmemiş, sadece ana bölümlerin baş tarafında konuyla ilgili âyetler zikredilmiştir. Birçok kitabın muhtevasını özetleyen bir eser olması bakımından önem taşıyan Ḫizânetü'l-ekmel'in sonunda Hz. Peygamber'in hayatı ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle ilgili kronolojik bilgi verilmiş, ardından sahâbe tabakatı,

kurrâ, tâbiîn fukahası, tâbiîn zâhidleri, tâbiîn kumandanları, ilk usûliyyûn (kelâmcılar), tâbiînden sonra gelen mezhep sahibi imamlar ve diğer fukaha ile Ehl-i beyt fukahasına kısaca yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 207-208; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 568; III, 630-631; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 282; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 310, 318; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 673, vr. 33a, 567a; Ali el-Kārî, el-Es̱mârü'l-ceniyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1841, vr. 86b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 702; Mehmed Kâmî Edirnevî, Mehâmmü'l-fuḳahâʾ, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 422, vr. 68b, 83b; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 231; Brockelmann, GAL, I, 461; Suppl., I, 639, 969-970; V. C. Scott O'Connor, An Eastern Library: an Introduction to the Khuda Baksh Oriental Public Library, Patna 1977, s. 52; M. Mutî' el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-Kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1980, I, 294-295; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 45; "Ziyâretü müdîri Maʿhedi'l-maḫṭûṭât li'l-İttiḥâdi's-Sûfyîtî", MMMA (Kahire), VI (1960), s. 323.

Ahmet Özel

el-HİZÂNETÜ’t-TEYMÛRİYYE

(الخزانة التيموريّة)

Ahmed Teymur Paşa (ö. 1930) tarafından Kahire’de kurulmuş olan kütüphane

(bk. AHMED TEYMUR PAŞA).

HİZB

(الحزب)

Mushafın yirmişer sayfadan oluşan otuz cüzünden her birinin ayrıldığı dört eşit kısım

(bk. MUSHAF).

HİZB

(الحزب)

Belli amaçlara ulaşmak üzere düzenlenmiş, genellikle tarikat mensupları tarafından okunan dua anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte “kısım, parça, bölük; silâh” gibi anlamlara gelen hizb (çoğulu ahzâb), maddî ve mânevî birtakım maksatların gerçekleşmesi için tertiplenmiş, sûfîler ve tarikat ehli, bazan da tarikat mensubu olmayan dindar kişiler tarafından okunan duaların genel adıdır (Kāmus Tercümesi, I, 198). Hizbe yakın bir anlam taşıyan vird (çoğulu evrâd) daha genel bir terimdir. Kişi bazı sûre ve âyetleri okumayı veya bazı ibadetleri, meselâ muayyen rek‘atta namaz kılmayı kendine vird edinebilir; hizb ise belli şartlar ve kurallar dahilinde amaca ulaşılıncaya kadar okunur.

Dua ve virde büyük önem veren ilk sûfîlerin ifadelerinde hizb kelimesine rastlanmaz. Hizbler, ilk olarak tarikatların ortaya çıktığı VI. (XII.) yüzyılda tertip edilmeye başlanmıştır. Abdülkādir-i Geylânî, Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî, Gazzâlî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Ahmed el-Bûnî, İmâm-ı A‘zam, Ahmed el-Bedevî, İbrâhim ed-Desûkī, Ahmed er-Rifâî gibi ünlü mutasavvıflar ve âlimler tarafından düzenlenen veya onlara nisbet edilen pek çok hizb mevcuttur. Hz. Ali, Enes b. Mâlik, Veysel Karanî’ye dahi hizbler isnat edildiği dikkate alınırsa hizblerin çoğunun sonraki dönemlerde düzenlenip büyük mutasavvıflara ve ünlü âlimlere mal edildiği anlaşılır.

Hizbler Arapça kısa ve secili cümlelerden oluşan, edebî değeri yüksek, derin hikmetler içeren metinlerdir. Bu durum hizbin okunmasını, ezberlenmesini ve dinlenmesini kolaylaştırır. Hizbler genellikle düzenleyenin adıyla veya başladığı kelime ile yahut hangi maksat için düzenlenmişse onunla anılır. Meselâ “elhamdü” kelimesiyle başlayan hizbe “hizbü’l-hamd”, zafer elde etmek amacıyla okunan hizbe “hizbü’n-nasr” denir. Âyetlerden oluşan hizbe ise “hizbü’l-âyât” adı verilir. Hadislerden, sahâbe, velî ve âlimlerin sözlerinden derlenen hizbler de vardır. Hizblerde

esmâ-i hüsnâya, Allah'ı öven, nimetlerini dile getiren, kulluk görevlerini anlatan ifadelere ve dua cümlelerine geniş yer verilir.

Beden veya ruh hastasının şifa bulması, borçlunun borcunu ödeme gücüne kavuşması, sıkıntı ve üzüntünün, âfet ve musibetlerin defedilmesi, düşman şerrinden emin olunması, yol güvenliği, zorlukların aşılması, zenginlik, zihin açıklığı, zorbaların kahredilmesi, hapistekilerin hürriyetlerine kavuşması, devlet adamlarının gönüllerini kazanmak, karı koca arasındaki ilişkileri düzeltmek gibi çok çeşitli maksatlarla düzenlenmiş hizbler mevcuttur. Hizbü'l-felâh veya hizbü'n-necât mânevî kurtuluş, hizbü'l-işrâk iç aydınlığı, hizbü't-tefrîc gönül rahatlığı, hizbü'l-fehm zihin açıklığı, hizbü'l-berekât bereket temini, hizbü'l-bahr denizde güvenle yolculuk yapılması, hizbü's-seyf düşmanın mahvolması, hizbü'n-nasr başarı veya zafer için okunur. Meselâ Şâzelî'nin Allah'tan gelen bir ilhamla yazıldığına ve ism-i a'zamı ihtiva ettiğine inanılan hizbü'l-bahri özellikle denizde güvenle yolculuk yapmak için okunur. Bu hizbin okunması halinde en tehlikeli fırtınaların bile sakinleştiği kabul edilir. Rivayete göre Şâzelî tertip ettiği hizbin tesirini anlatmak için, "Bu hizb Bağdat'ta okunsaydı Moğollar orasını işgal edemezlerdi" demiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 662). Hizbler, her türlü maddî ve mânevî ihtiyacın karşılanması için okunduğu gibi sırf Allah'a ibadet etmek ve O'na yaklaşmak için de okunur. Hizbin insanı olgunlaştıran, ahlâkı güzelleştiren bir niteliği bulunduğuna inanılır. Allah'ın güzel isimlerini tekrar tekrar okumaktan maksat bu ilâhî nitelikleri kazanarak O'nun rızâsını kazanmaktır. Hizb okuyan kimse, Allah'ın kendisini kötü huylardan uzaklaştırıp güzel huylar edinmeyi nasip etmesini de ister, kötülerden ve kötülüklerden O'na sığınır. Hizbler bu tür farklı amaçları gerçekleştirecek sayıda okunur. Hizbin her kelimesinin, harfinin ve okuma adedinin gizli bir tesiri olduğu, hizb okurken bunlar göz önünde tutulmazsa istenen faydanın hâsıl olmayacağı kabul edilir.

Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî Mecmûʿatü'l-aḥzâb adlı hacimli kitabında (I-III, İstanbul 1311) yüzlerce hizbi bir araya getirmiştir. Hizbler ayrıca müstakil risâleler halinde de basılmıştır. Bunların bazıları şunlardır: Abdülkādir-i Geylânî, Sefînetü'l-Ḳādiriyye (Trablusgarp 1340); Seyyid Ahmed et-Tîcânî, el-Aḥzâb ve'l-evrâd (Kahire 1353/1935); Ahmed b. İdrîs, Mecmûʿatü'l-aḥzâb ve'l-evrâd (Kahire 1359/1940); Muhammed Guneymî, Mecmûʿatü'l-ʿaliyye li'l-evrâd ve'l-aḥzâbi'ş-Şâẕeliyye (Kahire, ts.); Seyyid

İbrâhim er-Râvî, es-Siyer ve’l-mesâʿî fi’l-evrâd ve’l-aḥzâbi’s-Seyyid Aḥmed er-Rifâʿî (Dârü’l-Beşâir 1412/1992).

Hizbleri şerheden, hizb okumanın âdâbından, sağladığı maddî ve mânevî faydalardan, maksat ve sırlarından bahseden risâleler de yazılmış (Gümüşhânevî, I, 457-497; III, 6, 307); hizb okuyanlar büyük saygı gösterdikleri hizbleri ünlü hattatlara yazdırmış ve özenle saklamışlardır. Bu bakımdan hizbler edebî değerleri ve yüksek hikmetler içermelerinin yanında yazı, cilt ve tezhip sanatı bakımından da değer taşırlar.

Hizb okumak selef âlimlerince hoş karşılanmamıştır. İbn Teymiyye hizblere düşkün olanları eleştirir; onlara Kur’an ve hadislerde geçen duaları okumalarını tavsiye eder (Mecmûʿu Fetâvâ, XXII, 525). Halkı Kur’an ve hadiste geçen dualara yöneltmek için “hizbü’l-âyât” başlıklı hizbler yazıldığı gibi âyet ve hadislerde geçen duaların okunmasını sağlamak için Ali el-Kārî el-Ḥizbü’l-aʿẓam ve’l-virdü’l-efḫam (İstanbul 1262), Ebû Saîd Muhammed el-Ensârî el-Ḥizbü’l-maḳbûl min eḥâdîs̱i’r-resûl (Beyrut 1995) adıyla hizbler yazmışlardır. Nevevî’nin Ḥilyetü’l-ebrâr adlı eseri de (Dımaşk 1391/1971) bu niteliktedir (ayrıca bk. EVRÂD).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, I, 198; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 427; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, IV, 256; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXII, 525; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, II, 367, 438; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 660, 662; Gümüşhânevî, Mecmûʿatü’l-aḥzâb, I-III, İstanbul 1311; Îżâḥu’l-meknûn, I, 401; Zekî Mübârek, et-Taṣavvufü’l-İslâmî fi’l-edeb ve’l-aḫlâḳ, Kahire 1954, II, 79; Abdülhalîm Mahmûd, Ḳażiyyetü’t-taṣavvuf: el-medresetü’ṣ-ṣûfiyye, Kahire 1983, s. 134-138; Ebû Saîd Muhammed el-Ensârî, Ḥizbü’l-maḳbûl min eḥâdîs̱i’r-resûl, Beyrut 1995; D. B. Macdonald, “Hizb”, İA, V/1, s. 547; a.mlf., “Ḥizb”, EI² (İng.), III, 1513; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 507.

Süleyman Uludağ

HİZBULLAH

(حزب الله)

Allah’ın dinine uyan ve dini yüceltme ülküsü etrafında birleşen müminler topluluğunu ifade eden bir Kur’an terimi.

Sözlükte “parça, kısım; cemaat, taife; bir kimsenin görüşüne ve emrine uyan özel adamları” gibi anlamlara gelen hizb kelimesi (çoğulu ahzâb) (Lisânü’l-ʿArab, “ḥzb” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ḥzb” md.; Kāmus Tercümesi, “ḥzb” md.) terim olarak Kur’an cüzlerinin dörtte biri, daha çok tarikat mensupları tarafından belli zamanlarda okunmak üzere düzenlenmiş dualar için kullanıldığı gibi “cemaat, taife ve siyasî parti” anlamında da kullanılır. Kelimenin “siyasî parti” mânasında bir terim haline gelişi XIX. yüzyılın sonlarına rastlar. Günümüz Arap dünyasında siyasî oluşumların büyük bir kısmı bu adla anılır (EI2 (İng.), III, 514 vd.; The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, II, 120-121).

Hizb ve çoğulu ahzâb Kur’an’da yirmi yerde geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, “ḥzb” md.). Tekil olarak geçtiği yerlerde “cemaat, taife” anlamında kullanılmakta, çoğul olarak ise bu anlamının yanında belli grupları ve insanları da ifade etmektedir. Meselâ Sâd sûresindeki (38/13) ahzâb ile Semûd, Lût kavmi ve Eykeliler’e, Ahzâb sûresindeki (33/20, 22) ahzâb ile de Hendek Savaşı’nı başlatan Mekkeli müşrikler, Gatafân kabilesi ve yahudilerden oluşan orduya işaret edilmiştir (benzer kullanılışlar için ayrıca bk. Hûd 11/17; el-Mü’min 40/5, 30-31). Hizb ve ahzâb sözlük anlamlarıyla hadislerde de yer almaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḥzb” md.).

Hizbullah terkibi Kur’an’da üç yerde geçer ve müfessirler tarafından “Allah’ın ordusu, Allah’ın dostları, Allah’ın taraftarları, Allah’ın yardımcıları, Allah’ın dininin yardımcıları” gibi karşılıklarla açıklanır (meselâ bk. Taberî, VI, 289; XXVIII, 27; Fahreddin er-Râzî, XII, 32; Nîsâbûrî, I, 117; Hâzin, II, 307; Elmalılı, II, 1721). Hizbullah tabiri, Mâide sûresinde müminlerin kimlerle dostluk kurup kimlerle kuramayacaklarından

bahseden bir âyet grubu (5/51-57) içerisinde yer alır. Bu âyetlerde müminlere, yahudi ve hıristiyanlarla dost olmamaları emredilirken gerçek dostların Allah, Resûlullah, iman edip sâlih amel işleyen müminler olduğu belirtilir ve bu müminler hizbullah olarak nitelendirilir. Müfessirler bu âyette yer alan, “Kim Allah’ı, Resûlullah’ı ve müminleri dost edinirse” şeklindeki ifadenin, devamında gelen hizbullah tabirini tanımladığı kanaatindedirler. Buna göre hizbullah “Allah’ı, Resûlullah’ı ve müminleri sevenler, dost edinenler grubu” anlamına gelmektedir. Mücâdile sûresinde de (58/22) hizbullah Mâide sûresindekine benzer bir bağlamda kullanılır. Burada yine bir topluluktan bahsedilir ve bu topluluğun Allah’a ve onun elçisine düşman olanları sevmeyecekleri bildirilir. Allah katındaki değerleri çok yüksek olduğu için O’nun hoşnutluğunu kazanmış ve cenneti hak etmiş olan bu topluluk da hizbullah olarak tanımlanır.

Kur’ân-ı Kerîm’de hizbullahın karşıtı olarak kullanılan (Zemahşerî, IV, 78; Fahreddin er-Râzî, XXIX, 277) “hizbü’ş-şeytân” terkibi de geçer. Mücâdile sûresinde, hizbullahı tanımlayan 22. âyetten önceki bir dizi âyette (58/14-21) Allah’ın gazap ettiği bir kavimle dostluk kuranlardan bahsedilerek bunların yanlış tutumlarına ve mâruz kalacakları kötü âkıbete işaret edildikten sonra şeytanın onları etkisi altına alıp Allah’ı unutturduğu belirtilir ve bunlar “hizbü’ş-şeytân” diye anılır; ayrıca Allah’a ve Resulü’ne düşman oldukları da belirtilir. Hizbü’ş-şeytân tabiri, Fâtır sûresinde (35/6) Hz. Peygamber’i yalancılıkla itham eden inkârcı kesimin eleştirildiği bir konumda da geçmektedir. Müfessirler hizbü’ş-şeytân için “şeytanın ordusu, şeytanın orduları, şeytana tâbi olanlar, şeytanın kavmi” gibi karşılıklar vermişlerdir (meselâ bk. Taberî, XXVIII, 25; Şevkânî, V, 193; Âlûsî, XXVIII, 49). Bu âyetlerde hizbü’ş-şeytân, şeytanın çepeçevre kuşatması altında olduğu için rabbini anmayı unutan, yalan yere yemin eden, insanları Allah’ın yolundan saptıran, Allah’a ve Resulü’ne düşmanlık eden, şeytanın oyuncağı haline gelip ilâhî mesajı unutan ve sonuçta azaba çarptırılmayı hak eden kimseler olarak nitelendirilmiştir. Fâtır sûresinde ayrıca şeytanın insanlık ailesi için bir düşman olduğu ve onu düşman olarak görmeyen kimselerin onun taraftarı (hizb) sayılıp cehennemi boylayacağı ifade edilir.

Tefsirlerde ilgili âyetlerin nüzûl sebeplerine dair yer alan rivayetler, gerek hizbullah gerekse hizbü’ş-şeytân tabirlerinin anlamlarını açıklar mahiyettedir (Taberânî, I, 154-155; Ferrâ el-Begavî, III, 72-73; VIII, 63;

Zemahşerî, IV, 78; Fahreddin er-Râzî, XII, 25; XXIX, 276-277; İbn Kesîr, III, 126, 131; VIII, 77-80; Süyûtî, III, 104-107; VIII, 86-87; Şevkânî, II, 51-52).

Sonuç olarak hizbullah tabirinin özellikle kendilerini Allah'a veren, Resûlullah'a hakkıyla uymaya çalışan, müminleri candan sevip onlarla birlikte hareket eden, dinî duyguları ve gayretleri güçlü müslümanları ifade ettiği anlaşılmakta olup bir âyette (el-Mücâdile 58/22) bu müslümanlar için, "Allah onlardan, onlar da Allah'tan razı olmuştur" cümlesi yer almaktadır. Ayrıca Kur'an'da geçen "evliyâullah" (Yûnus 10/62), "ensârullah" (Âl-i İmrân 3/52; es-Saf 61/14) ve "ibâdullah" (es-Sâffât 37/40, 74, 128, 160, 169; el-İnsân 76/6) terkiplerinin de hizbullahın eş anlamlısı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Hizbullah terkibinin bu müsbet mânası sebebiyle İslâm dünyasında bazı gruplar kendilerini hizbullah olarak adlandırmışlardır. Bunların en meşhuru, XX. yüzyılda Lübnan'da yapılanan Hizbullah örgütü olup bölgede İsrail Devleti'nin nüfuzunu kırmak ve kendi anlayışları doğrultusunda bir devlet kurmak için faaliyet göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥzb" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥzb" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥzb" md.; Kāmus Tercümesi, "ḥzb" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥzb" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿabd", "ḥzb" md.leri; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "ḥzb" md.; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VI, 287-289; XII, 19; XIV, 25-27; XXVIII, 25-27; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1405/1985, I, 154-155; Ferrâ el-Begavî, Meʿâlimü't-tenzîl (nşr. M. Abdullah en-Nemr v.dğr.), Riyad 1414/1993, III, 72-73; VIII, 63; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 78; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XII, 25-32; XVII, 203; XXI, 84; XXIX, 276-277; Nîsâbûrî, Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân, I, 117; Hâzin, Lübâbü't-teʾvîl (Mecmûʿa mine't-tefâsîr içinde), Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), II, 307; VI,

213; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳur'ân, III, 126-131; VIII, 77-80; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1983-88, III, 104-107; VIII, 86-87; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, II, 51-52; V, 193-194; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Hüseyin el-Arab), Beyrut 1417/1997, XXVIII, 49; Elmalılı, Hak Dini, II, 1721; IV, 3226; V, 3826; VI, 4803, 4805; Mukadder A. Yüksel, Kur'ân-ı Kerîm'de Hizbullah-Hizbü'ş-Şeytân İlişkisi (yüksek lisans tezi, 1993, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Fazlur Rahman, "Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca", St.I, XLIII (1976), s. 5-24; E. Kedourie, "Ḥizb", EI^2 (İng.), III, 514; M. K. Deeb, "Ḥizb", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), New York 1995, II, 120-121; Mehrzad Boroujerdi, "Ḥizbullāh in Iran", a.e., II, 129-130; Martin Kramer, "Ḥizbullāh in Lebanon", a.e., II, 130-133.

Abdülhamit Birışık

HİZBÜ’ş-ŞEYTÂN

(حزب الشيطان)

Şeytanın askerleri ve taraftarları anlamına gelen, hizbullah karşıtı Kur’an terimi

(bk. HİZBULLAH).

HİZBÜ’t-TAHRÎRİ’l-İSLÂMÎ

(حزب التحرير الإسلامي)

1953’te Kudüs’te siyasî bir parti olarak ortaya çıkan İslâmî hareket.

Partinin kurucusu olan ve ismi onunla âdeta özdeşleşen Muhammed Takıyyüddin en-Nebhânî 1909’da Hayfa’nın İczim kasabasında doğdu. Ezher Üniversitesi’ni bitirdikten sonra Filistin’in çeşitli şehirlerinde öğretmenlik ve kadılık yaptı. Gençlik yıllarında İzzeddin el-Kassâm’la beraber İngilizler’e ve yahudilere karşı mücadele planları hazırladı. Önceleri İhvân-ı Müslimîn’e yakındı; bu teşkilâtın lideri Hasan el-Bennâ’yı takdir ediyor, ayrıca konuşmalarında Seyyid Kutub’un görüş ve ifadelerine yer veriyordu. Daha sonra cemaat olarak kalmayı ön planda tuttuğu ve siyasî parti niteliği taşımadığı için Hasan el-Bennâ’dan ayrıldı (Yeken, I, 45). Filistin’in İsrail tarafından işgal edilmesi üzerine (1948) bölgenin ancak düzenli bir fikrî ve siyasî çalışmayla kurtarılabileceğini düşünen Nebhânî 1949 yılında partinin çatısını ve söylemini oluşturmaya başladı. “Filistin’i Kurtarmak” başlığı ile kaleme aldığı ilk yazısında İslâm’ın VII. yüzyıldan bu yana Filistin’e nasıl güçlü bir damga vurduğunu ortaya koydu, müslümanların sömürgeci güçlere boyun eğdiği için gerilediğini savundu. Ağustos 1950’de Risâletü’l-ʿArab adıyla yayımlanan bir çalışmasını İskenderiye’de toplanan Arap Birliği Zirvesi’ne de sundu. Risâlede esas olarak Araplar’ın gerçek mesajını İslâm’ın teşkil etmesi gerektiğini, ümmetin fikrî ve siyasî canlanmasının bu bilinçle sağlanabileceğini vurguladı. Arap Birliği Zirvesi kendisini muhatap almayınca 1953’te, o sırada Ürdün idaresinde bulunan Doğu Kudüs’te Hizbü’t-tahrîri’l-İslâmî adıyla siyasî bir parti kurdu. Onu parti kurmaya sevkeden temel sebebin, 1948’de Araplar’ın İsrail karşısında uğradığı hezimet veya İhvân-ı Müslimîn’in lideri Hasan el-Bennâ’nın öldürülmesinden (1949) duyduğu üzüntü olduğu söylenir (Abdülmün‘im el-Hifnî, s. 183). Nebhânî Ürdün hükümetine partinin kuruluşunu bildirdi. Hükümet, o sırada Ürdün ordusunun başında bulunan İngiliz generali Glubb Paşa’nın isteği üzerine 1954’te partinin faaliyetlerini yasakladı. Bunun üzerine Lübnan’a giden Nebhânî 1956 yılında parti parasını zimmetine geçirdiği iddiasıyla

tutuklandı. Aralık 1977'de ölünceye kadar Beyrut'ta gözaltında tutuldu. Nebhânî'nin ölümü üzerine yerine Abdülkadîm Zellûm geçti.

Başta Kudüs, el-Halîl ve Nablus olmak üzere birçok bölgede faaliyetlerine gayri resmî olarak devam eden Hizbü't-tahrîri'l-İslâmî, yasaklanmasına ve mensuplarının çeşitli baskılara mâruz kalmasına rağmen kısa sürede İslâm dünyasında adını duyurdu. Bütün müslümanların bir ümmet bayrağı altında birleşmesini savunan parti, özellikle sömürge yönetiminde bulunan İslâm ülkelerinde veya Batı'nın hegemonyasını çok yakından hisseden müslüman topluluklarda rağbet gördü. Bu ülkelerde özellikle İslâmî kimlik oluşturma heyecanı içerisindeki gençler Hizbü't-tahrîri'l-İslâmî'ye yakınlık duydular. Batı emperyalizminden şikâyetçi olan ve önceleri sosyalizme ilgi duyan lise ve üniversite öğrencileri de sosyalizm bir alternatif olmaktan çıkınca Hizbü't-tahrîri'l-İslâmî'ye ilgi göstermeye başladılar. Avrupa'da yaşayan müslümanlar arasında daha çok gençler partinin söylemine sempatiyle bakmaktadırlar. Ancak hükümetler partinin faaliyetlerini hiçbir zaman olumlu karşılamadılar. Libya lideri Kaddâfî, Arap milliyetçiliğine karşı çıkarak ümmetçiliği savunmasından dolayı Hizbü't-tahrîri'l-İslâmî'yi Batı'nın ajanı olmakla suçlamıştır (Jansen, s. 165). Ürdün, Suriye, Libya, Tunus, Suudi Arabistan ve Mısır'da partinin birçok üyesi tutuklu bulunmaktadır.

Hizbü't-tahrîri'l-İslâmî'nin yönetim kadrosunun en üstünde parti liderinin (emîr) başkanı olduğu yönetim komitesi bulunur; görevi tebliğ faaliyetlerini yönetmek ve önemli kararları almaktır. Daha sonra yönetim tarafından önceden belirlenmiş bölgelerde çalışan mu'temid başkanlığındaki vilâyet komiteleri, son olarak da nakibin yönettiği yerel komiteler gelir. Parti 182 maddelik bir anayasa tasarısı hazırlamıştır. Nebhânî, Niẓâmü'l-İslâm adlı eserinde bu anayasa tasarısının belli bir ülke için değil İslâm âleminde kurulacak İslâm devletinde uygulanmak için hazırlandığını söyler.

Kendisini siyasî parti olarak tanımlayan Hizbü't-tahrîri'l-İslâmî'nin amacı halifeliği ihya ederek İslâmî bir yönetim kurmaktır. Nebhânî'ye göre, "Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir topluluk (ümmet) bulunsun" meâlindeki âyette (Âl-i İmrân 3/104) insanların İslâm'a yönlendirilmesi, iyiliğin emredilip kötülükten sakındırılması ve yapmakta oldukları işler hakkında yöneticilerden hesap sormak için siyasî partilerin

kurulması öngörülmekte, hatta “ümmet” kelimesiyle doğrudan parti kastedilmektedir

(İslâm’da Yönetim Nizamı, s. 287-289). Nebhânî, Hz. Peygamber’in Medine’de otorite oluştururken ilk günden itibaren yönetimi İslâm akîdesi üzerine kurduğunu, dolayısıyla İslâmî bir yönetim kurmanın müslümanlar için zaruri olduğunu ileri sürer (a.e., s. 17-18). Ona göre gayri İslâmî fikirlerin yavaş yavaş İslâm dünyasını sarması, eğitim programlarının emperyalist ülkelerin empoze ettiği esaslara göre belirlenmesi, İslâm ülkeleri arasındaki bazı kültürel farklılıkların büyümesi, halk ile iktidarların çatışması, milliyetçilik ve sosyalizmin yayılması hilâfetin kurulmasına engel olan sebeplerin başında gelir. Parti, ümmeti İslâm dışı yönetimlerin askerî, politik, ekonomik ve kültürel hâkimiyetinden kurtarmayı amaçladığını iddia etmektedir. İslâm dünyasının tekrar güçlenmesi hem kültürel hem siyasî gelişmeyle mümkündür. Müslümanlar olaylara siyasî bir gözle bakmalı ve ona göre hüküm vermelidir.

Tebliğ metodu olarak Hz. Peygamber’in hayatını, özellikle de Mekke dönemini örnek alan Hizbü’t-tahrîri’l-İslâmî günümüzde müslümanların o döneme eşdeğer bir süreçte, yani dârülküfürde yaşadıklarını iddia eder. Çünkü bugünkü müslümanlar da aynen ilk müslümanlar gibi Allah’ın hükümlerinden başka hükümlerle yönetilmektedir. Mekke döneminin belirli safhaları vardı ve Resûl-i Ekrem her safhada farklı metotlar takip etmişti. Buna dayanarak Hizbü’t-tahrîri’l-İslâmî de üç hareket safhası belirlemiştir. Birinci safhada insanlara tek tek tebliğde bulunulur. İkinci safhada bütün ümmete hitap edilerek müslümanların en değerli varlığının İslâm olduğu ve İslâm’ı hayatlarını düzenleyen bir sistem şeklinde algılamaları gerektiği anlatılır. Üçüncü safha ise İslâmî hükümlerin hayata geçirilmesini sağlayacak ve onun mesajını dünyaya duyuracak bir devlet kurmaktır.

Hizbü’t-tahrîri’l-İslâmî silâhlı mücadeleyle, insanlara sadece ahlâkî değerleri öğütlemekle veya İslâm ülkelerine hâkim olan politik sistemlere bağlanmakla değişimin gerçekleşemeyeceğine inanır. Her müslüman İslâm’ın kurallarına göre yaşamayı hedef edinmelidir. İslâm kapitalizm ve komünizmin karşısında bir ideolojidir. Temelde İslâmiyet’le çatışan bu ideolojileri sosyal, politik ve ekonomik açılardan tasvip etmek câiz değildir. Ekonomide esas problem üretim değil mal ve üretimin dağılımıdır. Mülk

edinme İslâm’ın koyduğu prensiplere göre olursa bu konuda bir mesele kalmaz. Kâğıt para yerine altın ve gümüş para kullanılmalıdır. İslâm devletinin dış ilişkileri dârülharp ve dârülislâm esasına dayanmalıdır. Buna göre bütün müslüman devletler yekvücuttur. Diğer ülkelerle ilişkiler dârülharp esasına göre belirlenmelidir. Amerika, İngiltere, Fransa ve Rusya gibi ülkelerle hiçbir anlaşma yapılmamalı, askerî iş birliğine gidilmemeli, İsrail gibi ülkelere ise her zaman savaş halindeymiş gibi tavır alınmalıdır. Ayrıca Birleşmiş Milletler, Dünya Bankası gibi kurumlara katılmak ve Arap Birliği gibi bölgesel kamplar oluşturmak da yanlıştır.

Özellikle Körfez Savaşı’ndan (1991) sonra faaliyetlerini arttıran Hizbü’t-tahrîri’l-İslâmî’nin üyeleri bu savaşı, Ortadoğu’daki müslüman ülkeleri yöneten liderlerin Batı’nın kuklası olduklarını gösteren önemli bir olay olarak değerlendirmektedir. Onlara göre Körfez Savaşı, İslâm ümmetinin kurtuluşu için köklü bir değişimin şart olduğunu göstermiştir.

Hizbü’t-tahrîri’l-İslâmî’ye yönelik tenkitlerin başında, savunulan fikrî oluşumun eğitimsiz elde edilemeyeceği ve kültürleşme merhalesinin hemen inkılâba dönüşemeyeceği iddiası gelmektedir (meselâ bk. Yeken, II, 198-200). Bazıları partinin düşüncelerini ümmetin kurtuluşu için yegâne çare gibi görürken bazıları amacının açık olmadığını söyleyerek İslâm’a hizmet yerine zarar verdiğini savunmuşlardır. Bir diğer kesim ise Hizbü’t-tahrîri’l-İslâmî’nin ıslah yönünde bir deneme olduğunu ve eksikliklerinin yanında kazandırdıklarının da bulunduğunu, ancak artık bu denemenin sona erdiğini, çünkü belirlenen hedeflere şimdiye kadar ulaşamadığını öne sürmüştür (Muhammed el-Hasan, s. 158-159). Hizbü’t-tahrîri’l-İslâmî’nin milletlerarası ilişkiler konusundaki genel tavrının teorik açıdan olduğu kadar pratik bakımdan da tenkide son derece açık olduğu, partinin ortaya çıktığı çevredeki şartlardan doğan tepkiye dayalı bir mahiyet taşıdığı da dikkat çekmektedir.

Hizbü’t-tahrîri’l-İslâmî faaliyetlerini özellikle sohbet halkalarıyla, okul ve dernek gibi yerlerde tertip ettiği konferans, paneller ve çeşitli yayınlarla gerçekleştirir. Bu yayınlar arasında Nebhânî’nin kitapları ve İslâm dünyasıyla ilgili günlük siyasî gelişmelerin yorumlandığı yazıların yer aldığı broşürler ve birkaç dilde yayımlanan el-Ḫilâfe adlı dergi başta gelmektedir. Bazıları Türkçe’ye de çevirilen kitapların başlıcaları şunlardır:

İnḳāẕü Filisṭîn (Dımaşk 1950); ed-Devletü'l-İslâmiyye (Dımaşk 1952); Niẓâmü'l-İslâm (Kudüs 1953; İslâm Nizamı adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir [baskı yeri yok] 1953); Niẓâmü'l-ḥükm fi'l-İslâm (Beyrut 1951; İslâm'da Yönetim Nizamı adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir, Karaman 1989); el-Ḫilâfe (T. trc. Hilâfet [baskı yeri ve tarihi yok]); eş-Şaḫṣiyyetü'l-İslâmiyye (Kudüs 1953; T. trc. Ş. Duman - M. Hanifi Yağmur, İslam Şahsiyeti, Ankara 1997); et-Tekettülü'l-ḥizbî (Kudüs 1953); en-Niẓâmü'l-iḳtiṣâdî fi'l-İslâm (Kudüs 1953); en-Niẓâmü'l-ictimâʿî fi'l-İslâm (Kudüs 1953); Nidâʾ ḥâr ile'l-ʿâlemi'l-İslâmî; Keyfe hüdimeti'l-ḫilâfe?; Naẓarât siyâsiyye li-Ḥizbi't-taḥrîr. Hizbü't-tahrîri'l-İslâmî'nin son önemli faaliyetlerinden biri, Ağustos 1994'te Londra'da gerçekleştirdiği ve çeşitli ülkelerden çok sayıda kişinin katıldığı Hilâfet Konferansı'dır.

BİBLİYOGRAFYA

Takıyyüddin en-Nebhânî, İslâm Nizamı [baskı yeri yok] 1953 (Hizbü't-tahrîr Neşriyatı); a.mlf., İslâm'da Yönetim Nizamı, Karaman 1989; a.mlf., Hilâfet [baskı yeri ve tarihi yok] (Hizbü't-tahrîr Neşriyatı); el-Mevsûʿatü'l-müyessere fi'l-edyân ve'l-meẕâhibi'l-muʿâṣıra, Riyad 1972, s. 135-141; G. H. Jansen, Militant Islam, London 1981, s. 151, 165, 182; M. Grzeskowiak, "Extremist Islamic Groups in Egypt after 1970", Islamic Studies in the German Democratic Republic (ed. H. Preisler - M. Robbe), Berlin 1982, s. 144; Fethî Yeken, el-Mevsûʿatü'l-Ḥarekiyye, Amman 1403/1983, I, 45-46; II, 187-201; Fehmî Ced'ân, "Taʿḳīb", el-Ḥarekâtü'l-İslâmiyyetü'l-muʿâṣıra fi'l-vaṭani'l-ʿArabî, Beyrut 1989, s. 159; Muhammed el-Hasan, el-Meẕâhib ve'l-efkârü'l-muʿâṣıra fi't-taṣavvuri'l-İslâmî, Tanta 1410/1990, s. 157-167; E. Sivan, Radical Islam, New Haven 1990, s. 133; K. Salibi, The Modern History of Jordan, London 1993, s. 175; Abdülmün'im el-Hifnî, Mevsûʿatü'l-fıraḳ ve'l-cemâʿât ve'l-meẕâhibi'l-İslâmiyye, Kahire 1993, s. 183; "Taḳıyyüddîn en-Nebhânî", Mv.Fs., I, 564; Fiktûr Sahhâb, "el-Fikrü's-siyâsiyyü'l-Filisṭîni baʿde ʿâm 1948: el-Kitâbâtü's-siyâsiyyetü'l-Filisṭîniyye ḥavle ḳaḍâyâ uḫrâ", Mv.Fs.: ed-Dirâsâtü'l-ḫâṣṣa, III, 680-692; Suha Tanji Farouki, "İslamic Discourse and Modern Political Methods: An Analysis of al Nabhānī's Reading of the Canonical Textual Sources of Islam" The

American Journal of Islamic Social Sciences, XI/3, Herndon 1994, s. 365-393; a.mlf., “Ḥizb al-Taḥrīr al-Islāmī”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), New York 1995, II, 125-127; D. Commins, “Takī al-Dīn al-Nabhānī”, EI^2 (İng.), X, 133.

Ali Köse

HİZİP

(bk. HİZB).

HİZMET

(الخدمة)

Bir şeyhe veya tekkedeki dervişlere yardım etme anlamında tasavvuf terimi

(bk. HÂDİM).

HİZMET AKDİ

(bk. İCÂRE).

HOCA

(خواجه)

İslâm ülkelerinde, özellikle Türkiye ve İran'da eğitim, bürokrasi, ticaret ve maliye alanlarında çeşitli meslek erbabı için kullanılan bir unvan.

Farsça'da hâce (çoğulu hâcegân), Türkçe'de hoca şeklinde söylenen kelimenin kökeni hakkında kesin bilgi yoktur. İran tarihi içinde Sâmânîler döneminden (819-1005) itibaren sıkça rastlanan ve zamanla isim olarak "ev reisi, kethüdâ, şeyh, pîr, hükümdar, başbuğ, tâcir, kadın, gönül" ve sıfat olarak "zengin, büyük, yüce" gibi değişik anlamlar kazanan kelimenin Orta Farsça (Pehlevî) hutây "hudâ, tanrı" kelimesinden -ce küçültme ekiyle oluşturulan hutâceden hvâceye dönüşerek ortaya çıktığı ileri sürülmüşse de bu görüş pek kabul görmemiştir (İA, V/1, s.21). M. Fuad Köprülü, hangi Farsça kökten geldiği bilinmeyen kelimenin Farsça mı yoksa Türkçe kocadan mı geldiği sorusunu ortaya atarak Türkçe'nin çeşitli lehçelerinde yaklaşık Farsça'daki anlamları ile kullanılan kelimenin Oğuz kabileleri arasında yaşlı ve saygıdeğer kişiler için söylenen kocadan gelmiş olabileceği ihtimali üzerinde durur (a.g.e., a.y.). Ancak bu ihtimal, söz konusu kelimenin ilk defa Farsça'da rastlandığı dönemde (IV./X. yüzyıl) Türkler'in İranlılar'ı ne derecede etkilediklerinin tesbitine bağlıdır. Türkçe'de başlangıçtan itibaren "efendi" ve "bey" gibi geniş anlamda ve özel meslek erbabı için dar anlamda kullanılması kelimenin İran kökenli olma ihtimalini düşündürmekteyse de Reşîdüddin hâcenin Arapça veya Farsça değil Türkçe bir kelime olduğunu ve ihtiyar kimselerin bu şekilde anıldığını belirtir (a.g.e., a.y.). Ak Orda, Gök Orda hânedanları ve Çağatay hanları içinde hâce unvanlı hükümdarların mevcudiyeti, bunun eski Türk ve Moğol geleneklerine dayandığı yolunda görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Karakoyunlular'da da hoca unvanlı hükümdarlara rastlanmaktadır. Bütün bunlara rağmen Farsça'da iştikakı meçhul hoca kelimesinin menşeinin tam olarak açıklığa kavuşturulamadığı da belirtilmektedir (a.g.e., a.y.).

Kelime, Sâmânîler'den itibaren İran'da kurulan muhtelif İslâm devletlerinin

teşkilâtında tarihî bir terim olarak kullanılagelmiştir. Meselâ Mes‘ûdî Horasan’da her reise hâce denildiğini kaydeder (Mürûcü’ẕ-ẕeheb, IV, 248). Sâmânîler’de devletin önde gelen ricâli, şehirlerdeki nüfuzlu şahıslar için bir unvan olarak geçen kelime özellikle Gazneliler devrinde resmî bir mahiyet kazanmış ve hükümdardan sonra gelen vezir bu unvanla (hâce-i büzürg) anıldığı gibi diğer bazı resmî ricâlin de unvanı olmuştur (Ferruhî-i Sîstânî, s. 194; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 216, 259). Bu unvan, Gazneliler’le onların idarî teşkilâtını hemen hemen aynen benimseyen Selçuklular’da da kullanılmıştır. Selçuklular’ın, yine Gazneliler gibi devletin birinci adamı ve sultanın mutlak vekili olan vezire “hâce-i büzürg” dedikleri bilinmektedir. Meselâ Nizâmülmülk’e hâce-i büzürg veya sadece hâce diye hitap edilmekteydi. Nizâmülmülk’ün Siyâsetnâme adlı eserinde bürokrasi mensubu kâtipler hâce veya hâcegân olarak tasnif edilmekte olup sanayi ve ticaret erbabı ile (merd-i bâzârî) köy âyanından (dihkan) ayrılmaktadır. Burada hâcegâna mensup kimselerin “hâce-i saîd, hâce-i reşîd, hâce-i kâmil” gibi lakaplarla anılmaları gerektiği üzerinde durulmakta, hâcegâna ait lakapların askerî ricâl tarafından kullanılmaması istenmektedir (s. 218-219). Hârizmşahlar’da büyük ricâlle vezirlere hâce denildiği gibi büyük vezir “hâce-i cihân” şeklinde anılmakta, İlhanlılar’da da yine hâce-i büzürg ve hâce unvanları kullanılmaktaydı. Timurlular’da, Karakoyunlu ve Akkoyunlular’da aynı anlamlarda geçen bu kelime, Safevîler devrinde eski önemini kaybetmekle beraber Hindistan ve Mâverâünnehir’de devam etmiştir. Anadolu Selçukluları’nda ise şehrin divan görevlileri arasında yer alan büyük tâcirlere hâcegân denmiştir.

Hâce veya hoca kelimesi resmî kullanış dışında çok değişik şekillerde farklı zümreler arasında da yaygınlık kazanmıştır. Daha XII. yüzyılda “sahip, efendi, tahsil görmüş kişi” anlamlarında kullanılıyor, kadılar, imamlar, şehir reisleri bu lakapla anılıyordu. Ticaretle uğraşanlar ve zenaat ehli olanlar da bunlar arasında yer alıyor, meselâ “hâce-i bâzâr” tabiriyle esnaf ve tüccar kastediliyordu. Köylerde ve şehirlerde servet ve mevki sahibi olanlara da hâce deniyordu. Safevîler döneminde bu kelime İran sahasında hadım ağalarına ve müslüman olmayan tüccara ait bir unvan haline gelmişti. Özellikle sarayda görevli hadımlara “hâce-serâ” denmiş, bu şekil Hindistan’daki devletlerde de kullanılmıştır. Anadolu Selçukluları’nda saraydaki hadımlar için hâce tabirinin yer aldığı belirtilmektedir. Nitekim İbn Bîbî’nin sarayda görevli dâyegân (dadı) hâcegân ve hatunları bir arada

zikretmesi (el-Evâmirü'l-alâiyye, I, 197) bunların hadım ağaları olduğu kanaatine yol açmıştır. Hindistan'da hâce "sahip, efendi" anlamında iken bunlardan ayırmak için hadım kölelere hoca denilmiştir.

Farsça literatürde hâce kelimesinin "hâce-i ba's ü neşr, hâce-i cihân, hâce-i kâinât, hâce-i düserâ, hâce-i rusül, hâce-i âlem" gibi terkipler içerisinde Hz. Peygamber için kullanıldığı görülmektedir. Türkçe'de lakap olarak hem özel isimden önce (Hoca Ahmed, Hoca Dehhânî, Hoca Nasreddin, Hoca Sa'deddin gibi) hem de -daha çok XX. yüzyıl Türkçesi'nde- özel isimden sonra (Nasreddin Hoca, Ahmed Hoca, Hasan Hoca gibi) kullanılmıştır. Ayrıca tarikatlarda birçok tarikat büyüğü ile şeyh ve pîri bu unvanla anılırken kelimeye çoğul şekliyle "hatm-i hâcegân, silsile-i hâcegân" gibi terkipler içinde de yer verilmiştir. Köprülü'ye göre hâce unvanı ayrıca Ahmed Yesevî sülâlesinden gelenlere, tarîkat-ı Hâcegân olarak adlandırılan Nakşibendî tarikatine mensup büyük mürşidlere verilmiş, Türkistan'da şecereleri Hz. Ebû Bekir ve Ömer'le Hz. Ali'nin Fâtıma'dan olmayan çocuklarına dayanan kimseler için de kullanılmıştır (İA, V/1, s. 24). Hindistan'da kurulan sultanlıklarda birçok kimse "hâce-i cihân" lakabıyla tanınırken (bk. HÂCE-i CİHÂN) Safevîler ve Kaçarlar'da büyük Ermeni tâcirlerine, Mısır'da da ileri gelen gayri müslimlere, özellikle tüccara hâce diye hitap edilmiştir. Terim Osmanlılar'da bu anlamda tekil veya çoğul şekliyle bedesten esnafı için kullanılmıştır.

Osmanlı döneminde yaygın biçimde özellikle sıbyan mektebi muallimleri ve medrese ulemâsı bu unvanla anılmıştır. Şehzade muallimlerine hoca denilmesinin kelimeye itibar kazandırdığı düşünülebilir.

Şehzade tahta çıktığı zaman ders aldığı âlimlerden birini kendisine hoca olarak seçer ve bu kişi "hoca-i sultânî, padişah hocası" unvanıyla anılır, teşrifatta da şeyhülislâma denk kabul edilirdi. Bunların çocuklarının tahsilleri, göreve tayinleri ve kendilerine tanınan imtiyazlarla ilgili Fâtih Kanunnâmesi'nde yer alan ve giderek yaygınlaşıp gelişen düzenlemelere "Hocazâdeler Kanunu" denilmiştir. Kelime ayrıca bazı ailelere lakap olmuş, meselâ III. Murad'a şehzadeliğinde ders veren Hoca Sâdeddin Efendi'nin soyundan gelen şeyhülislâm, kazasker ve âlimler "Hocazâde" lakabıyla anılmıştır. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında kurulan Mühendishâne'nin öğretmenleri "hoca, hoca-i evvel, hoca-i sânî, hoca-i sâlis, hoca-i râbi'"

şeklinde derecelendirilmiş ve bunların en kıdemlisi olan hoca-i evvele "başhoca", diğerlerinden sonra gelenlere ise "halife" denilmiştir (Beydilli, s. 54 vd.). Osmanlılar'da daha önceki Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi bürokraside görevli memurlar hâcegân şeklinde anılmıştır (bk. HÂCEGÂN).

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde ağa, bey, efendi unvanları yasaklanırken hocanın kullanılmasına resmiyette son verilmemiştir. Çok köklü bir anlam ve geleneği bulunan kelime halk arasında halen din alanında âlimler, imam-hatip ve vâizler, eğitim alanında ise özellikle orta dereceli okul öğretmenleri ve üniversite öğretim üyeleri için yaygın biçimde kullanılmaktadır.

Hoca kelimesi günümüzde bir müslüman-Hint kastını da adlandırmaktadır. Aşağı Sind'deki Kachh ve Gucerât'ta yaşayan bu kastın mensupları XIV. yüzyılda İsmâiliyye mezhebine girdiler. Hocalar'ın büyük bir kısmı İsmâilîler'in Nizârî koluna mensup olup bugün Ağa Han'a bağlıdırlar; az sayıda da Sünnî Hocalar vardır ve özellikle Bombay civarına yerleşmişlerdir. Yine Bombay ve Zengibar'da bulunan İsnâaşeriyye mezhebi mensupları birkaç binle ifade edilmektedir. İsmâilîler'in Nizârî koluna göre mezhebe giren, fakat doğuştan hoca ("üstat" ve "efendi" anlamında) olmayan bir kimse sadece Nizârî koluna mensup bir İsmâilî sayılır; yani Hocalık doğuştandır. Hocalar'dan biri başka bir din veya mezhebe geçerse Müslümanlık'tan çıkar, fakat Hocalığı devam eder. Bunun yanında Hoca bir erkekle Hoca olmayan bir kadından doğan çocuk da Hoca kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Burhân-ı Kātı' Tercümesi, II, 214-215; R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1881, I, 410; Steingass, Dictionary, s. 479; Türk Lugatı, II, 657; Ferheng-i Fârsî, I, 1447; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), IV, 248; Ferruhî-i Sîstânî, Dîvân (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1328, s. 194; Minûçihrî, Dîvân (nşr. Kazimirski), Paris 1886, s. 36, 53, 64, 65, 102, 125; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım

Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 216, 259; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 218-219; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-alâiyye (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 197; Abdülmü’min el-Hûyî, Rusûmü’r-resâʾil ve nücûmü’l-feżâʾil (Ġunyetü’l-kâtib ve münyetü’ṭ-ṭâlib içinde, nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1963, s. 9; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, VI, 13; Kānunnâme-i Âl-i Osmân (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, XXXIII, [1982] içinde), tür.yer.; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 63, 72, 75, 76, 122, 130; Hasan el-Bâşâ, el-Elḳābü’l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989, s. 279-280; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 182-183; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi (1776-1826), İstanbul 1995, s. 50-57; Halîl Hatîb Rehber, “Berḫî ez Mevârid-i Kârbürd-i Laḳab-ı Ḥâce tâ Ḳarn-i Nehüm-i Hicrî”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, XXIII/3, Tahran 1976, s. 20-42; Pakalın, I, 845; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 291; “Ḫâce”, DMF, I, 918; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 787-789; M. Fuad Köprülü, “Hâce”, İA, V/1, s. 20-24; W. Ivanow, “Hoca”, a.e., V/1, s. 550-552; ed., “Khwadja”, EI² (İng.), IV, 907; W. Madelung, “Khodja”, a.e., V, 25-27.

DİA

HOCA ALİ RIZÂ

(bk. ALİ RIZÂ BEY).

HOCA DEHHÂNÎ

Anadolu’da divan şiirinin öncülerinden, XIV. yüzyıl Türk şairi.

Elde bulunan tek kasidesinde Horasan’dan Anadolu’ya geldiğini ve tekrar oraya dönmek istediğini söyleyen Dehhânî’nin hayatı hakkında bilinenler kendisinin bu ifadesinden ibarettir. Hoca Dehhânî’yi ilim dünyasına tanıtan M. Fuad Köprülü’nün tesbitlerine göre şair, III. Alâeddin Keykubad zamanında (1298-1302) Anadolu’ya gelerek bu hükümdara intisap etmiş, onun sarayında bulunmuş, eğlence ve irfan meclislerine katılmıştır. Ayrıca sultan tarafından bir Selçuklu şehnâmesi yazmakla görevlendirilmiştir. Dehhânî’nin sonraları izine rastlanmayan bu eseri Şikârî’nin Târih’indeki rivayete göre 20.000 beyitten meydana gelmekteydi. Devriyle ilgili olarak söz konusu kasidesinde yer alan bazı telmihler, son yıllarda Hikmet İlaydın tarafından farklı bir şekilde değerlendirilerek intisap ettiği belirtilen Selçuklu hükümdarının III. Alâeddin Keykubad değil I. Alâeddin Keykubad (1220-1237) olması gerektiği ileri sürülmüştür. Aynı müellif, onun Farsça Selçuklu şehnâmesi yazdığına dair Şikârî’deki kaydın, Dehhânî’nin gerçekte böyle bir şehnâme yazmış olan şair Kāniî-yi Tûsî ile karıştırılmasından ortaya çıkmış bir yanılma olabileceğine dikkat çeker (TDl., sy. 277 [1974], s. 769-774). Ömer Faruk Akün ise iki müellifin de Dehhânî’nin yaşadığı yıllarla ilgili faraziyelerinin yanlış yorumlardan kaynaklandığını öne sürmüş ve bir manzumesindeki ipuçlarından hareket ederek onun 1361’de hayatta olduğunu söylemiştir (bk. bibl.).

XV. yüzyılda Ömer b. Mezîd’in Mecmûatü’n-nezâir’i ile XVI. yüzyılda Eğridirli Hacı Kemal’in Câmiu’n-nezâir’i gibi önemli nazîre mecmualarında şiirlerinin yer alması ve Şeyhoğlu’nun Kenzü’l-küberâ’sında kendisinden bir şiir örneği seçilmiş olmasının yanı sıra Hatiboğlu’nun, Hacı Bektâş-ı Velî’nin makalelerini tercüme ettiği Baḥrü’l-ḥaḳāʾiḳ adlı eserinde adının bazı ünlü Türk şairleriyle birlikte anılması, Dehhânî’nin şöhret ve etkisinin sonraki yüzyıllarda da sürmüş olduğunu göstermektedir.

Köprülü, Dehhânî’yi Anadolu’da “lâdinî klasik şiirin başlangıcı” olarak

gösterir. Döneminde hemen bütün şairlerin dinî-tasavvufî konulara yönelmesine karşılık Dehhânî'nin şiiri bahar, gül, içki meclisleri gibi dünya zevklerini; hasret, arzu, heves, içli şikâyetler halinde dünyevî aşkın çeşitli tezahürlerini, hayatın geçiciliğini, bu yüzden içinde bulunulan zamanı hakkıyla yaşamak gerektiğini yer yer şuh bir eda ile aksettirir.

Az sayıdaki şiirlerinde daha sonraki yüzyıllarda karmaşık mazmunlar haline gelecek olan teşbih ve istiarelerin yalın ve ilkel bir tarzda zengin örnekleri görülür. Bu bakımdan Dehhânî'nin manzumeleri klasik Osmanlı şiirinde İran tesirinin görüldüğü ilk örnekler sayılmıştır. Dehhânî'nin şiirlerinin ifade ve teknik bakımından aynı devirdeki diğer Anadolu Türk şairlerine nisbetle daha başarılı olduğu kabul edilmektedir. Onun divan tarzının

temel özelliklerini yansıtan şiirlerindeki nazım tekniğiyle dil ve muhteva, Anadolu'da bu şiirin kendisinden önce başka mümessillerinin yetişmiş olabileceğine de işaret sayılmaktadır.

Dehhânî'nin bugüne kadar ele geçen şiirleri bir kaside ve altı gazelden ibaret olup toplam yetmiş dört beyittir. İki gazeliyle kasidesinin bazı parçaları ilk defa Köprülü tarafından yayımlanmış, bunlara daha sonra Ömer b. Mezîd'in nazîre mecmuasında bulunan dört gazel daha ilâve edilmiştir. Mecdut Mansuroğlu, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir nazîreler mecmuasında rastlanan üç gazeli, son beyitlerindeki "dehânı" kelimesinin "Dehhânî" mahlasının vezin gereği değiştirilmiş şekli olabileceği düşüncesiyle Dehhânî'nin şiirleri arasına katmıştır (TM, VII-VIII [1942], s. 101-104). Bunun isabetsizliği Köprülü tarafından ortaya konmuşsa da (TTK Belleten, VII/27 [1943], s. 396) Mansuroğlu bu üç gazeli Dehhânî'nin diğer şiirleriyle birlikte ayrıca neşretmiştir. Daha sonra bu gazellerden birinin XV. yüzyıl şairi Resmî'ye, diğer ikisinin de Kemalpaşazâde'ye ait olduğu tesbit edilmiş ve Dehhânî'ye ait olduğu bilinen bütün şiirler bazı filolojik düzeltmeler, bir indeks-sözlük ve orijinal nüshanın fotokopisiyle birlikte yayımlanmıştır (İlaydın, TDl., sy. 277 [1974], s. 765-774; Ömer Asım Aksoy Armağanı, s. 138-139).

BİBLİYOGRAFYA

Ömer b. Mezîd, Mecmûatü'n-nezâir (nşr. Mustafa Canpolat), Ankara 1982, s. 26, 32, 42, 54, 133; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 317-320; a.e., İstanbul 1981, s. 270-272, 337-338; a.mlf., Eski Şairlerimiz, Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934, s. 6-7, 21-23; a.mlf., "Selçukîler Devrinde Anadolu Şairleri, Hoca Dehhânî", HM, sy. 1 (1926), s. 4-5; a.mlf., "Selçukîler Devri Edebiyatı Hakkında Bazı Notlar", a.e., sy. 103 (1928), s. 4; a.mlf., "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 396-397; a.mlf., "Ottoman Turkish Literature", EI, VIII, 940; Mecdut Mansuroğlu, Anadolu Türkçesi (XIII. Asır) Dehhâni ve Manzumeleri, İstanbul 1947; a.mlf., "Anadolu Metinleri XIII. Asır II: Dehani", TM, VII-VIII (1942), s. 101-104; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 108-109; Banarlı, RTET, I, 344-346; Hikmet İlaydın, "Dehhânî'nin Şiirleri", Ömer Asım Aksoy Armağanı, Ankara 1978, s. 137-176; a.mlf., "Anadolu'da Klasik Türk Şiirinin Başlangıcı", TDl., sy. 277 (1974), s. 765-774; Ömer Faruk Akün, XII. TTK Bildiri Özetleri, Ankara 1994, s. 57-58; a.mlf., "Divan Edebiyatı", DİA, IX, 393; "Dehhanî, Hoca", TA, XII, 435; Fahir İz, "Dehhânî, Khodja", EI² (Fr.), II, 207; "Dehhânî", TDEA, II, 222-223.

İsmail Ünver

HOCA FAKİH MESCİDİ ve TÜRBESİ

Konya'da XIII. yüzyıla ait Selçuklu külliyesi.

Şehrin batısında günümüzde Hoca Fakih adı verilen semtte, Yaka bağlarına giden yolla Beyşehir'e giden yolun ayırım yeri yakınında bulunur. Son zamanlara kadar hangi yapılardan meydana geldiği tam olarak bilinmeyen külliyenin şer'iyye sicil defterlerinde yer alan iki tamirat kaydından mescid, zâviye, türbe, hamam, ahır ve bahçeden teşekkül ettiği öğrenilmiştir; halen bunlardan sadece bir avlu içine alınmış olan mescidle türbe mevcuttur. Külliye, Anadolu Selçuklu devrinin büyük mutasavvıflarından Türkmen dervişi Ahmed Fakih Kutbüddin'in (bk. AHMED FAKİH) şehrin dışına yaptırdığı zâviyesinin etrafında oluşmuştur.

Akyokuş tarafına açılan avlu kapısını üstteki basık kemer şeklinde oyulmuş üç mermer blok çevirir. İbrahim Hakkı Konyalı kapı kitâbesinin 1909'da çalındığını söylemektedir. Kapının üzerinde bulunan çini kalıntıları buranın eskiden mavi çinilerle kaplı olduğunu gösterir. Kapısının sağında bir sarnıç, solunda ise akmayan bir çeşme bulunmaktadır. Avlu duvarları daha önceleri kerpiç iken son tamir sırasında taştan yapılmıştır.

Avlu kapısından 14 m. içeride ve bir bahçenin ortasında yer alan mescidle türbenin mimari değeri yoktur. Mescidin son cemaat mahalli, dört âdi ağaç direk üzerine bindirilmiş ahşap örtülüdür; buraya harimden kıble duvarında da olduğu gibi iki sıra halinde dört pencere açılır. Giriş kapısının söveleri beyaz, kemeri ise birbirine zıvana şeklinde geçirilmiş beyaz ve mor mermerlerden yapılmıştır. Küçük bir alana oturan mescidin aslında türbe methali olduğu ve zâviye yıkıldıktan sonra bu şekle getirildiği sanılmaktadır. Tamirat kayıtlarından, eskiden yapının üzerini dört duvara ve iki ahşap direğe oturan bir kara damın örttüğü öğreniliyorsa da bugünkü örtü çatı şeklindedir. 1678 yılı kayıtlarında da örtünün 59,5 tahta kurşun levha ile kaplı Karamanî çatı olduğu, bu tamirat sırasında levhalardan eksilen 31,5 tahtanın tamamlandığı, 137 m. bahçe duvarının ve gereken

diğer yerlerin yenilendiği yazılıdır (Konya Şer‘iyye Sicil Defteri, XXIV [C-32], s. 162/1). Bu tamirden sonra yapılan ikinci ve daha kapsamlı bir yenileme işleminde ise 12.700 kerpiç, yirmi beş araba kamış ve yeteri kadar ağaç malzeme kullanılmıştır (a.g.e., XXXVIII [D-19], s. 282/2).

618 (1221) yılında vefat eden Ahmed Fakih Kutbüddin adına aynı yıl Şeyh Aliman (Alaman) tarafından yaptırılmış olan türbe (Totaysalgır [1944], s. 33) batı yönünden mescide bitişiktir ve aralarında bir kapı bulunmaktadır. Bu kapının üstündeki Selçuklu sülüsü ile yazılmış dokuz satırlık Arapça kitâbenin aslında mezar sandukasına ait olduğu sanılmaktadır (kitâbe metni için bk. DİA, II, 66). Kare planlı türbenin üzerini tuğla ile örülmüş, eteği mukarnaslı kubbe örter. Duvarlar moloz taştan yapılmış, dışarıdan muntazam kesme taşlarla kaplanmıştır; taban altıgen tuğla döşelidir. Binanın üç cephesinde iki sıra halinde altı pencere bulunmaktadır.

İç mekânın ortasında yer alan ahşap sanduka harç sıvalı asıl sandukanın üzerine geçirilmiştir; baş ucundaki taşın dış yüzünde bir mum oyuğu dikkat çeker. Türbenin altında cenazelik mevcuttur. Hazîrede eskiden çok kıymetli taşların bulunduğu söylenirse de bugün sadece birkaç basit mezar taşı göze çarpar. Osmanlılar zamanına ait tahrir ve şer‘iyye sicil kayıtları, külliyenin zengin vakıfları olduğunu ve mütevelliler tarafından imamlarla diğer hizmetlilerin düzenli bir şekilde tayin edilerek hizmetin hiç aksatılmadığını göstermektedir. Hoca Fakih Mescidi ve Türbesi 1990 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından son zamanlarındaki şekline uygun olarak yenilenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Konya Şer‘iyye Sicil Defteri, XXIV (C-32), s. 162/1; XXXVIII (D-19), s. 282/2; M. Ferid Uğur v.dğr., Konya Rehberi, İstanbul 1339, s. 90; F. Soyman - İ. Tongur, Konya Eski Eserler Kılavuzu, Konya 1944, s. 103; Konyalı, Konya Tarihi, s. 136, 390-391; Mehmet Önder, Mevlâna Şehri Konya, Ankara 1971, s. 59, 127; Zeki Atçeken, Konya’daki Selçuklu Yapılarının Osmanlı Devrinde Bakımı ve Kullanılması (doktora tezi, 1988,

Selçuk Üniversitesi), s. 89-90; Gaffar Totaysalgır, “S. Ahmed, F. Ahmed, Ş. Aliman”, Konya Dergisi, Konya 1944, s. 33; Ahmed Yaşar Ocak, “Zâviyeler”, VD, XII (1978), s. 254.

Zeki Atçeken

HOCA MAHMUD BABA

(bk. RIZÂÎ MAHMUD BABA EFENDİ).

HOCA MAHMUD DÂRÜLHUFFÂZI ve MESCİDİ

Karaman'da esası XV. yüzyılda yapılmış bir külliye.

Eski adı Lârende olan Karaman'da Hoca Mahmud mahallesinde yer alan bu küçük külliye dârülhuffâz, mescid ve çeşmeden oluşmaktadır. Çeşmenin kitâbesinden, yapıların Karamanoğlu İbrâhim Bey döneminde Hacı Bahşâyiş oğlu Hoca Mahmud tarafından 855 yılı Rebîülâhirinin (Mayıs 1451) ilk günlerinde yapıldığı öğrenilmektedir. Buradaki mescidin önünde yer alan hazîrede Hoca Mahmud'un sülüs hatla yazılmış 870 (1465-66) tarihli mezar şâhideleri bulunur. Aynı yerde ondan önce vefat eden oğlu Hoca Bahşâyiş'in 855 yılı Cemâziyelevvelini (Haziran 1451) gösteren kabri de vardır. Bu şâhideler XV. yüzyılın mezar taşları üslûbunda zengin bezemelerle süslenmiş, köşelerine burmalı sütunçeler yapılarak değişik kabartmalar işlenen tepeliklerle taçlanmıştır.

Zeki Oral, külliyenin caminin imamı Mehmed Efendi'de görerek 1946 yılında kopyasını çıkardığı, Konya Vakıflar Müdürlüğü'nde ve Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde sûretlerine rastlamadığını yazdığı bir vakfiyeyi yayımlamıştır. Kırk dört satırlık vakfiye Niğde Kadısı Saîd b. İlyâs tarafından tasdik edilmiştir. Vakfiyeden Hacı Bahşâyiş oğlu Mahmud'un aynı zamanda tüccar olduğu anlaşılmaktadır. Bu vakıf belgesi 865 yılı Cemâziyelâhir (Mart 1461) başlarında yazılmıştır. İbrahim Hakkı Konyalı ise Konya Vakıflar Müdürlüğü'nde (Defter 6, s. 462) 865 (1461) tarihli Arapça bir vakfiye bulmuştur. Yine Konyalı'nın tesbitine göre 881 (1476) tarihli Karaman Evkaf Defteri'nde dârülhuffâzın harap olduğu, mescidin Receb b. Çaşnigîr Mahmud tarafından ihya edildiği bildirilmiştir. Fakat Konyalı, 992 (1584) tarihli Lârende Vakıfları Defteri'nde dârülhuffâz ve mescidin metrûk ve harap durumda olduğuna dair kayıt bulduğunu da haber verir. Bu küçük hayratın mescidini Aşiranlı Konyalıoğlu'nun 1311'de (1893) tamir ettirdiği son yıllarda yerinden sökülen Türkçe kitâbesinden öğrenilmektedir. Çeşme ise yeni Türkçe bir kitâbeye göre Arap Alioğlu Hacı İsmâil tarafından tamir ettirilmiş olup dârülhuffâzın orijinal kitâbesi de

çeşmenin üzerindedir.

Külliyenin mescidiyle dârülhuffâz tarih içinde hayli değişikliğe uğramıştır. Hatta belki de ilk binaları ahşap olduğundan kısa süre içinde harabeye dönmüştür. Mescid, yakın tarihe gelinceye kadar ahşap direkler tarafından taşınan, ağaç hatıllara serili sıkıştırılmış toprak damlı idi. Basit yapısında yalnız taştan mihrabı mukarnaslı olarak biraz itinalıdır. Mescidin bitişiğinde Zeki Oral'ın sofa olarak adlandırdığı ahşap iki katlı bir ek bina vardır. Onun kaydettiğine göre tavanlara ve kirişlere esmâ-i hüsnâ yazılmış ve kalem işi renkli nakışlar işlenmiş olduğu bazı kalıntılardan anlaşılmaktadır. İbrahim Hakkı Konyalı ise kitabına bir de fotoğrafını koyarak (Karaman Tarihi, s. 309'daki resim) bu tavan kirişlerinde sülüs hattıyla Kur'ân-ı Kerîm'den bazı âyetlerin yazılı olduğunu, bir kirişte besmele ile Haşr sûresinin son âyetlerinin okunabildiğini bildirir.

Dârülhuffâz da mescid gibi moloz taşlardan yapılarak üstü ağaç kirişlere serilen sıkıştırılmış toprakla örtülmüştür. Vakfiyeden anlaşıldığına göre dârülhuffâzın altında türbe bulunuyordu. Belki de dârülhuffâz kurucusu ve oğlunun mezarlarının olduğu yere kadar uzanıyordu. Sonraları kalan kısmı bir sıbyan mektebine dönüştürülmüştür. Yakın tarihlerde ise üstü kiremitle örtülmüştür. Bu sırada sofa denilen kısım mescide eklenmiş, 1311 (1893) tarihli tamir kitâbesi yerinden çıkarılmıştır. Taştan inşa edilmiş tek kemerli basit bir yapı olan çeşmenin üzerinde dârülhuffâzın kitâbesiyle tamiri bildiren ikinci kitâbe bulunur. Günümüzde bu küçük külliye mimarisi bakımından fazla dikkate değer olmasa da dönemin mezar taşlarını muhafaza etmesi açısından önemlidir.

BİBLİYYOGRAFYA:

E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 90; Konyalı, Karaman Tarihi, s. 305-311; Zeki Oral, "Karaman'da Hoca Mahmut Mescidi, Dârü'l-Huffâzı, Vakfiyesi ve Kitabeleri", TTK Belleten, XXIII/90 (1959), s. 213-227.

Semavi Eyice

HOCA MESUD

Farsça'dan yaptığı Süheyl ü Nevbahâr ve Ferhengnâme-i Sa'dî adlı tercümeleriyle tanınan XIV. yüzyıl Türk şairi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasının adının Ahmed olduğunu bizzat kendisi kaydeder (Süheyl ü Nevbahâr, s. 9). Süheyl ü Nevbahâr adlı eserini 1350 yılında kaleme aldığı sırada artık çağının geçmiş ve kocamış bulunduğunu söylemesi bu tarihte ileri bir yaşta olduğunu gösterir (a.e., s. 575-576). Öte yandan Şeyhoğlu Mustafa'nın 1400'de tamamladığı Kenzü'l-küberâ'sında onu rahmetle

anmasına dayanarak XIV. yüzyılın ikinci yarısında öldüğü söylenebilir. Âşık Çelebi Meşâirü'ş-şuarâ'da I. Murad devrinden bahsederken adının Ahmed olduğunu ve Süheyl ü Nevbahâr'ın manzum tercümesini meydana getirdiğini kaydeder. J. H. Mordtmann, Farsça'dan yaptığı tercümelerle tanınması ve Süheyl ü Nevbahâr'da olduğu gibi Kelîle ve Dimne tercümesinde de Farsça için "tat dili" ifadesinin kullanılmasından hareketle Hoca Mesud'un, Aydınoğlu Umur Bey adına Kelîle ve Dimne'yi Farsça'dan tercüme eden Kul Mesud'la aynı kişi olabileceğini söylemiş, Süheyl ü Nevbahâr'da bahsettiği Mûsevî, Ermeni ve Frenkler'i İzmir'de görmüş olması ihtimali üzerinde durarak Aydınoğulları sarayında yaşamış olabileceğini ileri sürmüştür (Suheil und Nevbahar, önsöz, s. 12). Diğer araştırmacılar ise kendisi için hiçbir zaman "kul" lakabını kullanmayan Hoca Mesud'un kimseye eser sunma âdetinin bulunmadığını ve Kul Mesud ile kıyas edilmeyecek derecede yüksek bir şair olduğunu söyleyerek bu görüşü reddetmişlerdir (Köprülü, TM, II [1928], s. 487-488; Kilisli M. Rifat [Bilge], II [1928], s. 407).

M. Fuad Köprülü, Hoca Mesud'un Germiyan Beyliği'nde yaşayan XIV. yüzyılın ünlü şairi Şeyhoğlu'nun hocası olması ihtimalini dikkate alarak onun da Germiyan'da yaşamış olabileceğini ileri sürer (EI [Fr.], IV, 993). Tahsin Banguoğlu ise Hoca Mesud'un Bursa ve Konya gibi büyük şehirlerden uzak bir yerde hayat sürmüş olabileceği kanaatindedir (Altosmanische Sprachstudien, s. 11-12). Kilisli Muallim Rifat

Ferhengnâme-i Sa‘dî Tercümesi neşrinde (s. 9) onu Emsiletü’t-tasrîf ve Kitâbü’l-İnbisât (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4737) müellifi Şeyh Mes‘ûd b. Osmân-ı Gülşehrî ile birleştirmek istemiş, ancak Mordtmann’ın Süheyl ü Nevbahâr neşrinden sonra bu görüşünden vazgeçmiştir (TM, II [1928], s. 403).

Hoca Mesud’un herhangi bir hükümdarın himayesine girdiğine veya ona eser sunduğuna dair bilgi mevcut değildir. Muhtaç da olsa bir şah katında yüz kızartmaktan uzak kalacağını ifade etmesi (Süheyl ü Nevbahâr, s. 573) onun başkalarına minnet etmekten hoşlanmadığını göstermektedir. Büyük kimselerin soyundan geldiğini, kendisinin ise onların yolunda gitmediğini söyleyen Hoca Mesud ataları hakkında bilgi vermez. Eserlerinden İran edebiyatını yakından tanıdığı, Farsça ve Arapça’yı iyi bildiği anlaşılmaktadır. Şâhnâme’den Süheyl ü Nevbahâr’a aldığı beyitler, ayrıca Bostân’ı tercüme etmesi Firdevsî ile Sa‘dî-i Şîrâzî’ye hayran olduğunu göstermektedir. Şeyhoğlu’nun Kenzü’l-küberâ’da “üstat” ve “hoca” diye bahsettiği Hoca Mesud’un eserlerinden seçtiği beyitlerle (vr. 45a, 54a) fikirlerini desteklemek istemesi, onun kendisinden istifade edilebilecek bir şahsiyet ve saygı duyulan bir âlim olduğunu ortaya koyması yanında Şeyhoğlu’nun hocası olma ihtimalini de kuvvetlendirmektedir.

Eserleri. 1. Süheyl ü Nevbahâr. 5703 beyitten meydana gelen bir aşk mesnevisi olup 751 (1350) yılında tamamlanmıştır. Bizzat Hoca Mesud’un belirttiğine göre eserin ilk 1000 beytini yeğeni İzzeddin Ahmed kaleme almış, sonraki kısımla giriş bölümünü kendisi yazmıştır. Asıl adı Kenzü’l-bedâyi‘ olan eser, Yemen padişahının oğlu Süheyl ile Çin fağfûrunun kızı Nevbahâr arasındaki aşk macerasını anlatır. Bu konu etrafında çeşitli olayların yer aldığı eser dinî, ahlâkî nasihatlerle örülü fikrî ve didaktik bir muhteva taşımaktadır. “Feûlün feûlün feûlün feûl” vezniyle yazılmış olan eserin çeşitli yerlerinde beş değişik vezinde on beş gazel bulunmaktadır. Şair, ilerlemiş yaşına rağmen böyle bir “aşknâme” yazmasının alelâde bir heveskârlıktan ileri gelmediğini söyler. Bilinen iki nüshasından biri Berlin Staatsbibliothek’tedir, diğeri Ahmet Talat Onay’dan Cem Dilçin’e intikal etmiştir. Berlin nüshasının J. H. Mordtmann tarafından tıpkıbasımı yapılmış (bk. bibl.), Cem Dilçin ise geniş bir incelemeyle birlikte iki nüshanın karşılaştırmalı yayımını gerçekleştirmiştir (bk. bibl.; bu neşrin tenkit ve değerlendirmesi için bk. Tezcan, bibl.). 2. Ferhengnâme-i Sa‘dî. 755 (1354)

yılında kaleme alınan 1073 beyitlik bu mesnevi Sa‘dî’nin Bostân’ından seçilmiş şiirlerin tercümesidir. Hacim bakımından Bostân’ın dörtte biri kadar olan Ferhengnâme dinî, ahlâkî konularda öğütler veren, bunlarla ilgili hikâyelerin yer aldığı bir eser olup aruzun

“feûlün feûlün feûlün feûl” vezniyle yazılmıştır. Türkçe’ye Sa‘dî-i Şîrâzî’den yapılmış ilk manzum tercüme olan eser on bölüm halinde düzenlenmiş, Bostân’daki sırasıyla verilen bölümlerde fikirler yer yer genişletilmiştir. İkisi özel ellerde olmak üzere beş nüshası bilinen Ferhengnâme’nin Ali Emîrî Efendi nüshasına dayanan bir yayını Veled Çelebi ve Kilisli Rifat tarafından yapılmıştır (bk. bibl.). Veled Çelebi, yazma nüshadaki bir kayda dayanarak isim benzerliği sebebiyle eseri kelâm ve fıkıh âlimi Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî’ye (ö. 797/1395) mal etmiş, onun bu yanlışını sırasıyla Gibb (I, 201-203), Storey (İA, XII/1, s. 121) ve Saîd-i Nefîsî (EI2 [Fr.], II, 1385-1386) tekrarlamıştır (Veled Çelebi’nin yanlışı için bk. Köprülü, TM, II [1926], s. 481-483).

Eserlerini Farsça’dan nakil yoluyla meydana getiren Hoca Mesud her iki eserini de mesnevi tarzında yazmıştır. Kitaplarını ölümünden sonra dünyada iyi bir ad bırakmak ve hayır dua ile anılmak amacıyla yazdığını özellikle belirtir. Beyitleri bazı telif unsurları da katarak Türkçe’ye en güzel şekilde tercüme etmeye çalışmış ve hayli başarılı olmuştur. Türkçe’nin aruz vezniyle henüz yeterince bağdaşmadığı bir dönemde eserlerini meydana getiren Hoca Mesud Türkçe’nin yetersizliğinden yakınmakta, yalın bir ifade kullandığı için de “terkip ve tertip bilmezlikle” suçlanmaktan çekinmektedir (Süheyl ü Nevbahâr, s. 573-574).

Hoca Mesud’un bu tercümeleri, XIV. yüzyıl Türkçesi’nin kelime hazinesi ve gramer yapısı bakımından son derece önemlidir. Döneminde kullanılan deyimleri ve atasözlerini nazma geçiren şairin dili sade olup Arapça ve Farsça kelimelere oldukça az yer vermiştir. Bazı vezin kusurları bulunmakla beraber onun nazma hâkim olduğu göze çarpmaktadır. Araştırmacılar, Hoca Mesud’un bugün bile zevkle okunabilecek başarılı tercümeler meydana getirmiş olduğu görüşündedir.

Şeyhoğlu’nun Hoca Mesud’dan naklen Kenzü’l-küberâ’sına aldığı yirmi iki beyitten on dördü bazı küçük farklarla Süheyl ü Nevbahâr’da, dördü

Ferhengnâme-i Sa‘dî’de yer almaktadır (bunlar için bk. Kilisli M. Rifat [Bilge], II [1928], s. 402-403). Diğer beyitlerin varlığı, Hoca Mesud’un bu iki eserin dışında başka eserlerinin yahut bazı manzumelerinin olabileceğini düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hoca Mesud (Mes’ud bin Ahmed), Süheyl ü Nevbahâr: İnceleme-Metin-Sözlük (nşr. Cem Dilçin), Ankara 1991, s. 1-184, 573-576; Ferhengnâme-i Sa‘dî Tercümesi yahut Muhtasar Bostan Tercümesi (trc. Hoca Mesud, nşr. Veled Çelebi - Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1340 r./1342; Şeyhoğlu Mustafa, Kenzü’l-küberâ ve mehekkü’l-ulemâ (nşr. Kemal Yavuz), Ankara 1991, vr. 12b, 19b, 36b, 39b, 45a-b, 54a-b, 63b, 80a; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 19b; Mehmed, Işknâme (nşr. Sedit Yüksel), Ankara 1965, neşredenin girişi, s. 2-7; Gibb, HOP, I, 201-203, 226-227; Veled Çelebi, “Edebiyyât-ı İslâmiyye”, Tercümân-ı Hakîkat ve Musavver Serveti Fünûn Tarafından Girit Muhtâcînîne İâneten Nüsha-i Yegâne-i Fevkalâde, İstanbul 1313, s. 54; Hıfzı Tevfik v.dğr., Türk Edebiyatı Nümûneleri, İstanbul 1926, s. 181-184; J. H. Mordtmann, Suheil und Nevbehar, Romantisches Gedicht des Mes’ud b. Ahmed (8 Jhdt. d. H.), Hannover 1925, önsöz, s. 5-13; M. Fuad Köprülü, Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri, İstanbul 1928, s. 12; a.mlf., Eski Şairlerimiz: Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934, s. 10; a.mlf., “Kitâbiyât Tenkit ve Tahlilleri”, TM, II (1926), s. 481-483; a.mlf., “Ferhengnâme-i Sa‘dî yahut Muhtasar Bostan Tercümesi Süheyl ü Nevbahâr”, a.e., II (1926), s. 481-489 (aynı yazının bazı küçük notlar ilâvesiyle yeniden neşri: “Hoca Mes’ûd”, Araştırmalar, s. 174-191); a.mlf., “Anadolu’da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umumî Bir Bakış”, YT, I/4 (1933), s. 284; a.mlf., “Türkler (Türk Edebiyatı)”, İA, XII/2, s. 538; a.mlf., “Türks (Littérature turque. othmanlı)”, EI (Fr.), IV, 991, 993; Tahsin Banguoğlu, Altosmanische Sprachstudien zu Süheyl ü Nevbahâr, Breslau 1938; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 115-116; Banarlı, RTET, I, 383-384; Saadet Çağatay, Türk Lehçeleri Örnekleri, Ankara 1972, I, 270-272, 292-294; Gönül Alpay, Aḥmed-i Dāī and His Çengnāme, Cambridge 1973, s. 6; Âmil Çelebioğlu,

Sultan II. Murad Devri Mesnevileri (doçentlik tezi, 1976, Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi), s. 35-39; Fahir İz - Günay Kut, “Mes‘ûd b. Ahmed”, Büyük Türk Klâsikleri, I, 302-303; Semih Tezcan, Süheyl ü Nevbahar Üzerine Notlar, Ankara 1994; Mustafa Özkan, Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul 1995, s. 159-175; a.mlf., “Hoca Mes‘ûd, Hayatı ve Eserlerine Dair”, TDA, sy. 84 (1993), s. 183-202; K. Süsheim, “Suheil und Nevbehâr, Romantisches Gedicht des Mes’ûd b. Ahmed”, OLZ, sy. 6 (1927), s. 508; Kilisli M. Rifat [Bilge], “Süheyl ü Nevbahâr’a Dâir”, TM, II (1928), s. 401-409; Şerif Hulûsi, “Ferhengnâme-i Sa’dî’nin Üçüncü Nüshası ve Velet Çelebi-Kilisli Rifat Neşrile Mukayesesi”, a.e., IV (1934), s. 295-303; Walther Björkman, “Die Altosmanische Literatur”, Ph.TF, II (1964), s. 416-417; Zeynep Korkmaz, “Ḳābusnāme ve Marzubānnāme Çevirileri Kimindir?”, TDAY Belleten (1967), s. 272, 274-275; a.mlf., “Şeyhoğlu Mustafa (Sadrü’d-din)”, TA, XXX, 275-276; Kemal Yavuz, “XIII-XVI. Asır Dil Yadigârlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri”, TDA, sy. 27 (1983), s. 12, 24, 25, 26; Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatı, Eski”, TA, XXXII, 91; Abdülbaki Gölpınarlı, “Bustan”, İA, II, 823; C. A. Storey, “Teftâzânî”, a.e., XII/1, s. 121; “Ferhengnâme-i Sâdi”, TDEA, III, 198; “Hoca Mesud”, a.e., IV, 248; Adnan Karaismailoğlu, “Bostân”, DİA, VI, 307.

Mustafa Erkan - Mustafa Özkan

HOCA NEŞ’ET

(1735-1807)

Divan şairi.

Babasının sürgünde bulunduğu Edirne’de doğdu. Asıl adı Süleyman’dır. Babası Ahmed Refî Efendi Enderun’da yetişmiş, III. Ahmed ve I. Mahmud’a musahiplik yaptığından “musâhib-i şehriyârî” unvanıyla anılmıştır. Bazı kaynaklar, adını devrin şeyhlerinden Abdurrahman Refîa ile karıştırarak Refîa şeklinde kaydetmişlerdir (Muallim Nâci, s. 64; Gibb, IV, 211; TA, XXV, 206; İA, IX, 212). Şiir ve mûsikiyle meşgul olan, Enderun’da yetişmiş şair, hattat ve mûsikişinasların biyografilerini ihtiva eden bir de tezkiresi bulunan (İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1479; ayrıca bk. Levend, I, 403; Meriç, II [1956], s. 139-168) Ahmed Refî Efendi sürgünde iken, “Meskenimden dûr edip gurbette sergerdân eden / Kısmetim mi tâliim mi yoksa cânâ sen misin” beytiyle başlayan şarkısının padişah tarafından duyulup beğenilmesi üzerine bağışlanarak ailesiyle birlikte İstanbul’a döndü (1737). 1750 yılında kaftan ağası olarak Hicaz’a giderken oğlunu da beraberinde götürdü. Hac dönüşü Konya’da Mevlânâ’nın türbesini ziyaretleri sırasında Neş’et’e Ebûbekir Çelebi tarafından Mevlevî sikkesi giydirildi. Mevlevî tarikatı âdeta onun hayatının bundan sonraki yıllarına yön verdi. İstanbul’a döndükten kısa bir müddet sonra babasını kaybeden Neş’et, öğrenimine devam ederken Yâsinîzâde gibi devrin tanınmış hattatlarından nesih meşketti. Tahmasb Kulı Nâdir Şah’ın hekimi şair Eymenî’den Farsça dersleri alarak bu dilde şiir yazacak bir seviyeye ulaştı. Türkçe şiirlerinde Dâyezâde Cûdî Efendi’den yardım gördü ve birçok şairin divanını okuyup eski şiiri tanıma fırsatı buldu. Dâyezâde yazdığı bir mahlasnâme kıtası ile kendisine Neş’et mahlasını verdi. Neş’et, 1754’te Sadrazam Koca Râgıb Paşa’yı ziyarete gelen Nakşibendî ve Mevlevî şeyhi Bursalı Mehmed Emin Efendi’nin etkisinde kalarak Nakşibendî tarikatına intisap etti.

Hoca Neş’et silâh kullanmada son derece ustaydı. Bu yeteneği ve üzerinde bulunan zeâmet dolayısıyla 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşına katıldı. Bu

sırada şahit olduğu bazı savaş sahnelerini şiirlerine de yansıttı (Divan, s. 18, 20, 44, 88). Savaştan sonra hayatını tamamıyla ilim ve kültür faaliyetlerine hasrederek Farsça dersleri verdi, Mes̱nevî okuttu.

Molla Gürânî semtindeki konağı devrinde âdeta bir mektep vazifesi gördü. Nitekim Gibb, konağın ziyaretçileri arasında İranlı ve Avrupalılar'ın da bulunduğunu kaydeder (HOP, IV, 213). Hoca Neş'et öğrencilerine ikramda bulunması, hayır severliği, zekâsı ve nüktedanlığı ile şöhret kazandı ve pek çok şairin yetişmesine vesile oldu. İstanbul'da vefat eden Neş'et'in kabri, Topkapı dışındaki Sakızağacı Mezarlığı'nda Mes̱nevî şârihi Sarı Abdullah Efendi'nin kabrinin yanında diğer aile fertleriyle bir arada bulunmaktadır.

Gibb'in kültürü, bilgisi, cesareti ve cömertliğiyle medreseli bir Osmanlı çelebisi olarak tanıttığı (a.g.e, IV, 214) Hoca Neş'et'in asıl önemi, ortaya koyduğu eserlerden çok yetiştirdiği öğrenciler ve özellikle devrinde İran edebiyatının âdeta yeniden keşfedilmesine vesile olmasından ileri gelmektedir. XVIII. yüzyıla girilirken İran edebiyatının Türk edebiyatı üzerindeki etkisi azalmaya başlamıştı. Hoca Neş'et'in, Şeyh Galib'in de aralarında bulunduğu genç şairlere İran edebiyatını ve sebk-i Hindî'nin öncülerinden Sâib-i Tebrîzî ile Şevket-i Buhârî'yi okutup sevdirmesi sonucunda Osmanlı şairleri üzerinde sebk-i Hindî üslûbunun ve genellikle İran şiirinin etkileri yeniden artmış, böylece bu etkiyi şiirlerinde yansıtan bir grup şair ortaya çıkmıştır. Bu şairler sebk-i Hindî'nin temel özellikleri olan giriftlik, ıstırap ve tasavvufî konulara şiirlerinde büyük ölçüde yer vermişlerdir.

Neş'et, şiire yönelen gençlere yol gösterdiği ve yazdığı mahlasnâmelerle her birine uygun mahlaslar verdiği için "hoca" lakabı ile anılmıştır. Talebesi Pertev'in ifadesine göre bir kitap hacimde olan bu mahlasnâmelerin on altısı divanında mevcuttur. Şeyh Galib'e verdiği Es'ad, Beylikçi Mehmed'e verdiği İzzet, vak'anüvis Muvakkitzâde Mehmed'e verdiği Pertev ve Şeyh Vahyî'nin mahlası bunların en tanınmışlarıdır. Ali Efendi, Ârif Mehmed Efendi, önceleri Azîzî mahlasını kullanan İhsan (Sicill-i Osmânî, I, 189) ve Niyâz, Neş'et'in emek verdiği diğer şair talebeleridir. Onun şiirdeki yol göstericiliği şairliğinden daha önemli kabul edilmektedir.

Eserleri. 1. Divan (Bulak 1252). 2554 beyitten meydana gelen eserde bir

münâcât, beş na't, iki kaside, on altı mahlasnâme, bir destan, 134 gazel, bir sâkinâme, bir müsemmen, iki müseddes, sekiz muhammes, bir Kerbelâ mersiyesi, üç tahmîs, iki tebriknâme, yirmi beş tarih, üç şarkı ve on yedi müfred yer almaktadır. Neş'et'in divanının talebesi Pertev tarafından 1200 (1786) yılında tertip edilen yirmiye yakın yazma nüshası tesbit edilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 42 [bu nüshanın başında şairin hal tercümesi de bulunmaktadır], 98, 303, 1587, 2824, 2826, 5456, 5752, İbnülemin, nr. 2824; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 447; TSMK, Hazine, nr. 933; Divan Edebiyatı Müzesi Ktp., nr. H. 854; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 692, Hafîd Efendi, nr. 365, Dârülmesnevî, nr. 456/3, Râşid Efendi, nr. 775, Hacı Mahmud Efendi, nr. 5128; Ankara DTCF Ktp., Muzaffer Ozak I, nr. 783). XVIII. yüzyılda şarkı, manzum tarih ve nazîrecilik önemli ölçüde arttığından Neş'et de Neşâtâbâd Kasrı'nın inşası, Hırka-i Şerif sandukasının I. Abdülhamid tarafından tamiri ve bir örtü hediye edilmesi, Kırım Hanı Devlet Giray'ın ve Safiye Sultan'ın oğlu Şehzade Mehmed'in ölümü gibi olaylar dolayısıyla yazdıkları başta olmak üzere çeşitli tarihler düşürmüştür. Fuzûlî, Bâkî, Nâbî, Nedîm, Şeyh Galib, Koca Râgıb Paşa, Kethüdâzâde Ârif, Hayrî ve Hanîf gibi şairlere tazmin, tahmîs ve nazîre olan birçok şiirinin yanında Boğaziçi'nin, bilhassa Bebek semtinin güzelliklerini tasvir eden manzumeler de kaleme almıştır. Genellikle vasat bir şair olarak değerlendirilen Hoca Neş'et'in şiirleri içinde na'tları daha başarılı sayılır. Onun bazı mısralarıyla üslûp ve edada olduğu gibi duyuş ve düşünüş tarzıyla ve hayallerindeki orijinal serbestlikle Şeyh Galib'e örnek teşkil ettiği kabul edilmektedir (Kocatürk, s. 551-552). Şeyh Galib, kendisine verdiği Es'ad mahlasına teşekkür etmek için yazdığı uzun şiirinde Hoca Neş'et'in ifadesindeki güzelliği över. Gazellerinin başta Şeyh Galib olmak üzere Senîh, Bursalı Mehmed Emin, Leylâ Hanım, Enderunlu Fâzıl ve İzzet Molla tarafından tahmîs, tanzîr ve tazmin edilmesi onun belli bir çevrede kazandığı şöhreti göstermektedir. 2. Tercüme-i Şerh-i Dü Beyt-i Mollâ Câmî (İstanbul 1263). Abdurrahman-ı Câmî'nin Risâle-i Şerḥ-i Beyteyn-i Meṡnevî-i Mevlevî adlı eserinin tercümesidir. Hoca Neş'et'in tasavvuf ve tarikatlarla ilgili fikirlerinin, ahlâkî hikâye ve fıkraların, kendisine ve başkalarına ait şiirlerin yer aldığı eser oldukça ağır, secili ve sanatlı bir nesir diliyle kaleme alınmıştır. 3. Tercümetü'l-ışk. Muhammed Nakşibendî tarafından yazılan Nakşibendî tarikatıyla ilgili Meslekü'l-envâr ve menbaʿu'l-esrâr adlı eserin tercümesidir (İÜ Ktp., TY, nr. 688, 1618, 1642, 2141, 2177; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2473, 2483).

Adındaki noktalı harfler ebced hesabı ile eserin yazılış tarihini vermektedir: “İsmi ile târîhi geldi tamâm / Tercümetü’l-ışk bu lafz-ı benâm”. 4. Ṭûfân-ı Maʿrifet. Hintli şair Mirza Bîdil’in Ṭûr-ı Maʿrifet adlı eserine nazîre olarak kaleme alınan manzummensur karışık bu Farsça eserde Hoca Neş’et tasavvufî görüşlerini açıklamaktadır. Belli seviyede bir tasavvuf kültürüne sahip okuyucuya hitap eden eserin daha geniş bir kitle tarafından anlaşılabilmesi için Seyyid İbrâhim Hanîf Bey tarafından Şerh-i Tûfân-ı Ma‘rifet adıyla tercümesi ve şerhi yapılmıştır (İÜ Ktp., FY, nr. 844, 981; TSMK, Hazine, nr. 833; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2024/2, 3654, Hafîd Efendi, nr. 318, Hâlet Efendi İlâvesi, nr. 108, Dârülmesnevî, nr. 456/1, Esad Efendi, nr. 2836/1; Selimiye Ktp., nr. 272). 5. Muharrerât-ı Husûsiyye-i Neş’et. Hoca Neş’et’in bazı dostlarıyla devlet adamlarına yazdığı mektuplarla bunlara verilen cevaplardan meydana gelmektedir. Kırk varak hacmindeki risâlenin tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (TY, nr. 3134).

BİBLİYOGRAFYA

Fatîn, Tezkire, s. 406-407; Ârif Hikmet, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 798, vr. 61a; Emin, Kethüdâzâde Efendi’nin Tercüme-i Hâline Zeyl-i Âcizânemdir, İstanbul 1294 (kitabın sonuna eklenen bölümde Emin ve Pertev tarafından yazılan Hoca Neş’et’in biyografisi yer almaktadır); Muallim Nâci, Osmanlı Şairleri, İstanbul 1307, s. 64-70; a.mlf., Esâmî, İstanbul 1308, s. 321-322; a.mlf., “Hoca Neş’et”, Mecmûa-i Muallim, sy. 19, İstanbul 1303, s. 74-76; Sicill-i Osmânî, I, 189; IV, 552; Fâik Reşad, Eslâf, İstanbul 1312, II, 84-89; Gibb, HOP, IV, 211-217; Osmanlı Müellifleri, II, 461-462; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 275-276; Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 551-552; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, I, 403; Büyük Türk Klâsikleri, VII, 97; Rıdvan Canım, Edirne Şâirleri, Ankara 1995, s. 415-420; Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Şeyh Galib”, SF, nr. 1110, 30 Ağustos 1328, s. 415-416; Rıfkı Melül Meriç, “Hicrî 1131 Tarihinde Enderunlu Şairler, Hattatlar ve Musiki Sanatkârları Tezkiresi”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, II, İstanbul 1956, s. 139-168; Ali Güzelyüz, “Hoca Neş’et’in Hayatı, Eserleri ve Tûfân-ı

Ma’rifet’teki Tasavvufî Görüşleri”, İlmî Araştırmalar, sy. 5, İstanbul 1997, s. 167-175; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 461-462; VI, 4576; Abdülkadir Karahan, “Neş’et”, TA, XXV, 206; Fevziye Abdullah Tansel, “Neş’et”, İA, IX, 212-214; Th. Menzel, “Nesh͗et”, EI² (Fr.), VIII, 7; “Neş’et Süleyman (Hoca)”, TDEA, VII, 35.

Mustafa İsen

HOCA PAŞA HAMAMI

İstanbul’da XV. yüzyıla ait çifte hamam.

Sirkeci Hocapaşa mahallesinde İbnikemal caddesiyle Hocapaşahamamı sokağının birleştiği yerde bulunmaktadır. İçinde yer aldığı mahalle adını bu hamamdan veya yakınındaki Hoca Üveys Mescidi’nden almış olabilir. Hamamın kitâbesi yoktur. Fâtih vakfiyesinde Sultan II. Mehmed’in yaptırdığı hamamlar sayılırken, “Biri dahi Sinan Paşa Hamamı demekle mâruftur” şeklinde kaydedildiğine göre bu eserin kurucusu Fâtih Sultan Mehmed’dir. Esasen vakfiyede Sinan Paşa Hamamı’na bitişik olarak zikredilen dört dükkân da padişahın evkafındandır. Aynı belgede, Sinan Paşa Hamamı yakınında günümüze ulaşan Hoca Üveys Mescidi’nin bulunduğuna da işaret edilmiştir; bu bilgi hamamın başka bir yapı olmadığı hususunda şüphe bırakmaz. Hamam, Fâtih Sultan Mehmed dönemi ulemâsından Hoca Paşa denilen Vezir Sinan Paşa adına olmakla beraber Fâtih Sultan Mehmed tarafından kendi hayratına vakıf olarak yaptırılmıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi ise hamamın mülkiyeti hususunda kararsız görünmektedir. Sinan Paşa, Fâtih’in İstanbul’un fethinden sonra tayin ettiği ilk kadı Hızır Bey’in oğludur ve 891 yılının Safer ayında (Şubat 1486) vefat etmiştir. Evliya Çelebi, XVII. yüzyıldaki hamamları anlatırken Hoca Paşa Hamamı’nın büyüklük sıralamasında Çukur Hamam, Mahmud Paşa, Tahtakale, Bayezid hamamlarından sonra beşinci olduğuna işaret eder. Hamamın kimlere tahsis edildiğine dair verdiği bilgi ise ciddiye alınmayacak niteliktedir.

Hoca Paşa Hamamı, 27 Rebîülâhir 1282’de (17 Eylül 1865) vuku bulan ve Hoca Paşa yangını olarak tarihe geçen felâkette zarar görmüş olmalıdır. 1916 yılı sonbaharından 1917 yazına kadar İstanbul hamamlarını inceleyerek bu konuda ilk eseri meydana getiren Avusturyalı Türk ve İslâm sanatı uzmanı H. Glück, Hoca Paşa Hamamı’nı görmekle beraber içine giremediğini bildirir. Ayrıca bu binanın, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından Hocapaşa semtinde 1736’da yaptırılan hamam olabileceğine de işaret eder. Halbuki adı geçen sadrazamın bu yörede 1138’de (1725-26) yaptırdığı tek hamam daha yukarıda eski Acımusluk, sonraki Cemalnadir

sokağındaki Sahaf Süleyman Efendi Mescidi'nin karşısında idi.

Bazı kısımları değişikliğe uğramış olarak günümüze kadar gelen, fakat 1990-1995 yıllarında mülkiyetine sahip olanlar tarafından hazırlanan proje uyarınca bir iş hanı haline getirilen Hoca Paşa Hamamı yan yana bitişik çifte hamam olarak yapılmış ve solda bulunan kadınlar kısmı diğerinden daha küçük ölçülerde tutulmuştu. Çifte hamamlarda genellikle görüldüğü gibi burada da her iki kısmın girişi ayrı sokaklardadır. Binanın dış cepheleri taş ve tuğla dizileri halinde karma olarak yapılmış, ancak son tamirde bu teknik iyice çiğ bir görünüm almıştır. Öndeki sokağa açılan kapıdan girilen erkekler kısmının soyunma yeri (camekân), her bir kenarı 13,25 m. ölçülerinde kare bir mekân olup 13 m. kadar çapında bir kubbe ile örtülüdür. Önceleri bu kubbe kısmen yıkıldığından soyunma yerinin üstü ortası fenerli ahşap çatı ile örtülmüştü. Kareden kubbe yuvarlağına geçiş köşelerde katlar halinde trompçuklar ile sağlanmıştır. Normal olarak Osmanlı dönemi hamamlarında bulunması gereken enlemesine ılıklık burada yoktur. Sıcaklık kısmındaki hücrelerden birinin bu işi gördüğüne ihtimal verilir. Erkekler kısmının sıcaklığı dört eyvanlı ve köşelerde hücreleri olan klasik tiptedir. Yalnız kadınlar kısmına bitişik olan eyvan sadece bir kemerle belirtilmiş, fakat derinlik verilmemiştir. Bu eyvan kadınlar kısmında geniş bir mekâna katılmıştır. Erkekler kısmının sıcaklık hücrelerinin her biri bir kubbe ile örtülmüştür. Ortada evvelce göbek taşının bulunduğu sofa da bir kubbe ile örtülüdür.

Hamamın kadınlar kısmı çok daha girift ve değişik bir plana sahiptir. Yaklaşık 11,85 m. çapında bir kubbenin örttüğü soyunma yeri yine kare planlıdır. Ilıklık olmasına ihtimal verilen iki bölümlü mekânın yanında kubbeli ve dikdörtgen bir bölüm vardır ki bunun ılıklığın devamı olduğu düşünülebilir. Sıcaklık, bir parçası erkekler kısmından alınan bir eyvan kolu ile dikdörtgen bir mekâna dönüşmüş olup bunun bir bölümü büyük bir kubbe, eyvandan alınan kısmı ise bir dizi halinde üç kubbe ile örtülmüştür. Kadınlar kısmı kubbeli üç halvet hücresine sahiptir. Burası ana eksenden yan taraftaki erkekler bölümüne kaydırılmış, dolayısıyla o taraftaki eyvan soldaki kısma verilmiş, buna karşılık hamamın sol cephesi düz bir çizgi durumunda olmaktan çıkmıştır.

Son değişiklikte çarşıya dönüştürülen hamamın halvet hücrelerine yeni

kapılar açılmış, eyvanlar camekânlarla kapatılmış, kat kazanmak için altındaki cehennemlik kaldırıldığından göbek taşı da alttaki kata indirilmiştir. Nihayet hamamın kadınlar kısmı ile erkekler kısmı arasındaki bölüme de geniş bir geçit açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih Mehmet II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Genel Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 213, 226 (vr. 93-94, 161); Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 332-335; H. Glück, Probleme des Wölbungbaues: Die Bäder Konstantinopels und ihre Stellung in der Baugeschichte des Morgen und Abendlandes, Wien 1921, s. 159; Ayverdi, Fâtih Devri Mi‘mârîsi, s. 421-423; Osman Ergin, Fâtih İmâreti Vakfiyesi, İstanbul 1945, s. 36, not 2; Danişmend, Kronoloji, I, 214, ayrıca bk. İndeks; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 35; Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 183-185.

Semavi Eyice

HOCA RÂSİM EFENDİ

(1880-1939)

Son devir Türk fikir ve aksiyon adamı, dersiâm.

Şubat 1880'de Şebinkarahisar'da doğdu. Asıl adı Ahmed Râsim Avni olup Hacıbekiroğulları'ndan Müstantik Hüseyin Avni Efendi'nin oğludur. Alemdar gazetesinde yayımladığı "İkinci Kitâbü't-Tenvîr" başlıklı yazısıyla "Târihçe-i Hayâtımın Fihristi" adını taşıyan hâtıra defterindeki bilgilere göre 1892'de mezun olduğu rüşdiyede bir yandan hoca kalfalığı yaparken bir yandan da çeşitli hocalardan sarf, nahiv, fıkıh ve Farsça dersleri aldı; bu arada İstanbul'da da tanınan hattat Zühdü Efendi'den yazı meşketti.

1896 Nisanında İstanbul'a giden Ahmed Râsim, tahsilini tamamladıktan sonra 14 Şubat 1905'te Beyazıt Camii'nde ders vermeye başladı. Aynı yıl Dârülfünun'un Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi'nden mezun oldu. Dersiâmlık yaptığı esnada maaşının yükseltilmesi, bu görevi yanında kendisine idâdî muallimliği verilmesi yolunda yaptığı başvurular sebebiyle 1907 Eylülünde Şebinkarahisar'a sürüldü. Burada bulunduğu on bir ay zarfında ders okuttu. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine (24 Temmuz 1908) çıkan genel aftan yararlanarak İstanbul'a döndü ve herkes gibi o da Meşrutiyetçi ve İttihatçı oldu; idare âzası sıfatıyla İttihat ve Terakkî'ye bağlı Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'ye girdi; ayrıca merkezi umûmî rehberliği vazifesini üstlendi. Bu son görevi, İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile teşkilât arasında sözcülük yapmaktan ibaretti. Bu arada Fâtih dersiâmlığı görevine de yeniden başladı (4 Şubat 1909). Prens Sabahaddin'den etkilenerek Saâdet gazetesinde iktisadî özel teşebbüsü savunan iki yazı yazdı ve bu yüzden ölümle tehdit edildi.

Ahmed Râsim, İttihat ve Terakkî Merkezi Umûmî âzalarının büyük bir kısmının farmason olduğunu duyduktan sonra bu teşkilâttan ayrıldı. İttihat ve Terakkî Medresesi adıyla kurulmak istenen ve bünyesinde modern bilimlerle (fünûn-ı hâzıra) felsefe okutulacak olan yeni medreselerin hazırlık çalışmalarına devam ettiyse de "farmason papas" yetiştirecekleri

yolundaki söylentiler üzerine bu medreselerin kurulmasına karşı çıktı. Aynı endişeyle müslüman, hıristiyan ve Mûsevî kızlarının bir "terbiye-i umûmiyye-i tabîiyye" ile yetiştirilmesi yönündeki teşebbüslere de tepki gösterdi. Ahmed Râsim'in İttihat ve Terakkî'ye karşı tavır almasına sebep olan olaylardan biri de Meşrutiyet öncesinin mağdurlarına yardım için kurulan, kendisinin de mensup olduğu Fedâkârân-ı Millet Cemiyeti'nin mâruz kaldığı baskıcı muameleler olmuştur.

Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'deki mesai arkadaşlarıyla dinî meseleler konusunda anlaşamayan Hoca Râsim, cemiyetin ıslahı ve dini muhafaza edecek bir hale getirilmesi yönündeki bir teklifinin kabul edilmemesi üzerine buradan ayrılarak İttihat ve Terakkî ile olan son bağını da kopardı. Daha sonra hakkında fazla bilgi bulunmayan İslâm Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı ve cemiyetin el-İslâm adıyla çıkarmaya başladığı (3 Nisan 1909) derginin Hâdimî Ahmed Efendi'den sonraki imtiyaz sahibi oldu.

Bu sırada meydana gelen 31 Mart Vak'ası (13 Nisan 1909) Hoca Râsim'in hayatında yeni bir dönemin başlangıcını teşkil eder. Olay günü gittiği Ayasofya Meydanı'nda Avcı Taburu askerleriyle konuştuktan sonra onlarla Meclisi Meb'ûsan arasında gönüllü elçilik yapan Hoca Râsim, mebuslara askerlerin şeriat taleplerini kendi üslûbu ve yorumuyla ifade etti; ayrıca buna, İttihatçılar'ın dokuz aylık meşrutiyet uygulamalarının bir tenkidini de ekledi. Bu konuşmasının özünde meşrutiyet aleyhtarlığı değil meşrutiyetin İslâmî bir yorumu vardı (Elmalılı Muhammed Hamdi, "31 Mart Hadisesinden", Beyânülhak, sy. 31, 15 Haziran 1325, s. 723-724). Râsim Efendi'nin resmî bir yetkisi bulunmamasına rağmen siyasî hayata müdahalesi bu konuşmasından ibaret olup onun 31 Mart Vak'ası'na katılan ilmiye mensuplarının önderi olduğu ve kışlaları dolaşarak isyana katılmaları için askerlere telkinde bulunduğu yolundaki iddiaların bir mesnedi yoktur. Buna rağmen sözü edilen konuşması kendisini ölünceye kadar takip etmiştir. Cemal Kutay, Hoca Râsim'i Volkan gazetesinin yazarları arasında gösterirse de bu bilgi tamamen yanlıştır. Hoca Râsim'in meclisteki konuşması tarafsız gazetelerde "Asâkir-i Osmâniyye'nin Metâlibâtını Meb'usana Beyan" şeklinde takdim edilmesine rağmen kısa bir müddet sonra Tanin'de Babanzâde İsmâil Hakkı'nın "Cehennemî Bir Gün" başlıklı yazısı çıktı. İsmâil Hakkı'ya göre "her kelimesi bir süngü darbesi kadar acı, her bir lafzı bir mahzeni şer ve fesad olan bu nutkun mebuslar üzerinde

hâsıl ettiği te’sîr-i meş’ûm”u anlatmak mümkün değildi.

Hoca Râsim, kendisini takip eden İttihatçı fedailerinden kurtulmak için Karamürsel’e kaçtıysa da ihbar üzerine yakalanıp İstanbul’a getirildi ve Hurşid Paşa’nın reisi olduğu I. Dîvân-ı Harb-i Örfî tarafından isyancıların sözcülüğünü yaptığı gerekçesiyle müebbet hapse mahkûm edildi (3 Haziran 1909). Bodrum, Aydın, İzmir ve Ankara hapishanelerinde dört yıl kaldıktan sonra Kâmil Paşa’nın sadâretinin son günlerinde dostlarının ricası ve bu yönde basında yer alan yazılar üzerine tahliye edildi. İstanbul’a dönmeyi sakıncalı bulan Hoca Râsim Mısır’a giderek 14 Mart 1913’ten itibaren dört ay süreyle orada kaldı. Daha sonra ramazan münasebetiyle irşad için Kıbrıs’a gidip tekrar Mısır’a döndü. Ertesi yılın ramazan ayını Romanya’da Deliorman’ın Türk köylerinde geçirdikten sonra I. Dünya Savaşı çıktığından Mısır’a dönüşü mümkün olmayınca İstanbul’a geldi.

İki yıl sonra Mûsâ Kâzım Efendi’nin meşihati zamanında 14 Mayıs 1916 tarihinden itibaren yeniden dersiâmlık vazifesine dönebilen Hoca Râsim Efendi Süleymaniye Sahn Medresesi’nde mantık dersi vermeye başladı. İstanbul medreselerinin Dârü’l-hikmeti’l-âliye adı altında birleştirilmesi üzerine (2 Nisan 1917) 13 Ağustos 1917’de Sahn Medresesi mantık müderrisliğine tayin edildi. Ancak yönetimle tekrar başı derde girdi ve tevkif edilerek Bekir Ağa Bölüğü’ne gönderildi; hakkında men-i muhâkeme kararı verilmesi üzerine üç ay sonra görevine döndü. Mondros Mütarekesi’nin (30 Ekim 1918) ardından İttihat ve Terakkî’ye karşı çıkanların devri başlayınca Hoca Râsim de Dârü’l-hikmeti’l-İslâmiyye’nin üyeleri arasına katıldı (13 Mart 1919).

Hoca Râsim, İstanbul’un işgalinden sonra İkdam’da yayımladığı bir yazısında (sy. 8013, 31 Mayıs 1919, s. 1) ülkenin uğradığı felâkete toplumun zulüm ve haksızlık karşısında susmasının, ülkeyi savaşa sokmayacak bir parlamento seçmemesinin yol açtığını, artık İngiltere’nin himayesine ve Wilson prensiplerine dayanmaktan başka kurtuluş yolu bulunmadığını ileri sürdü. Bu arada İngiliz Muhibleri Cemiyeti’ne fahrî üye seçildi (16 Temmuz 1920), ardından idare heyetine alındı (Tevetoğlu, s. 112, 130). Mütareke yıllarında Sulh ve Selâmet-i Osmâniyye Fırkası’na katılan Hoca Râsim, daha sonra Mısır’da bulunduğu sıralarda bazı

mensuplarıyla tanıştığı Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na girdi. Fakat bir İttihatçı'yı ziyaret ettikleri için iki fırka mensubunun

ihraç edilmesi üzerine fırkadan ayrıldı (Eylül 1922). Muhtemelen siyasî sebeplerle şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi tarafından Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'den de uzaklaştırıldı. Hoca Râsim 1922 yılı Ramazanında (28 Nisan - 27 Mayıs) huzur derslerine başmuhatap olarak katıldı. Bu dersler dışında Sultan Vahdeddin'e yakınlık derecesi bilinmemekle beraber üç yıl sonra İstiklâl Mahkemesi'nde hesabını vermek zorunda kaldığı hususlardan biri de padişahla olan yakınlığıydı.

Kiraz Hamdi Paşa, Sultan Vahdeddin'e yaklaşmak için bir siyasî oyun tezgâhlayarak Tarîkat-i Salâhiyye adlı gizli bir teşkilât ortaya çıkardığını ileri sürmüş, bir defteri sözde bu cemiyetin üyesi olan tanınmış birçok kişinin ismiyle doldurmuş, nihayet bu tertibinde muvaffak olarak padişahın yaverliğine getirilmişti. Bu listede Hoca Râsim'in adı yoktu, sadece cemiyetin üyesi olduğu ileri sürülen bazı kişilerle görüştüğü belirtilmişti. Ne olduğu ve neler yaptığı hakkında hâlâ tam bir bilgi bulunmayan bu cemiyetin âzası olarak kaydedilen birçok kişi Cumhuriyet döneminde tevkif edilerek İstiklâl Mahkemesi'ne çıkarılmış, aralarında Hoca Râsim Efendi'nin de bulunduğu bazı kişiler yıllarca hapis yatmıştır (Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, II, 577; Tarîkat-i Salâhiyye davasında mahkûm olanlar için bk. Aybars, s. I-II, 382-383).

Mûsâ Kâzım Efendi İttihatçılar'ı yargılayan Dîvân-ı Harb-i Örfî'de 3 Haziran 1919'da yaptığı savunma sırasında şeyhülislâmlığı dönemindeki tarafsızlığının bir delili olarak "Otuzbir Mart Vak'a-i İrticâiyye"sinin kahramanı Râsim Hoca'yı da Sahn Medresesi'ne müderris tayin ettiğini söylemiş; İkdam, Sabah ve İstiklâl gazetelerinde şeyhülislâmın bu ifadesiyle ilgili yazılar yazılmıştı. Bunun üzerine Râsim Efendi de bir yazı yazarak bu hareketin irtica değil İttihat ve Terakkî'nin meşrutiyet aleyhtarı tavırlarına karşı çıkış sayılabileceğini söylemişti. Hadisenin üzerinden uzun zaman geçmiş olmasına rağmen irtica ithamına karşı çıkması Ahmed Râsim isminin bir defa daha gazetelere düşmesine ve ardından yeniden yargılanmasına sebep oldu.

1925 yılı Mayıs ayı içinde başlayan tevkifler ve yargılama 15 Ağustos'ta

sona erdi. Duruşma esnasında Hoca Râsim'den, 31 Mart Vak'ası'nın irtica olmadığını belirten yazısı başta olmak üzere bu olay sonrasındaki on altı yıllık hayatının hesabı soruldu. Reis tarafından 31 Mart Vak'ası'nın en büyük sorumlusu olarak itham edilen Hoca Râsim'in zaman zaman kendini savunmasına bile izin verilmedi. Siyasî fırkalar ve Vahdeddin ile yakınlığını, yurt dışındaki 150'liklerle münasebetini öğrenmek isteyen mahkeme heyetine cevap veren Hoca Râsim, 31 Mart hakkındaki kanaatinin değişmediğini, Tarîkat-i Salâhiyye'den ise hiç haberi olmadığını ve toplantılarına katılmadığını ifade etti; fakat Anadolu ulemâsının fetvasına karşı yazdığı reddiyenin bir hata olduğunu kabul etti. Sonuçta 31 Mart Vak'ası'na karıştığı gerekçesiyle aynı suçtan ikinci defa yargılanıp hüküm giydi ve sekiz yılı aşkın bir süre hapishanede kaldı. Cumhuriyet'in onuncu yılında ilân edilen af sebebiyle 9 Kasım 1933'te tahliye edildi. Soyadı kanunundan sonra Yardımlı soyadını alan Hoca Râsim 17 Ocak 1939'da İstanbul'da vefat etti.

II. Meşrutiyet sonrasının dikkate değer fikir adamlarından biri olan Hoca Râsim Efendi, siyasî meselelerle ilgili düşüncelerini açık şekilde ifade etmesiyle dikkati çekmiştir. Öte yandan İttihat ve Terakkî'nin icraatını dinî açıdan değerlendiren pek az ilim adamından biri olarak tanınmıştır. Hoca Râsim düşüncelerini her zaman savunmuş, İstiklâl Mahkemesi huzurunda bile görüşlerini ve yazılarını te'vil etme yoluna gitmemiştir.

Eserleri. Arapça ve Farsça bilen Hoca Râsim Efendi yazı yazmak hususunda fazla istekli olmamıştır. 31 Mart öncesinde kurucularından biri olduğu İslâm Cemiyeti'nin yayın organı el-İslâm mecmuasında imzasına "Bayezid dersiâmlarından Râsim" şeklinde rastlanmaktadır (sy. 1, 21 Mart 1325). Daha sonra Beyânülhak'ta çıkan mektubunda Ahmed Râsim ve Mütareke devrindeki yazılarında Ahmed Râsim Avni imzasını kullanmış, bilhassa 1918 ve 1919 yıllarında çoğu Alemdar'da çıkan yazılarıyla nisbeten verimli bir dönem geçirmiştir. Hoca Râsim'in ayrıca Cerîde-i İlmiyye'de dinî ve tasavvufî konularda onu aşkın yazısı yayımlanmıştır. İngiltere'deki Anglikan Kilisesi'nin İslâm dini ve Hz. Muhammed hakkında sorduğu, cevaplandırılması için Şeyhülislâm Haydarîzâde İbrâhim Efendi tarafından Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'ye gönderilen dört soruya cevap verenlerden biri de Hoca Râsim Efendi'dir. Bu soruların cevaplarını Alemdar gazetesinde "Anglikan Encümen-i İlmiyyesine Cevap" başlığı

altında otuz dokuz tefrika halinde neşretmiş (11 Eylül 1335-27 Ekim 1335 r. / 1919), ancak adı bilinmeyen bir kişiden aldığı mektup üzerine tefrikayı tamamlamamıştır. Alemdar'daki bir diğer tefrikası da Kitâbü't-Tenvîr adlı risâlesinin (aş. bk.) devamı mahiyetindeki "İkinci Kitâbü't-Tenvîr" başlıklı yazısıdır (sy. 320-359, 1 Kasım-10 Aralık 1919). Müellif son iki yazıda kendi hayatını anlatmaktadır. Alemdar'da "31 Mart Hadisesi Hareketi İrticâiyye Değil idi" başlıklı bir yazı ile (sy. [167] 1477, 9 Haziran 1335, s. 1) "Fetâvâ-yı Deccâliyyeyi İptal" başlıklı bir de başmakale neşreden (sy. [509] 2809, 11 Mayıs 1336, s. 1) Hoca Râsim'den neşirlerinin üzerinden beş yıl geçtikten sonra İstiklâl Mahkemesi tarafından bu iki yazının hesabı sorulmuş, Cumhuriyet'e düşman olduğu yolunda maddî delil olarak sadece bunlar söz konusu edilmiştir.

Hoca Râsim'in bu yazılarının dışında üç risâlesi bulunmakta olup her üç risâlesini de İttihatçılar'ın ülkeyi terketmesinden sonra bastırmıştır. 1. Kitâbü't-Tenvîr (İstanbul 1334). "Dârülhilâfe Medresesi Sahn kısmı mantık müderrisi Karahisâr-ı Şarkîli Ahmed Râsim Avni" imzasıyla basılan eserde müellif "ta'mîm-i maârif, isbât-ı vâcib, isbât-ı nübüvvet, dîn-i İslâm'ın mahiyet ve hakikati, erkân-ı binâ-yı İslâm, ehl-i İslâm'ın mükellef olduğu ef'âlin hikemiyâtı, dîn-i İslâm'da cihadın hükmü" başlıkları altında ve karşılıklı konuşmalar şeklinde fikirlerini açıklamaktadır. 2. Anadolu'dan Bir Ses yahut Türkçe Bir Hutbe (İstanbul 1337). Mazlum Mesud - Abdülhâlik Ahmed Râsim Avni imzasıyla yazılmıştır. Yarısı manzum, yarısı mensur olan ve Anadolu insanı adına bir siyasî hutbe olarak kaleme alınan bu on beş sayfalık risâlede müellif, 31 Mart Vak'ası hakkında daha önce yazdıklarını manzum şekilde tekrarladıktan sonra İttihatçılar'ın savaş esnasındaki yolsuzluklarından, vagon ticaretinden, İttihatçı milyonerlerden, açlıktan ölen insanlardan ve bu felâketlerin sebebi olarak da milletin korkaklığından bahsetmektedir. 3. Mesneviyyât-ı Avniyye (İstanbul 1341). Eserin başında Erbilli Mehmed Esad Efendi ile Nazif Bey'in (Ali Nazif Sürûrî) birer takrizi bulunmaktadır. "Yeni keşfolunan İslâm felsefesi fâtihasıdır" alt başlığını ve "Kâşif ve nâzımı mülga Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye âzasından Karahisâr-ı Şarkîli Ahmed Râsim Avni" imzasını taşıyan risâlede meczup bir hâlet-i rûhiyyenin tezâhürleri sezilmektedir.

Hoca Râsim'in Ahmed Râsim Avni Asyavî adıyla hapishanede yazdığı,

“Târihçe-i Hayâtımın Fihristi” başlığını taşıyan ve II. Meşrutiyet devri için önemli bilgiler

ihtiva eden hâtıratından bazı bölümler Celâl Bayar tarafından neşredilmiştir (Ben de Yazdım, s. 160-161). Müellifin basılacağını duyurduğu Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Tercümesi, el-Müncid’in tercümesi, Düstûrü’l-idrâk ve’l-istidlâl ve el-Mükâleme li’l-luġati’l-ʿArabiyye ve’l-lehceti’l-Mıṣriyye adlı eserlerin basımı gerçekleşmemiştir. Ayrıca Tebṣıratü’l-edille adlı bir kitabı olduğu ileri sürülmüşse de (Albayrak, IV-V, 386-387) kendisi böyle bir eserinden bahsetmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

DİB Arşivi, nr. 230334; Hoca Râsim Efendi, “Sultanzâde Sabâhaddin Beyefendi Hazretlerine Konferans Arzı”, Saâdet, sy. 58, İstanbul 10 Eylül 1324, s. 2; a.mlf., “Efkâr-ı Umûmiyye Mahkeme-i Âliyesine”, Beyânülhak, VII/180, İstanbul 1328, s. 3154-3156; a.mlf., “31 Mart Hadisesi Hareketi İrticâiyye Değil idi”, Alemdar, sy. (167) 1477, İstanbul 9 Haziran 1335 r., s. 1; a.mlf., “Anglikan Encümen-i İlmiyyesine Cevap”, a.e., sy. (170) 1570 (11 Eylül 1335 r.), s. 2; a.mlf., “Kitâbü’t-Tenvîr”, a.e., sy. (321) 2622 (2 Teşrinisâni 1335 r.), s. 4; a.mlf., “İkinci Kitâbü’t-Tenvîr”, a.e., sy. (358) 2568 (9 Kânunuevvel 1335 r.), s. 2; sy. (359) 2659 (10 Kânunuevvel 1335 r.), s. 2; a.mlf., “Fetâvâ-yı Deccâliyyeyi İptâl”, a.e., sy. (509) 2809 (11 Mayıs 1336 r.), s. 1; a.mlf., “Sultanahmed Meydanında Yüzbine Karib Ehl-i Tevhîdin İctimâı”, İkdam, sy. 8013, İstanbul 31 Mayıs 1919, s. 1; A. Saffet, İstanbul Musâhabeleri (nşr. Ahmed Safâ), İstanbul 1324, s. 77-78; A. V., İhtilâl Fırkalarının Teşebbüs-i İhâneti yahut Fedakârân-ı Millet Cemiyeti, İstanbul 1326, s. 10; Mevlânzâde Rifat, İnkılâb-ı Osmâniyyeden Bir Yaprak yahut 31 Mart Kıyâmı, Kahire 1329, s. 49-50; Hasan Tahsin Okutan, Şebinkarahisar ve Civarı, Giresun 1949, s. 268; İsmail Hâmi Danişmend, 31 Mart Vakası, İstanbul 1961, s. 188; Tarık Zafer Tunaya, İslâmcılık Cereyanı, İstanbul 1962, s. 132; a.mlf., Türkiye’de Siyasal Partiler, İstanbul 1986, II, 577; Abdurrahman Şeref Efendi, Tarih-i Meşrutiyet Olayları (haz. Bayram Kodaman - M. Ali Ünsal), Ankara 1966, s. 227, 271; Celal Bayar,

Ben de Yazdım, İstanbul 1967, s. 150-158, 160-161, 284-295; Sina Akşin, 31 Mart Olayı, Ankara 1970, s. 47-48, 241, 290-291; Halide Nusret Zorlutuna, Bir Devrin Romanı, Ankara 1978, s. 28; Albayrak, Osmanlı Ulemâsı, IV-V, 386-387; Ergun Aybars, İstiklâl Mahkemeleri, İzmir 1988, s. I-II, 375, 381-383; Fethi Tevetoğlu, Milli Mücadele Yıllarındaki Kuruluşlar, Ankara 1988, s. 112, 130; Tâhirülmevlevî, Matbuat Âlemindeki Hayatım ve İstiklal Mahkemeleri (haz. Atillâ Şentürk), İstanbul 1991, s. 259-260; Ahmet Turan Alkan, İkinci Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset, Ankara 1992, s. 86-87; İsmail Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994, s. 185, 201-202; a.mlf., "31 Mart Hadisesi ve İrtica", Dergâh, IV/49, İstanbul 1994, s. 23; Cemal Kutay, Otuzbir Mart 85. Yaşında: Bir Geri Dönüşün Mirası, İstanbul 1994, s. 419; İkdam, sy. 5348, İstanbul 2 Nisan 1325, s. 2; sy. 5361 (17 Nisan 1325), s. 4; "Hikmeti Hükûmet", Beyânülhak, sy. 176, İstanbul 10 Eylül 1328, s. 3088-3089; İskilipli Mehmed Âtıf, "Râsim Efendi İçin Hükümetten Bir Rica", a.e., sy. 177 (17 Eylül 1328), s. 3103-3104; Cerîde-i İlmiyye, III/33, İstanbul 1335, s. 961; III/46 (1337), s. 1384; VI/63 (1339), s. 2005; VII/76-77 (1340), s. 2536; Dîvân-ı Harb-i Örfî Muhâkemâtı Zabıt Cerîdesi, İstanbul 1335, s. 133-134 (3571 sayılı Takvîm-i Vekāyi' zeyli); "İstiklâl Mahkemesinde: Kaşarlanmış Bir Mürteci Mahkeme Huzurunda", Hâkimiyeti Milliye, sy. 1445, Ankara 8 Haziran 1925, s. 1-2; sy. 1453 (17 Haziran 1925), s. 1-2; sy. 1495 (9 Ağustos 1925), s. 2; sy. 1496 (10 Ağustos 1925), s. 12; sy. 1501 (16 Ağustos 1925), s. 1-2; Cumhuriyet, sy. 390, İstanbul 8 Haziran 1925, s. 1-3; sy. 447 (7 Ağustos 1925), s. 1; sy. 456 (16 Ağustos 1925), s. 1-2; Vakit, sy. 2674, İstanbul 8 Haziran 1925, s. 1-2; sy. 2676 (10 Haziran 1925), s. 2; sy. 2732 (9 Ağustos 1925), s. 1-2; sy. 2739 (16 Ağustos 1925), s. 1-2; sy. 2741 (18 Ağustos 1925), s. 1; Vatan, sy. 775, İstanbul 8 Haziran 1925, s. 1-2; Tanin, sy. 167, İstanbul 5 Kânunuevvel 1324, s. 3; sy. 271 (22 Mayıs 1325), s. 3; Ali Birinci, "Siyaset Meydanında Bir Dersiâm: Hoca Ahmed Râsim Avnî Efendi'nin Serencâmı", İstanbul Araştırmaları, sy. 3, İstanbul 1997, s. 163-183.

Ali Birinci

HOCA SÂDEDDİN EFENDİ

(ö. 1008/1599)

Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi.

943'te (1536-37) İstanbul'da doğdu. Büyük babası, Şah İsmâil'e intisap etmişken Çaldıran zaferinden sonra Yavuz Sultan Selim tarafından İranlı âlim ve sanatkârlarla birlikte Tebriz'den İstanbul'a getirilen ve padişahın güvenini kazanarak "hâfız-ı mahsûs-i sultânî" sıfatı ile Mısır seferine katılan İsfahanlı Hâfız Muhammed, babası Yavuz Sultan Selim'in çok sevdiği nedimi Hasan Can Çelebi'dir. Sâdeddin Efendi, babasının saray çevresindeki etkisi sebebiyle daha küçük yaşta iken iyi bir tahsil gördü; sahn müderrisi Karamânî Mehmed Efendi'den ve devrin ileri gelen âlimlerinden ders aldı. Daha sonra Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'den mülâzemetle 1556'da İstanbul'daki Murad Paşa Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Şevval 971'de (Mayıs 1564) Bursa Yıldırım Bayezid Medresesi'ne nakledildi ve bir yıl sonra hâriç rütbesine yükseltilerek yevmiyesi 50 akçeye çıkarıldı. Zilhicce 977'de (Mayıs 1570) Bursa Sultânî Medresesi pâyesini alan ve ertesi yılın sonlarında Sahn müderrisliğine terfi eden Sâdeddin Efendi, Şehzade Murad'ın muallimi İbrâhim Efendi'nin ölümü üzerine Muharrem 981'de (Mayıs 1573) onun yerine şehzade hocalığına tayin edilip Manisa'ya gönderildi.

Bu görev Sâdeddin Efendi'nin hayatında bir dönüm noktası olmuş ve ilim hayatında olduğu kadar devlet yönetiminde de etkinliği giderek artmıştır. Bundan sonra "Hoca" ve "Hoca Efendi" diye şöhret bulmuştur. Manisa'da öğrencisine büyük bir saygı ve güven aşılamaya muvaffak olan Sâdeddin Efendi, sekiz ay sonra III. Murad'ın saltanata çağrılması üzerine onunla birlikte İstanbul'a geldi ve cülûsun ardından (8 Ramazan 982/22 Aralık 1574) "hâce-i sultânî" unvanını kazandı. Fâtih Sultan Mehmed'in Kānunnâme'sinde şeyhülislâm "reîs-i ulemâ", hünkâr hocaları da "serdâr-ı ulemâ ve müsteşâr-ı umûr-ı dîn ü dünyâ" olarak nitelendirilip hoca efendilerin şeyhülislâm ile aynı elkābla anılmaları ve sadrazamların onları "riâyeten" üst makama almaları öngörüldüğünden (Fâtih'in Teşkilât

Kanunnâmesi, s. 31-32) bir yandan padişahın güvenine sahip olan, öte yandan Kānunnâme ve geleneklerden kaynaklanan üstünlüğe dayanan Hoca Sâdeddin, III. Murad'ın saltanatı döneminde sarayda çok seçkin bir mevki kazandı.

Padişaha yakınlıkları ile tanınan Şemsî Ahmed ve Kara Üveys paşalarla Şeyh Şücâ', Gazanfer Ağa ve Canfedâ Hatun gibi devlet yönetiminde etkili kişiler arasında yer aldı. Konumunu güçlendirmek için Sokullu Mehmed Paşa'nın muhalifleriyle iş birliği etmekten çekinmedi. Onun devletin dış siyasetine dair konularda en büyük etkisi, İngiltere ile diplomatik ilişkilerin kurulması ve bir ticaret antlaşmasının imzalanmasında görüldü. Kraliçe Elizabeth'in 1578'de başlayarak İstanbul'a gönderdiği temsilciler ve elçiler Bâbıâli ve sarayla münasebet kurmaya çalışırken hep Hoca Sâdeddin'den destek görmüşlerdir. Bunların ilki olan Harborne ve ikincisi Barton, raporlarında Hoca Efendi'nin kendilerine her türlü kolaylığı gösterdiğini belirtmektedirler. İngiltere bir yandan Osmanlı Devleti ile ticaret antlaşması yapmaya, öte yandan da savaş halinde bulunduğu İspanya ile Osmanlılar arasında bir iş birliğini önlemeye çalışıyordu. Harborne'un naklettiğine göre Hoca Sâdeddin Efendi kendisinden bu konuyla ilgili bir "arz-ı hâl" vermesini istemiş ve onun hazırladığı metni düzelterek III. Murad'a sunmuştur. Böylece Hoca Sâdeddin dönemin Akdeniz siyasetinin mahiyetini, İngiltere ile münasebetlerin kapsamını ve önemini lâyıkıyla kavrayamamış olsa da Türk-İngiliz resmî ilişkilerinin kurulmasında büyük rol oynamıştır.

Sâdeddin Efendi'nin sarayda ve yönetimdeki yeri III. Murad'ın ölümünden sonra da sarsılmadı. III. Mehmed'in tahta çıkışında ilk biat eden o olmuştu. Asıl önemlisi, yeni padişahın şehzadeliği sırasında hocası olan Molla Nasuh cülûs davetinin alınmasından iki gün önce öldüğü için Sâdeddin Efendi hâce-i sultânî unvanını kullanmaya devam etti. Bu arada Vâlide Safiye Sultan'ın desteğini alarak eskiden beri araları açık olan Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'yi gözden düşürmeye çalıştı. Çok geçmeden III. Mehmed, vezirliklere ve ilmiye rütbelerine tayin edilecek kişiler için Hoca Sâdeddin'le meşveret edilmesi emrini verince mevkii iyice sağlamlaştı. Artık Koca Sinan ve Damad İbrâhim paşalar gibi biribiri arkasına iş başına geçen vezîriâzamlar da onunla iş birliği yapmak zorunda kaldılar. Gücünün zirvesinde olan Hoca Sâdeddin Efendi, III. Mehmed'in

cihad için bizzat Avusturya seferine çıkmasını sağlamış ve birlikte giderek zayıf iradeli padişahı yönlendirmede çok olumlu hizmet görmüş, Haçova zaferinin kazanılmasında etkin rol oynamıştır. Bu arada Avusturya Arşidükü Maximilian ile âsi Erdel Voyvodası Bathory kumandasındaki orduya karşı gönderilen Osmanlı kuvvetlerinin başarı kazanamadıkları haberi gelmişti. Bunun üzerine 20 Ekim 1596'da otağ-ı hümâyunda toplanan meşveret meclisinde devlet ileri gelenlerinin çoğu düşmanla karşılaşmayıp geri dönülmesini teklif etti. Buna karşılık Hoca Sâdeddin, savaşın kabul edilmeyip başka tarafa teveccüh edilmesi halinde düşmanın kendilerini takip edeceğini ve tuzağa düşürebileceğini, üstelik şimdiye kadar hiçbir Osmanlı padişahının çok zorunlu bir sebep olmadan muharebeden yüz çevirmediğini belirterek şehid oluncaya kadar savaşılması gerektiğini savundu. Padişahın huzuruna girildiğinde de aynı ısrarla III. Mehmed'i düşmanı karşılayıp savaşa girmeye ikna etti. Bununla da yetinmeyen Sâdeddin Efendi ordunun savaşta alacağı düzenle de ilgilendi. Haçova'ya varıldığında padişahla birlikte ordunun merkezinde yer aldı ve üç gün süren savaşı hünkâr ve sadrazamla birlikte idare etti. Savaşın ikinci günü (26 Ekim 1596) Osmanlı safları çözülünce Habsburg kuvvetleri hazine sandıklarının bulunduğu yere kadar ilerleyip sancaklarını diktiler. Yanı başında beliren bu tehlike karşısında III. Mehmed ne yapacağını şaşırdı; Sadrazam İbrâhim Paşa'nın telkiniyle savaş meydanından kaçma hazırlıkları yapılırken Hoca Sâdeddin Efendi padişaha yerinde kalması gerektiğini, aksi takdirde ordunun dağılacağını belirterek onu yatıştırdı ve hırka-i saâdeti giydirerek yerinde kalmasını sağladı.

Haçova'da kazanılan zafer Hoca Sâdeddin'in ününü ve etkisini daha da arttırdı. Ancak bu durum çok sürmedi. Cigalazâde Sinan Paşa'nın Damad İbrâhim Paşa yerine sadârete getirilmesini istediğinden damadını tutan Safiye Sultan'la arası açıldı. III. Mehmed annesinin telkiniyle İbrâhim Paşa'yı yeniden sadârete getirirken Hoca Sâdeddin Efendi'yi de hocalıktan azledip ulemâ tayinlerine ve diğer devlet işlerine karışmamasını emretti (9 Cemaziyelâhir 1005 / 28 Ocak 1597). Bu arada içlerinde Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi ile eski ders arkadaşı şair Kazasker Bâkî'nin de bulunduğu muhalifleri onun Mekke kadılığı ile merkezden uzaklaştırılmasını istemişlerse de artık "pîr" olan Hoca Sâdeddin için bu yola gidilmesi uygun görülmedi.

Fakat on ay sonra İbrâhim Paşa’nın sadaretten alınması (Kasım 1597) ve Bostanzâde’nin ölümü Hoca Sâdeddin’e beklenmedik bir biçimde şeyhülislâmlık kapısını açtı. Yeni sadrazam Hadım Hasan Paşa, meşihat makamının kazaskerlerden Bâkî ya da Karaçelebizâde Hüsâmeddin’e verilmesini arzettiği halde III. Mehmed Hoca Sâdeddin’i tercih etti ve 24 Şâban 1006’da (1 Nisan 1598) hâce-i sultânî unvanı ve ulûfesi bâki kalmak şartıyla şeyhülislâmlığa getirildi; padişah hocalığı ile şeyhülislâmlığı aynı anda yürüttüğü için “câmiu’r-riyâseteyn” unvanıyla anılmaya başlandı. III. Mehmed hocasının fetva makamına yükselmesine ilişkin olarak şöyle tarih düşürmüştü: “Oldu mollam Hoca Sa‘deddin” (1006/1598).

Böylece yeniden güç kazanan Hoca Sâdeddin rakiplerinden intikam almakta gecikmedi ve yine devlet işlerine müdahale etmeye başladı. Hadım Hasan Paşa’yı sadâretten azlettirerek yerine Cerrah Mehmed Paşa’yı tayin ettirdi; arkasından üçüncü defa bu mevkiye getirilen Damad İbrâhim Paşa’yı da kendisine uymak zorunda bıraktı. Bu arada Macaristan seferine çıkan Serdar Satırcı Mehmed Paşa’ya gerekli tâlimatı bizzat vermiş, başarısızlığı üzerine de bir mektup göndererek onu azarlamış ve İbrâhim Paşa’nın Uyvar seferi dolayısıyla gerekli maddî kaynağın temininde yardımcı olmuştur. Ayrıca Kırım Hanı II. Gazi Giray ile mektuplaştığı ve onunla iyi ilişkiler içinde olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan şeyhülislâm olarak fetva vermede büyük bir sürat gösteriyordu. Her cuma günü Ayasofya Camii’nde kendisine sorulan meselelerle ilgili olarak Türkçe, Arapça veya Farsça yazılmış mensur yahut manzum cevaplar veriyordu (fetva örnekleri için bk. İlmiyye Salnâmesi, s. 417-421). Hoca Sâdeddin, 12 Rebîülevvel 1008 (2 Ekim 1599) günü III. Murad için Ayasofya’da okunacak mevlide gitmek üzere evinde abdest alırken fenalaştı; bu durumda iken camiye gitti ve orada vefat etti. Şeyhülislâmlığı on sekiz ay iki gün sürmüştür. Cenaze namazını Fâtih Camii’nde, yerine getirilen Sun‘ullah Efendi kıldırdı ve naaşı Eyüp’te yaptırmış olduğu dârülkurrâ hazîresine defnedildi. “Nâgehan göçtü Hoca Sa‘deddin (1008/1599) mısraıyla ölümüne tarih düşürülmüştür.

Hoca Sâdeddin Efendi, çeyrek yüzyıla yakın ilmiye mesleği yanında idarî ve siyasî işlerde de söz sahibi olmuştur. Zamanın birçok edip ve şairi eserlerini ona ithaf etmişlerdir. Kendisini acı bir dille tenkit eden Gelibolulu

Mustafa Âlî bile Menâkıb-ı Hünerverân'ını onun arzusu üzerine yazmış ve rasathâne kurması

için büyük destek verdiği Takıyyüddin astronomiyle ilgili yazdığı eserleri ona ithaf etmiştir. Himayesine mazhar olanlar arasında ilmiye mensupları yanında Şehnâmeci Lokman ve Kınalızâde Hasan Çelebi de sayılabilir. Devrinin önemli siyasî olaylarında rol oynaması birçok muhalifinin ortaya çıkmasına yol açmış ve hakkında bazı suistimallere karıştığı yolunda ithamlarda bulunulmuştur. Özellikle oğullarını ve yakınlarını önemli mevkilere getirmesi ulemâ mesleğindeki bozulmaya sebep olarak gösterilir. Büyük ulemâ ailelerinin doğuşu da bu döneme dayandırılır. Daha sağlığında oğullarını Anadolu ve Rumeli kazaskerliklerine getirtmiş, böylece Hocazâdeler ailesi ulemâ arasında nüfuzlu bir yer kazanmış ve bu aile etkisini sonraki asırlarda da sürdürmüştür. Nitekim Hoca Sâdeddin'in beş oğlu da babaları gibi ilmiye sınıfına girmiş, ilk ikisi Mehmed ve Esad efendiler şeyhülislâmlığa, Abdülaziz ve Sâlih efendiler kazaskerliğe kadar yükselmiştir. Torunlarından Ebûsaid Mehmed, Bahâî Mehmed ve Ebûsaid'in oğlu Feyzullah efendiler de şeyhülislâmlık yapmışlardır.

Büyük para hırsına rağmen (meselâ bk. Selânikî, s. 445-446) hayır ve hasenattan geri kalmayan Hoca Sâdeddin Efendi Eyüp Camii'nde herkese açık bir kütüphane kurmuş, oturduğu Beşiktaş semtinde bir hamam ve bir ekmek fırını yaptırmıştır. Eyüp'te inşa ettirdiği dârülkurrâ daha sonra tekkeye ve mescide çevrilmiştir. Bu mescid Servi Mahallesi Mescidi (Hoca Sâdeddin Efendi Mescidi) adıyla anılmaktadır. Hoca Sâdeddin ayrıca Sofular'daki Sofu Ali Çavuş Mescidi'ni de tamir ettirmiştir.

Eserleri. Hoca Sâdeddin Efendi'ye bir tarihçi olarak büyük şöhret kazandıran eseri Tâcü't-tevârîh*tir. Hoca Târihi adıyla da anılan eser, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan başlayarak Yavuz Sultan Selim devri sonuna (1520) kadar gelir. Yazıldıktan kısa bir müddet sonra büyük bir alâkaya mazhar olan esere zeyiller yazıldığı gibi Avrupa'da daha XVII. yüzyıldan itibaren şöhret kazanarak tercümeleri yapılmıştır. Tâcü't-tevârîh Maarif Nâzırı Nevres Paşa tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1279, 1280). Müellifin, babası Hasan Can'dan duyduklarına dayanarak kaleme aldığı Selimnâme ise Yavuz Sultan Selim'e ait menâkıb türü bazı kıssalardan ibaret olup Tâcü't-tevârîh'in II. cildinin sonuna ilâve

edilmiştir (II, 602-619). On iki hikâyeden oluşan Selimnâme'nin metnini ayrıca Ahmet Uğur neşretmiştir (AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV [1980], s. 225-241). Hoca Sâdeddin'in Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait notlarının sonradan oğulları tarafından düzenlendiği anlaşılmaktadır. İsmet Parmaksızoğlu Tâcü't-tevârîh'i sadeleştirmek suretiyle neşretmişse de (I-V, İstanbul 1974-1979) burada yer yer atlamalar ve yanlış anlamadan kaynaklanan hatalar mevcuttur.

Hoca Sâdeddin Efendi Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin er-Risâle'sini (İÜ Ktp., TY, nr. 6332), Şattanûfî'nin Abdülkādir-i Geylânî'nin menâkıbına dair Behcetü'l-esrâr'ını (TSMK Ktp., Bağdat Köşkü, nr. 295) ve Muslihuddîn-i Lârî'nin Farsça yazılmış Mir'âtü'l-edvâr'ını Türkçe'ye çevirmiştir (yazma nüshaları için bk. TCYK, s. 91-95). Ayrıca Ûşî'nin Mâtürîdiyye akaidine dair el-Emâlî adlı eserini tercüme etmiş, Kemal Edip Kürkçüoğlu, Lâmiyye-i Kelâmiyye başlığı altında kütüphanesindeki bir yazma mecmua içinde yer alan bu tercümeyi neşretmiştir (AÜİFD, III/1-2 [1954], s. 1-21; ayrıca bk. el-EMÂLÎ). Hoca Sâdeddin Efendi, kendi ifadesine göre bu tercümeyi aynı vezin ve kafiye ile üç gecede hazırlayıp III. Murad'a sunmuştur. İçinde, Gazi Giray'ın Hoca Sâdeddin'e gönderdiği mektuplarla diğer bazı mektupların bulunduğu Mekâtîb-i Sultânî adlı bir mecmuanın (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4292) onun tarafından tertip edildiği belirtilir. Ayrıca Selânikî'nin kaydına göre Kırım Hanı II. Gazi Giray'a sefere katılması için nasihat yollu mektup göndermiştir (Târih, s. 750). Naîmâ da onun Serdar Satırcı Mehmed Paşa'ya gönderdiği mektubun metnini vermiştir (Târih, I, 197-201).

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 31-32; Âlî Mustafa, Künhü'l-ahbâr, DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. I/1783, vr. 338b; Selânikî, Târih (İpşirli), bk. İndeks; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 429-431; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 451; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 44, 83; a.mlf., Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 269, 284; Rızâ, Tezkire, İstanbul 1316, s. 46; Naîmâ, Târih, I, 68, 108, 138 vd., 150 vd., 160 vd., 197-201, 207 vd.; II,

141; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 272 vd.; Cemâleddin, Osmanlı Târih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefa, İstanbul 1314, s. 20 vd.; Hammer (Atâ Bey), VI-VII, tür.yer.; a.mlf., GOD, III, 98 vd.; Devhatü’l-meşâyih, s. 36-38; Sicill-i Osmânî, III, 18-19; Osmanlı Müellifleri, III, 67; İlmiyye Salnâmesi, s. 417-421; Gibb, HOP, I, 164, 205; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 93-128; a.mlf., Hoca Sadeddin, İstanbul 1933; a.mlf., On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı: 1533-1591, İstanbul 1935, s. 31-32; TCYK, I, 91-95; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 457-458, ayrıca bk. tür.yer.; Danişmend, Kronoloji, III, 525-526; Akdes Nimet Kurat, Türk-İngiliz Münâsebetlerinin Başlangıcı ve Gelişmesi: 1553-1610, Ankara 1953, tür.yer.; a.mlf., “Hoca Sadeddin Efendi’nin Türk-İngiliz Münâsebetlerinin Tesisi ve Gelişmesindeki Rolü”, Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 305-316; Babinger (Üçok), s. 137-141; K. Schwarz - G. Winkelhane, Hoga Sadeddin, Staatsmann und Gelehrter (gest 1599), und seine Stiftung aus dem Jahre 1614, Bamberg 1986; Münir Aktepe, “Hoca Sadeddin Efendi’nin Tâcü’t-tevârih’i ve Bunun Zeyli Hakkında”, TM, XIII (1958), s. 101-116; Aurel Decei, “Violenta disputa asupra Lui Mihai Viteazul şi a Tarii Romaneşti intre Hogea Sadeddin şi Muftiul Bostanzade, la 6 aprilie 1596”, Apulum, XIII (1975), s. 299-313; Şefâettin Severcan, “Hoca Sadeddin Efendi ve Tarihçiliğimizdeki Yeri”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8, Kayseri 1992, s. 73-78; Şerâfeddin Turan, “Sa’d-eddin”, İA, X, 27-32; B. Flemming, “Khodja Efendi”, EI[2] (İng.), V, 27-28; Mustafa Uzun, “Gazi Giray II: Edebî Yönü”, DİA, XIII, 453.

Şerafettin Turan

HOCA TAHSİN

(1811-1881)

Tabiat ilimlerine geniş ilgisi ve vukufu ile tanınmış Türk bilgini ve eğitimcisi, Dârülfünun'un ilk müdürü.

Asıl adı Hasan Tahsin'dir. Yanya vilâyetinin Çamlık bölgesinde Filat kazasına bağlı Ninat köyünde doğdu. Önceleri 1228 (1813) (İbnülemin, s. 1871) veya 1227 (1812) (Mehmed Ali Tevfik, nr. 4, s. 362) olarak kaydedilen doğum tarihini Arnavutluk'taki bazı yeni yayınlar 7 Nisan 1811 şeklinde gösterir. Vefatında yetmiş yaşlarında olduğu yolundaki bilgi de (Şemseddin Sâmi, Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1269)

bunu doğrulamaktadır. İlk dinî ve edebî bilgileri, çeşitli yerlerdeki nâibliklerinden sonra İşkodra'da Berat müftüsü olan babası müderris Osman Efendi'den aldı. Rumeli'de yetişen medreseli öğrenciler gibi daha ileri seviyede medrese eğitimi görmek arzusu ile İstanbul'a gitti. Vidinli Hoca diye ün kazanmış müderris ve dersiâm Hoca Mustafa Efendi'nin derslerini takip ederek ondan icâzet aldı.

İlmiyeye mensup olmakla beraber kırk yaşını geçtiği bir çağa kadar nerelerde bulunduğuna, ne gibi vazifeler aldığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hal tercümesi, ancak Avrupa'ya gönderilişiyle ilgili haber ve kayıtlar sayesinde kısmen açıklık kazanmaya başlar. 1856 yılının sonlarında Mühendishâne, Harbiye gibi resmî mekteplerle Bâbıâli ve diğer yerlerden tahsil için Avrupa'ya gönderilmiş bulunan Türk öğrencilerinin Arapça ve Farsça ile dinî bilgilerini geliştirmelerine yardımcı olmak, aynı zamanda gayri müslim tebaadan orada tahsilde bulunanlara da Türkçe'yi öğretmek yolunda devletçe bir karar alınırken Hoca Tahsin bu iş için ilk başta hatırlanan isimlerden biri olmuştur. Bunun üzerine Hoca Tahsin ile o sırada Dârülmuallimîn'in parlak bir öğrencisi olan Selim Sâbit'in bu göreve yollanmalarına karar verilir. Bunların Avrupa'ya gönderilmesindeki esas maksat, açılacak Dârülfünun'da riyâziye ve tabiî ilimleri okutacak birer hoca olarak yetişmelerine imkân hazırlamaktı. Nitekim bu düşünce Meclisi

Maârif'in karar yazısında açıkça görülmektedir (BA, İrade-Hariciye, nr. 7068, 21 Safer 1273 [21 Ekim 1856] tarihli Meclisi Maârif mazbatası ve buna bağlı 27 Safer 1273 [27 Ekim 1856] tarihli sadâret arz tezkiresi ve 28 Safer 1273 [28 Ekim 1856] tarihli irade).

Hükümetin Avrupa'daki Türk talebesi için düşündüğü bahis konusu düzenlemenin basında bildirilmesinin hemen ardından Hasan Tahsin ile Selim Sâbit'in hocalıkla Paris'te görevlendirilmiş oldukları haberi devrin bazı gazetelerinde yer alır (Journal de Constantinople, nr. 778, 9 Fevrier 1857; nr. 779, 12 Fevrier 1857; Cerîde-i Havâdis, nr. 822, 14 Cemâziyelâhir 1273/9 Şubat 1857). Bunlar 20 Mart 1857'de Paris'e varmışlardı. Nitekim çeşitli eğitim müesseselerinden Paris'e gönderilmiş bulunan Türk ve gayri müslim öğrencileri bünyesinde disiplin altında bir araya getirmek üzere, onların gidişlerinden az bir müddet sonra orada açılan Mektebi Osmânî'nin öğretim kadrosunda Türk hoca olarak bu ikisinin yer aldığı görülecektir (Mehmed Esad, s. 69).

Hakkındaki yazıların çoğunda, Hoca Tahsin'in talebelik ve hocalık yanında Paris sefâreti imamlığı ile de görevlendirildiğinden bahsedilmektedir. Ancak bu bilgi zaman itibariyle yanlış olup elçilik imamlığı kendisine çok daha sonraki yıllarda verilmiştir. Bunun gibi, Paris'teki Mektebi Osmânî'ye müdür olduğu veya Osmanlı öğrencilerine nezaret etmek üzere gönderildiği yolundaki bilgiler kadar Avrupa'ya yollanışının doğrudan doğruya Reşid Paşa'nın takdirini kazanmış olmasına bağlanması da doğru değildir. Onun ve Selim Sâbit'in Avrupa'ya gönderilmesi Âlî Paşa'nın ikinci sadâretinin sonlarına doğru alınmış bir kararın sonucu olup Reşid Paşa ile ilgisi sadece, başlatılmış muamelelerinin yürütülmesi ve yurt dışına çıkmaları Reşid Paşa'nın sadâret dönemine rastlamasından ibarettir.

Meclisi Maârif'in tanzim ettiği özel tâlimattan, her ikisinin döndükleri zaman Dârülfünun'da okutacakları riyâziye ve tabîiyyât dallarından birini şahsî istidat ve isteklerine göre seçmelerinin kendilerine bırakılmış olduğu anlaşılmaktadır (Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrââtı, İstanbul 1338, s. 64-65). Selim Sâbit'in riyâzî ilimleri, Hoca Tahsin'in tabiî ilimleri seçtiği bilinmekteyse de Paris'te hangi tahsil müesseselerine devam ettikleri, dersleri nerelerde ve ne derecede gördükleri hususunda elde bilgi ve vesika yoktur. Selim Sâbit diploma alarak yurda

döndüğüne göre bu Hoca Tahsin için de bahis konusudur. Ancak almış olabileceği sertifikalara dair herhangi bir vesika mevcut değildir. Daha sonraki ilmî ve fikrî şahsiyetiyle ortaya koyduğu faaliyet ve eserlerinden belli olduğu üzere o, Paris'te büyük bir azim ve gayretle tabiî ve tecrübî ilimlere yönelmiş ve bu sahada zengin bir birikim edinmiştir.

Paris'e gönderilişi fikrî hayatına yepyeni bir istikamet çizen Hoca Tahsin, burada o zamana kadar içinde yoğrulduğu aklî ve şer'î ilimlerden modern ilimlere geçiş heyecanını yaşar. Modern ilmin çeşitli sahalarına hitap eden matematik yanında fizik, kimya, mekanik, jeoloji, özellikle de astronomi ve kozmografya onun ön planda ilgi sahaları olmuştur. Tabiî ilimler ve fen alanında Dârülfünun hocalığı için namzet seçilmesinde belki daha Paris'e gidişinden önce Avrupaî ilimlere, öncelikle de hey'et ilmine karşı merakıyla tanınmasının, hatta Mektebi Fünûn-ı Nücûm ile bir ilişkisi bulunmasının da rolü olabilir.

Selim Sâbit'in yirmi yedi yaşında olmasına mukabil yaşı itibariyle durumu talebelik statüsü içine girmeye uygun gözükmeyen Hoca Tahsin'in Selim Sâbit ile birlikte ayrıca hocalıkla görevlendirilmesi şeklindeki bir formülle tabiî ve tecrübî ilimler sahasında tahsil görme imkânı temin edilmiş oluyordu.

Hoca Tahsin'in Paris'te Société Asiatique mensupları ile tanıştığı söylenebilir. Nitekim Fransız şarkiyatçısı Bianchi orada görüştüğü Hoca Tahsin'den ulemâ sınıfının seçkin bir siması diye bahseder ve onun kendisini, İstanbul kütüphanelerindeki bütün eserleri toplu olarak gösteren bir umumi katalogun varlığından haberdar ettiğini söyler ("Bibliographie ottomane", JA, 5e série, XIII, Juin 1859, s. 521-522).

Hoca Tahsin'in Paris'te kalış süresi için de yanlış şeyler söylenmiştir. Meselâ ömrünün büyük bir kısmını veya on altı senesini yahut da on iki senesini Paris'te geçirmiş olduğu yolundaki bilgiler doğru değildir. Gerçekte Hoca Tahsin sanıldığı gibi Paris'te aralıksız on iki yıl kalmamış, 1862'den önce İstanbul'a dönmüştür. Kendilerine tanınan öğrenim süresi tamamlandığında 1861'de Paris'ten ayrılıp yurda gelmiş olan, aynı statüyü paylaştığı Selim Sâbit ile birlikte ve aynı zamanda onun da İstanbul'a döndüğü muhakkak gibidir.

1862 yılı Eylülü başlarında bu defa Abdülhak Hâmid ve onun ağabeyi Abdülhâlik Nasûhî Bey ile birlikte Hoca Tahsin'in yeniden Paris'e gittiği görülür. Yolculukları esnasında Nasûhî Bey'in, babası Hayrullah Efendi'ye gönderdiği mektuplarda şimdiye kadar meçhul kalmış bu nokta etrafında çeşitli bilgiler yer almaktadır (Hayrullah Efendi, Yolculuk Kitabı, s. 139-140, Ömer Faruk Akün'ün özel kütüphanesindeki fotokopi nüsha). Roma'yı ziyaretlerinde kendisinin Saint Pierre Kilisesi'nde namaz kıldığını söyleyen Nasûhî Bey, daha sonraki bir zamanda Hoca Tahsin'in de o vakit kilisede kürsüye çıkıp yüksek sesle ezan okuduğunu nakleder (İbnülemin, s. 1879).

Hoca Tahsin'in sefâret imamlığı ise Paris'e bu ikinci gidişinde olmuştur. İmamlıkla görevlendirilişi, bu husustaki sadâret arz tezkiresinden (Kemalpaşazâde Said, Sefirler ve Şehbenderler, İstanbul 1307, s. 77) anlaşıldığı üzere Fuad Paşa'nın ikinci sadâreti ve Âlî Paşa'nın da

yedinci defaki Hâriciye nâzırlığı zamanına rastlar. Paris elçisi Cemil Paşa, daha önceki elçilik devresinden tanıdığı Hoca Tahsin'i yeniden Paris'te görmekten memnun olur. Abdülhak Hâmid'in anlattığına göre Hoca Tahsin Paris'te bulunduğu bu ikinci dönemde bir ara sarığını çıkarmış, başına bir hasır şapka geçirmişti. Onun bu gibi hareketleri adının bazılarınca "Mösyö Tahsin" veya "Gâvur Tahsin" diye çıkmasına yol açacaktır (Hoca Tahsin'in Paris hayatı hakkında Abdülhak Hâmid'in verdiği bilgiler için bk. "Üstâd-ı A'zam Abdülhak Hâmid Beyefendi'nin Hayat ve Hâtırâtı", İkdam, nr. 9647, 9 Şubat 1924, nr. 9656). O yıllarda Avrupa'yı peşinden sürükleyen materyalist felsefe cereyanına merak sardığı kaydedilen Hoca Tahsin'in Paris hayatına dair çeşitli hâtıralar ve fıkralar vardır. Müdâvimi bulunduğu Paris kahvehanelerinin ilgi çekici bir siması olarak hâfızalarda orijinal şahsiyetiyle iz bırakmıştı. Paris'in sanat ve kültür çevresinden ünlülerin uğrak yeri olan Café Vachette'in tanınmış çehreleri arasında onun da adı geçer (Georges de Wissant, Le Paris d'autrefois. Cafés & Cabarets, Paris 1928, s. 136). Burada, Corneille görmüş olsa ruh büyüklüğüne hayran kalacağı belirtilen bu eski ulemâdan zatın Paris'in şüpheci simaları ile görüşe görüşe sonunda materyalist kesildiğinden söz edilir. Paris sefâretinde kendisi için bir imamlık kadrosunun ihdası, ameldeki ihmalkârlığı bilinen Hoca Tahsin'in Paris'e yeniden gitmesine fırsat hazırlayıp çalışmalarını kaldığı yerden sürdürmesine imkân sağlamak üzere düşünülmüş bir çareden

başka bir şey olmamalıdır. Hoca Tahsin, 1867 ilkbaharı sonunda Paris'e gelen Nâmık Kemal ve diğer Yeni Osmanlılar'la ilişki ve dostluk kurmuştu. Avrupa'da Yeni Osmanlılar'la görüşen Fransız tarihçisi Léon Cahun, Hoca Tahsin'i onlar arasında sayarak onun Nâmık Kemal'in de içinde bulunduğu ihtilâlci ve cumhuriyetçi kanattan olduğunu söylerse de (Lavisse - A. Rambaud, Histoire générale, Paris 1924, XI, 547) bu yazarın Yeni Osmanlılar hakkında söylediklerinin yanıltıcı olmak bakımından çok tenkide uğradığını belirtmek gerekir. Hoca Tahsin İstanbul'a dönüşte artık kendileri de bir müddet sonra yurda gelmiş olan Yeni Osmanlılar'la dostluğunu sürdürmüş, fakat onlarla siyasî faaliyet içine girmekten uzak durmuştur.

Paris'teki Türk kolonisinden şair Hayâlî, Hintli İskender Efendi ve 1851'deki Londra sergisi için yurt dışına çıkıp daha sonra geri dönmemiş olan Tarakçı Said Ağa gibi ilginç şahsiyetlerle münasebetlerine dair fıkralar nakledilen Hoca Tahsin'in oradaki yaşayışı hakkında o yıllarda Paris'te tahsilde bulunan Azaryan Efendi'den de çeşitli bilgiler aktarılır (Abdurrahman Şeref, s. 183-186).

Hoca Tahsin'in bu ikinci Paris devresi öncekinden edinilmiş tecrübe ve birikimle daha feyizli olmuştur. İlgisini çekmiş olan materyalist felsefeyi daha iyi tartabilmiş, bu cereyanın bazı yönlerinden istifade ile yaratılış ve varlık üzerindeki düşüncelerinde yeni bazı terkiplere gitmiştir. Medeniyetin merkezi saydığı Paris'i görmemeyi dünyaya gelmemiş olmakla bir tutan Hoca Tahsin'in bu defaki ikameti 1869 yılının ilk aylarına kadar sürdü. Fuad Paşa, hava değişimi ve tedavi için geldiği Nice şehrinde 29 Şevvâl 1285'te (12 Şubat 1869) ölünce oraya giderek cenazesini hazırlamakla görevlendirilen Hoca Tahsin cenaze ile birlikte 16 Zilkade 1285'te (28 Şubat 1869) İstanbul'a döndü (Lutfî, Târih, XII, 40).

Paris dönüşüyle birlikte Hoca Tahsin'in hayatında eskisinden çok farklı yeni bir sayfa açılır. Çağdaşlarının makam ve unvanlarla dolu hal tercümelerine nisbetle hayli fakir kalan, bunun için de Şemseddin Sâmi'nin "çok sadedir" demek ihtiyacını duyduğu hal tercümesi, yaşı artık elli sekize vardığı sırada Avrupa'da elde ettiği ilim ve kültür seviyesine uygun bir yükselişle birden bire renklenir. Dönüşte, bir hocası olması düşüncesiyle Avrupa'ya gönderildiği Dârülfünun'un başına getirilecek ve burayı

yönetebilecek kabiliyette bir şahsiyet olarak görülmüş, gelişi üzerinden henüz bir buçuk ay kadar zaman geçmişken 8 Nisan 1869'da padişahtan tayin iradesi çıkarak kendisine "Dârülfünûn-ı Osmânî müdîri" sıfatıyla, kuruluş hazırlıkları sürmekte olan müessesenin idarî ve ilmî sorumluluğu verilmişti (BA, İrade-Dahiliye, nr. 41014, Maarif Nâzırı Saffet Paşa'nın sadârete 17 Zilhicce 1285/19 Mart 1285 r. [31 Mart 1869] tarihli tezkiresi ve buna bağlı 24 Zilhicce 1285 tarihli sadâret arz tezkiresi ve 25 Zilhicce 1285 [8 Nisan 1869] tarihli irade).

Dârülfünûn'un Mayıs ayında yapılması tasarlanan açılışının gecikmesi üzerine, hiç değilse bu yılın Ramazanında halka açık konferanslarla işe başlanılması uygun görülerek konferansların programı Ramazan'dan önce basında "Dârülfünûn-ı Osmânî Müdîri Tahsin" imzasıyla ilân edilir (meselâ bk. Takvîm-i Vekāyi', nr. 1167, 27 Şâban 1286/2 Aralık 1869). Geceleri teravih namazından sonra yapılan bu konferanslar Hoca Tahsin'in yönetimindeydi. Kalabalık bir dinleyici topluluğu tarafından takip edilen konferanslarda sıra kendisine geldiğinde su konusunda yaptığı çok etraflı ve ilgi çekici ilmî açıklaması büyük takdir toplayan Hoca Tahsin, Ramazan'ın 26. gecesinde de teleskop ve mikroskoptan hareketle modern ilimle felsefeyi iç içe götürerek "asgarî ve âzamî nâmütenâhî" meselesi üzerinde konuşur. Gördüğü geniş rağbet ve takdire mukabil hemen hepsi tabiî ilimlere ait konuları işleyen bu konferanslardan hoşlanmayan mutaassıp şahıs ve çevrelerce bunların dine aykırı şeyler olduğu yolunda yapılan dedikodu ve tenkitler de hemen daha işin başından itibaren ortada dolaşmaya başlar. Tabiatta görülen hârikaları inceleyip bunları idare eden sırları anlamaya çalışmanın dinî duyguları zedelemek bir tarafa, yaradanın varlık ve kudretini tanımak ve bilmek bakımından zihinlerin yeni yeni deliller kazanması demek olacağı ifade edilirken konferanslara kötü gözle bakan çevrenin bu endişelerinin yersiz bir vehim olduğunu farketmekte gecikmeyecekleri ümit ve temenni edilir ("Les conférences scientifiques du Dar-el-Founoun", The Levant Herald, 24 Ramazan 1286/27 December 1869).

Nihayet 19 Zilkade 1286'da (20 Şubat 1870), Hoca Tahsin ve Cemâleddîn-i Efgānî'nin de söz aldığı büyük bir merâsimle açılarak resmen faaliyete geçen Dârülfünûn'un altı aylık eğitim devresi bitip 1287 yılı Ramazan'ı (Aralık 1870) geldiğinde halka açık konferanslar yeniden başladığı zaman

bunlarda tabiat ilimleri ve fen sahasında anlatılanlara karşı mutaassıp çevrelerce duyulan tepki bu defa çok daha belirginleşir. Ramazanın ikinci gecesi Hoca Tahsin ile Cemâleddîn-i Efgānî'nin yaptığı konuşmalar mevcut havayı büsbütün alevlendirmişti. Aleyhlerinde kopan şiddetli tepkiye Bâbıâli karşı duramadığından

ikisi de Dârülfünun'dan hemen uzaklaştırıldı. Vazifelerine son verilmesine yol açan husus kaynaklarda farklı şekillerde anlatılmaktadır. Bir anlatışa göre, oksijen olmaksızın canlılarda hayatın devam edemeyeceğini açıklamak üzere, içine konulduğu fanusun havası boşaltıldığında bir kuşun nasıl öldüğünü tecrübî olarak göstermesi Tahsin Efendi'nin Dârülfünun hayatının sonunu hazırlamıştı. Başka bir anlatışa göre ise görevden alınma sebebi, onun ve Cemâleddîn-i Efgānî'nin konuşmalarının muhtevaca dinî akîdelerle bağdaşmaz görülmesidir. Hoca Tahsin'in tepkiler uyandıran konferansının adı, kendisinin önceden ilân etmiş olduğu programa göre (Hakāyiku'l-vekāyi', nr. 84, 29 Şaban 1287/11 Teşrînisâni 1286) "Terakkiyyât-ı Ulûm" idi. Her ikisinin aynı gece (12 Ramazan 1287/5 Aralık 1870) söylediği sözler İslâmiyet'e tamamıyla aykırı bulunarak meselenin Sadrazam Âlî Paşa'ya büyük bir tepkiyle duyurulması sonucu kendisinin ve Cemâleddîn-i Efgānî'nin Dârülfünun'la ilişiği derhal kesilmişti (Basîret, nr. 232, 13 Ramazan 1287/24 Teşrînisâni 1286). En büyük tepkiyi davet eden ise Cemâleddîn-i Efgānî'nin "Hakîkatü's-sınâa" adlı konuşmasında peygamberliği bir nevi sanattan sayması olmuştu. O günlerin diğer gazeteleri, ikisinin Dârülfünun'dan uzaklaştırıldığı havadisini birkaç günlük gecikme ve birbirinden farklı açıklamalarla duyururlar (Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, nr. 1544, 15 Ramazan 1287 [8 Kânunuevvel 1870]; The Levant Herald, 9 December 1870/16 Ramazan 1287; La Turquie, 4me année, 9 Décember 1870; Takvîm-i Vekāyi', nr. 1302, 17 Ramazan 1287 [11 Kânunuevvel 1870]).

Başında yirmi ay kadar kalabildiği Dârülfünun'dan uzaklaştırılan Hoca Tahsin, Bâbıâli'de Tersane emini Yûsuf Efendi'nin Taşmektep diye de anılan sıbyan mektebi binasına çekildi ve içine düştüğü durumdan dolayı hissettiği kırgınlığı, "Cehâlet mültezem kesb-i kemâldir cünhamız bildim / İlâhî cürm-i tahsîl-i ilmden tevbeler olsun" mısralarına döken Hoca Tahsin, kendisini tamamen ilmî araştırma ve tecrübelere adamak, kitapları arasına daha da gömülmek fırsatını bulduğu bu yıllarında isteyenlere

Dârülfünun'da veremediği dersleri okutuyor ve sayısı zaman zaman beşi, on beşi bulan isteklilere tabiî ilimlerden jeoloji, fizik, kimya, astronomi, kozmografya ile riyâziyeye ve Fransızca'ya, çağının başka tahsil müesseselerinde kolayca ve aynı seviyede görmek imkânı bulunmayan felsefe ve felsefe tarihine kadar çeşitli konuları anlatıyordu. Bazı yerlerde onun bu derslerden aldığı ücretle geçimini sağlamaya çalıştığı söylenirse de arkadaşı Sâmi (Paşa) ile o derslere devam etmiş olan Necib Âsım hocanın para almadan ders verdiğini söylerler.

Hoca Tahsin'i Dârülfünun'dan uzaklaştıran mutaassıp zihniyet kendisini burada da rahat bırakmak istememiş ve barındığı yerden çıkarılması için çeşitli girişimlerde bulunulmuştur (BA, Maarif Nezâreti Ayniyat Defteri, nr. 1070, s. 227: 15 Rebîülâhir 1291 kayıtlı işlem; BA, Bâb-ı Meşîhat Ayniyat Defteri, nr. 1081, s. 28: 27 Şaban 1291 tarihli işlem). Hatta onun Taşmektep'te etrafına topladığı kimselerin zihinlerini çelip akîdelerini bozacak birtakım şeyleri ders diye öğrettiğinden bahisle hakkında tahkikat açılması yönünde Maarif Nezâreti ve Bâb-ı Meşîhat nezdinde teşebbüse bile geçilmiştir (BA, Bâb-ı Meşîhat Ayniyat Defteri, nr. 1081, s. 41: 17 Zilkade 1291 tarihli kayıt). Fakat kendisini Dârülfünun müdürlüğüne getirmiş olan Saffet Paşa'nın Maarif nâzırlığı zamanına rastlayan bu teşebbüslerin sonuçsuz kaldığı anlaşılmaktadır. Hoca Tahsin'in meziyetlerini çok iyi bilen, bilgisini ve modern zihniyetini takdir eden Münif Paşa da aleyhindeki teşebbüs ve ithamlar ne olursa olsun ondan ilgisini esirgememiş, kendisinin Maarif nâzırlığı sırasındaki son yıllarında onu özellikle himayesi altına almıştır.

Dârülfünun müdürlüğünden atılması ve sonraki tatsız gelişmeler yanında sağlığının da gitgide bozulması üzerine Hoca Tahsin'in 1874 yılında bir ara memleketine giderek teselli ve şifa aradığı görülür. Ancak burada da sıkıcı bir muameleyle karşılaşır. Rivayete göre Filat'ta iken etrafındakilere Allah'ın mekândan münezzeh oluşunu birtakım kozmografik görüşler çerçevesinde anlatan sözlerinin yanlış anlaşılması sonucu o zamanki Yanya Valisi Mustafa Âsım Paşa tarafından tutuklanarak İstanbul'a gönderilmiş, burada Zabtiye Nâzırı Hüsnü Paşa kendisini hapiste tutmuşken devrin ricâlinden Avlonyalı İsmâil Kemal'in araya girmesiyle serbest bırakılmıştır (Derviş Hima, s. 93). Onun, Arap harfleriyle tertipleyip bastırdığı Arnavut elifbâsını orada halka dağıtmaya kalkışması üzerine hükümetçe İstanbul'a

çağırıldığı da rivayet edilir (Kaleshi, IV, 267).

Hümanist görüşler taşımakla beraber hıristiyan Batı'dan devamlı zarar gördüğüne inandığı İslâm âleminin uyandırılması ve İslâm milletleri arasında bir yakınlaşmanın doğması idealini taşıyan Hoca Tahsin, 1870'li yılların başında Cem'iyyet-i İttihâd-ı İslâmiyye adı altında bir cemiyet kurmak istemiş, fakat böyle bir teşebbüsün Batı siyaset dünyasında doğuracağı tepkiler dikkate alınarak bunun yerine şüphe uyandırmayacak Memâlik-i İslâmiyye Coğrafya Cemiyeti adı tercih edilmişti (Şemseddin Sâmi, Hafta, nr. 6, s. 92). Münif Paşa'nın da bu cemiyetin kuruluşuna yardımcı olduğu söylenir (İbnülemin, s. 1879). Bir yazısından 1877 yılı ilkbaharında onun Prizren'de bulunduğu anlaşılmaktadır (Hazîne-i Evrâk, nr. 22, s. 343). Türk-Rus savaşı patlak verdiğinde düşmana karşı bir Arnavut gönüllü taburu kurma girişiminden de söz edilir (Abdurrahman Şeref, s. 186).

Münif Paşa'nın delâletiyle bir ara Hoca Tahsin'e kütüphaneler müfettişliği vazifesi verilir. İlmiye hizmetindeki kıdemine rağmen emsâline nisbetle maaşının azlığını belirterek müderrislikteki rütbesinin yükseltilmesi ve maaşına zam yapılması hususunda 1878 yılı Nisanında şeyhülislâmlığa yaptığı müracaat da Münif Paşa'nın Maarif Nezâreti'ne gelişinin ilk haftalarına rastlamaktadır (BA, Bâb-ı Meşîhat Ayniyat Defteri, nr. 1082, s. 14: 27 Rebîülâhir 1295 - 18 Nisan 1294). Neticede geçimine biraz rahatlık sağlamak ve itibarını iade etmek düşüncesiyle 15 Mayıs 1878'de 400'er kuruş maaşla Dârülmuallimîn son sınıf kozmografya ve müsellesat hocalığına tayin edilir (BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 2047, 13 Cemâziyelevvel 1295/3 Mayıs 1294 tarihli karar mazbatası).

1878 Prizren İttihadı'nın kuvvetlendirdiği duyguların eseri olarak Arnavutlar'ın kültürüne sahip çıkmak, öncelikle de

Arnavut dilinin alfabesini hazırlamak amacıyla 26 Şevval 1296'da (13 Ekim 1879) kurulan Cem'iyyet-i İlmiyye-i Arnavudiyye'nin alfabe müzakerelerine katıldığı bilinen, ancak Arnavutluk namına olan çalışmalarda siyasî gayeli faaliyetlerden kendisini uzak tutan Hoca Tahsin, aynı yıl Cem'iyyet-i İlmiyye adını taşıyan bir ilim kuruluşunun meydana gelmesine ön ayak oldu. Bu cemiyet adına 1 Zilhicce 1296 (16 Kasım 1879)

tarihinden itibaren yayımlanmaya başlanan Mecmûa-i Ulûm'a yön verdiği gibi çeşitli yazıları ile de ona devamlı destek sağladı.

Tutulduğu veremin gittikçe ilerlemesiyle ölümünün yaklaştığını hisseden Hoca Tahsin, Mecmûa-i Ulûm'un yayımının durmasından bir sene sonra çıkmaya başlayan Hazîne-i Evrâk mecmuasına gönderdiği yazı ve manzumelere bu psikoloji içinde "Bir Marîz" diye imza koymaktaydı. Münif Paşa, günden güne durumu ağırlaşan Hoca Tahsin'i Erenköy'deki köşküne aldırmıştı. Eşiğinde hissettiği ölümü için ayrı birer zaman tahminiyle üç ayrı manzum tarih dahi söyleyen Hoca Tahsin bu arada Allah'a sığınışını ifade eden, felsefî düşüncelerle yüklü ve hüzünle dolu uzun bir manzume kaleme aldı ("Fuzalâ-yı Benâmdan Bir Marîzin Eser-i Hazînidir", Hazîne-i Evrâk, nr. 2, s. 24-27). Ölümünden bir gün evvel kendisiyle yapılan bir röportajda ömrünün felsefî düşüncelerle örülü bir muhasebesini yaparak en yüce din diye vasıflandırdığı İslâmiyet'e bağlılığını, Allah'a imanını ve Hz. Muhammed'e sadakatini ifade eden açıklamalarda bulunur (Mahmud Celâleddin, "Bu 'Marîz' Ulemâ-yı Kirâmdan Meşhur Hoca Tahsin Efendi'dir. Vefât-ı Aliyyelerinden Bir Gün Evvel Kendisiyle Vukubulan Mükâlememizi Şu Vechile Zabteyledik", Hazîne-i Evrâk, nr. 22, s. 343-347). 3 Temmuz 1881'de Erenköy'de vefat eden Hoca Tahsin Sahrayıcedid Mezarlığı'nda toprağa verildi (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 9911, 7 Şâban 1298/5 Temmuz 1881; Vakit, nr. 2051, 8 Şâban 1298/6 Temmuz 1881).

Ölümünün ardından Hazîne-i Evrâk, namını canlı tutmak için onun bazı yazı ve manzumelerini yayımlarken Tercümân-ı Hakîkat ve diğer bazı gazeteler de bunları sütunlarına geçirmekteydiler. Kendisini yakından tanıyan Şemseddin Sâmi, onun şahsiyet ve meziyetlerini tanıtmaya ve hakkındaki yanlış zanları gidermeye çalışan uzunca bir makale yazdı ("Hoca Tahsin", Hafta, nr. 5, 20 Şevval 1298 [15 Eylül 1881], s. 72-76; nr. 6, 27 Şevval 1298 [22 Eylül 1881]; aynı yazı Esâs-ı İlm-i Hey'et'in baş tarafına alınmıştır, s. 5-17). Rize'de bulunduğundan vefatını geç duyan Abdülhak Hâmid de henüz küçük yaşlarında iken kendisinden feyiz aldığı hocasının sahip olduğu değerlerle uğradığı haksızlıkların muhasebesi içinden mânevî portresini çizdiği uzun bir manzume ile teessürünü dile getirmeye çalıştı ("Mersiye", Hafta, nr. 10, 26 Zilkade 1298 [20 Ekim 1881], s. 157-159).

Hoca Tahsin, Batı'nın modern ve müsbet ilimlerine geçiş süreci içindeki Türk bilgi dünyasının XIX. asırdaki orijinal bir siması olarak görülür. Rus şarkiyatçısı ve Türkologu Smirnov onu kendilerinin ilim, eğitim ve edebiyat adamı Lomonosov'a benzetir (Oçerk İstorii Tureçkoy Literaturı, Petersburg 1891, s.101).

Hoca Tahsin'in, tek başına yaşadığı Taşmektep'teki teleskoptan mikroskoba kadar türlü ilmî cihaz ve aletlerle donatılmış odası bir tabiat ilimleri müzesine benzemekteydi. Nitekim eserlerinin yayımını üstlenen Nâdirî Fevzi, kendi eseri olan Teşekkülât-ı Avâlim'in (İstanbul 1309) mukaddimesinde bu odadan "Hoca Tahsin Efendi merhumun rasathânesinde tedrîsle meşgul olduğum esnada ..." diye bahseder. Hoca Tahsin'in, Ahmed Midhat'ın Acâibü'l-âlem adlı fennî romanında bile övgülü ifadelerle anılan buradaki ilmî sohbetleri ve özel dersleri önemli tesirler bırakmıştır. Kendisinden feyiz almış olanlar arasında Şemseddin Sâmi, Necib Âsım, Sâmi (Paşa), Abdülhak Hâmid ve kız kardeşi Abdülhak Mihrünnisâ, Bereketzâde İsmâil Hakkı, şair Üsküdarlı Talat, Hattatzâde İsmâil Paşa, Nâdirî Fevzi en başta bilinebilen isimlerdendir.

Ülkede modern astronominin tanınmasına gayret eden Hoca Tahsin, bu alana ilgiyi arttırmak ve duyulan ihtiyaca cevap vermek için Mir'âtü's-semâ adıyla bir gökyüzü haritası, coğrafya öğretimine yardımcı olmak üzere bir de yer küresi hazırlayıp bastırmıştır. Paris'te iken 1867'de bastırılmak üzere tertip ettiği Saâtnümâ adlı küçük kıtadaki güneş saati elde olduğu gibi (Kandilli Rasathanesi Ktp., Yazma, nr. 501; ayrıca bk. Kandilli Rasathanesi Kitaplığı Yazma Yapıtlar Kataloğu, İstanbul 1977, II, 88), oturduğu Taşmektep binasının güneybatı yüzüne mermer üzerine yaptığı amudî güneş saati de ondan bir hâtıra olarak günümüze gelmiştir.

Paris arkadaşı maarifçi Selim Sâbit, Hoca Tahsin'in Dârülfünun'da verilmesine ön ayak olduğu tecrübî derslerin durdurulmasını ülke için önemli bir kayıp sayar (Necib Âsım, "25 Sene Evvelki Hâtıralardan: Selim Sâbit Merhum Hakkında", Tedrîsat Mecmuası, nr. 68, Eylül-Teşrînievvel 1341, s. 365).

Zamanının Türkiye’sindeki diğer tecrübî ve tabiî ilim mensupları gibi Hoca Tahsin

de bu ilimlerin vukuf kazandığı şubelerinde yeni buluşlar ve katkılar ortaya koymak yerine bir nâkil ve vulgarizatör durumundadır. Hizmeti, Türk fikir ve bilgi dünyasının uzunca bir müddet kapalı ve uzak kaldığı modern bilgilere münevver kesimde yaygınlık kazandırmak yolunda olmuştur. Öteki çağdaşlarında kendi içine kapalı birer ihtisas konum ve seviyesinde kaldığı görülen tabiî ilimlere Hoca Tahsin sırf mücerred bilgi edinmek, bunları zihinde ansiklopedik bir hazine gibi tutmak gayesiyle öğrenmeye değil felsefî ve metafizik bir ihtiyaçla tanımaya yönelmiş, bunlar üzerinde tefekkür kurmaya çalışmıştır. Tabiî ilimlerde merakının derinleştiği konular onu devamlı surette felsefî tefekküre götürmüştür. Derin bir tecessüsle yöneldiği astronomi, modern bir ilim dalı olarak merakını çeken jeoloji onun tefekkürüne alabildiğine ufuk açar. Bunlarda kâinatın büyüklüğü, yaratılışın sırrı, insanın kâinattaki yeri, hayatın mahiyeti, var oluştaki gaye gibi sorulara cevap bulmaya çalışır.

Tabiat ilimlerinin verilerine dayandırmak istediği felsefî ve metafizik görüşlerini Kur’ân-ı Kerîm’den naklettiği âyetler, başvurduğu hadislerle de irtibatlandırmaya özen göstermiş olan Hoca Tahsin, akîdesine karşı yöneltilmiş olan bütün şüphe ve ithamlara kapıyı kapatacak surette, kendisinin tabiî ilimlere yönelişinin dinî ve metafizik bir ihtiyaç tesiriyle ve mevcut inancını daha da kuvvetlendirmek gayesiyle olduğunu, hayatının son demlerine geldiği bir sırada bu konuda söyleyebileceği son sözler olarak veciz bir şekilde açıklar: “Benim ilm-i nâmütenâhîye meyl ü teveccühüm bilakis hakkıyla dindar olmak ve aklımın batâlet ve aczini imtihan etmek içindi” (Hazîne-i Evrâk, nr. 22, s. 346). Onda ima yoluyla dahi İslâmî zihniyete karşı bir çıkış görülmez. Bir materyalist olarak tanıtılmak istenmesine rağmen yazılarında ruhu inkâr ederek insanı sadece fizyolojik varlığa indirgemek, maddeyi ezelî ve ebedî saymak, ölümden sonra var oluşu kabul etmemek, ulûhiyyeti tanımamak gibi materyalist bir tutum kesinlikle görülmez. Bu sebeple Fransa’da iken devrin moda akımı olan “tabîiyyûn” felsefesinin tesiriyle materyalizmi benimsediğine dair vaktiyle söylenmiş sözlerin (Abdurrahman Şeref, s. 183-184) hiçbir kontrol ve tenkitten geçirilmeden günümüzün bazı yazarlarınca hâlâ kabul ve tekrar edilmesinin (meselâ bk. Berkes, s. 210-212; Akgün, s. 163) haklı bir

gerekçesi yoktur. Aynı şekilde onun panteist bir Bektaşî olduğu iddiası da (Berkes, s. 517, not 290, s. 518, not 293) temelsizdir.

Şerḥu'l-Mevâḳıf'ı elinden düşürmediği belirtilen Tahsin Efendi'nin, gördüğü kuvvetli medrese tahsili yanında ayrıca şahsî merak ve gayretiyle elde ettiği şer'î ve naklî ilimlerden aldığı güçle yazı ve sohbetlerinde metafizik meseleleri vukufla işleyişi kadar, yüceliğini her fırsatta belirtmekten geri kalmadığı İslâmiyet'in medeniyete ve ilerlemeye mani olduğu yolundaki iddialara karşı çıkıp bunları nasıl geçersiz kıldığı bilinmektedir. Alman bilgini Paul Grünfeld ile bu konuda giriştiği hararetli münakaşaya şahit olan Şemseddin Sâmi, bu Batılı ilim adamının ileri sürdüğü görüşleri onun nasıl çürüttüğünü ve yenik düşen inatçı muhatabının İslâmiyet'in ilim ve medeniyete hizmeti hakkında Hoca Tahsin'in söylediklerini nasıl kabule mecbur kaldığını nakleder (Hafta, nr. 6, 27 Şevval 1298, s. 95). Yine Şemseddin Sâmi, Hoca Tahsin'in hac münasebetiyle her yıl Arafat'ta bir araya gelen Muhammed ümmetine okunmak ve dağıtılmak üzere hutbeler, lâyihalar, broşürler kaleme aldığını önemle kaydeder (a.g.e., nr. 6, s. 93). Necib Âsım da Hoca Tahsin'in, bunların Arapça ve Farsça'dan Cavaca'ya kadar diğer dillere de tercüme edilmesini arzuladığını söyler (TTEM, s. 62).

Eserleri. Bir tercümesiyle ortaklaşa yapılmış iki telifi bir tarafa bırakılırsa bazı dergilerde çıkmış yazıları dışındaki eserleri küçük hacimde dört kitaptan ibaret gözüken Hoca Tahsin'in, kendisini yakından tanımış olanlarca belirtildiğine göre bunlardan başka eserleri ve yazıları da bulunmaktaydı. Bunların, düştükleri kadir bilmez ellerde dağılıp kaybolduğu tahmin edilmektedir. Ölümünün üzerinden on sene geçtiği sırada Şemseddin Sâmi eserlerinin hâlâ derlenip basılmamış olmasından şikâyet etmekteydi. Nihayet çevresinde bulunmuş olanlardan Nâdirî Fevzi eliyle "Külliyyât-ı Hoca Tahsin'den" adı altında anılan dört kitabı 1891-1892 yılları arasında yayın sahasına çıkar. Rıza Tevfik'in de dikkat ettiği üzere bu eserlerin bir kısmı tamlığını koruyamamış, aradan bazı kısım ve sayfaları eksik çıkmıştır. Bunlardan Esrâr-ı Âb u Havâ ile Esâs-ı İlm-i Hey'et kendi sağlığında dergi ilâvesi şeklinde yayımlanmaya başlanmışsa da gerisi tamamlanmadığı gibi kitap şeklindeki baskıları arasında da ifadece bazı farklar görülür. Hoca Tahsin'in bahis konusu dört eseri ihtisas veya ders kitabı değil, ele aldıkları konuları geniş bir okuyucu topluluğuna

ulaştırmak düşüncesiyle hazırlanmış birer vülgarizasyon çalışmasıdır. Batı'nın tabiî ve tecrübî ilimlerinin son verilerini zamanının Türk okuyucusuna anlaşılabilir bir şekilde iletmeye gayret eden Hoca Tahsin, bu konuları kuru ve yalın bir ilim diliyle anlatmak yerine müşahhas ve sevimli kılan çeşitli benzetmeler ve imajlarla işleyen bir ifade tarzını benimser; birçok filozofun başvurduğu teşbih ve mecaz yolunu bunlarda tatbik eder. 1. Esrâr-ı Âb u Havâ (İstanbul 1309). Dârülfünun'da 1869 yılı Ramazanında su konusunda verdiği, çok ilgi ve takdir uyandırmış konferansının ("Les conférences scientifiques du Dar-el-Founoun", The Levant Herald, 27 December 1869/24 Ramazan 1286) tam metnidir. Kitap olarak basılmadan önce Hoca Tahsin'in sağlığında baş tarafından mühimce bir kısmı ile aynı ad altında makale şeklinde yayımlanmıştır (Mecmûa-i Ulûm, nr. 7, 1 Rebîülevvel 1297, s. 436-464). Zamanına göre dinleyicisine ve okuyucusuna çok yeni şeyler söyleyen eser suya dair fizik, kimya ve meteoroloji yönünden getirdiği açıklamaları ve zamanı için şaşırtıcı yeni bilgileri, edebî bir tarz ve üslûpla merak çekici ve zevkli bir bahis haline getiren, suyun insan ve dünya hayatı bakımından taşıdığı hikmetler, tabiattaki nizam ve denge içinde sahip olduğu yer ve rol üzerinde okuyucuyu tefekküre sevkeden özlü bir kalem tecrübesidir. Müellif, suyun hidrojen ve oksijenden ibaret cansız bir varlık olduğu halde can taşıyan bütün varlıklar için, yerini başka hiçbir şeyin tutamayacağı bir hayat kaynağı oluşuna dikkat çeker. Bu küçük eser, geniş bir kozmik müşahede açısından su hakkında tabiî ilimlerle içten içe dinî bir hayranlığın el ele yürüdüğü, Türk fikir hayatında daha evvel ve daha sonra benzeri ortaya konmamış bir deneme olma sıfatını günümüzde de korur. 2. Psiḫoloji yahut İlm-i Rûh (İstanbul 1309). Müellif, derslerinde ve çeşitli yazılarında devamlı bir yer tutan ruh konusunu bu eserinde psikoloji yahut kendi zamanındaki tabirle "ilm-i rûh" veya "ilm-i ahvâl-ı rûh" adı altında müstakil bir ilim disiplini içinde ele almaktadır. Bir yerindeki kayıttan 1873 yılı sonrasında yazıldığı anlaşılan eser, aradan bazı kısımlarının atlanmış olması dolayısıyla tam ve muntazam bir çerçeve göstermez. Böyle de olsa ruhî faaliyetlerin açıklanmasında psikofizyolojik bakışa yer vermesi gibi önceki teliflerde bulunmayan bazı yeni görüş ve

bilgilerle onlardan ayrıldığı hemen göze çarpar. Ancak telif tarihinden uzun bir süre geçtikten sonra basılmış, arada geçen zaman içinde psikolojiye dair başka eserlerin ortaya konulmuş ve bunlarda kendisininkine benzer yolda

yeni bilgilerin yer almış olması esere sahasında bir öncü gibi bakılmasını önler. Eserin bütünlüğünü muhafaza edememiş olması, ruh konusunda Hoca Tahsin'in spritüalist veya materyalist psikolojiden hangisini tercih ettiği yönünde sıhhatli bir hüküm vermeyi güçleştirmektedir. Nitekim zihnî hadiseyi fizyolojik esaslarla açıklayan bakış tarzına rağmen Rıza Tevfik'in eseri özellikle spritüalist anlayışla yazılmış kabul etmesi de bu hususta bir fikir verebilir. Bu küçük eserin dikkat edilmeye değer bir tarafı, insanın psikolojik hallerinin bir ifade vasıtası olması sıfatı ile, o zamana kadar psikoloji alanındaki eserlerin kadrosu içine girmemiş bir bahis olarak "dil" konusuna başlı başına yer verip psikolojik ve sosyal fonksiyonları bakımından dile dair devri için yeni ve dikkat çekici düşünce ve açıklamalar getirmesidir (s. 23-30). Çeşitli zihnî ve ruhî faaliyetleri beyinde, belirli merkezlerle bağlantılı gösteren, bir bakıma materyalist psikoloji doğrultusundaki açıklamalarına mukabil Hoca Tahsin'in, düşünceyi beyindeki fosfor maddesinin kimyevî faaliyetinin mahsulü yahut beynin bir ifrazatı gibi gösteren materyalist fikirleri tekrar etmemiş olması onun materyalist psikolojinin uç noktalarına gitmediğine işaret eder. Zihnî lokalizasyona dair izahlarında fizyolojik unsuru ruhî hadisenin esası ve asıl sebebi değil sadece bir şartı suretinde kabul etmesi de onu yakınlaşmış göründüğü materyalist psikolojiden uzaklaştırır. Telif yılı dikkate alınacak olursa eserin Türkiye'de Avrupaî psikoloji yolunda ilk deneme olduğu söylenebilir. 3. Esâs-ı İlm-i Hey'et (İstanbul 1311). Hoca Tahsin'in tabiî ilimler içinde en fazla ilgi duyduğu ve öncelik verdiği gökyüzü ilmi üzerinde hazırladığı küçük bir el kitabıdır. Sağlığında baş tarafından bir kısmı ile kitap ilâvesi şeklinde ve değişik bir ad altında bir baskısı yapılmıştır ("Hey'et-i Âlem", Mecmûa-i Ulûm, nr. 5, 1 Safer 1297, s. 1-16). Bu baskı kitabın 28-63. sayfalarını içine alır. Bunun eserin değişik adı olduğunu farkedemeyen bazı müellifler "Hey'et-i Âlem"i Hoca Tahsin'in başka bir eseri gibi gösterirler (meselâ bk. Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi [haz. Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr.], İstanbul 1997, II, 622). Esâs-ı İlm-i Hey'et'in baş tarafına Hoca Tahsin'e dair Şemseddin Sâmi'nin Hafta mecmuasındaki makalesiyle ismi belirtilmeksizin Abdülhak Hâmid'in mersiyesi ve Tahsin Efendi'nin Mir'âtü's-semâ ile birlikte bastırdığı astronomi kasidesi ilâve edilmiş bulunmaktadır (s. 5-27). Kitapta gök ilminin kısa bir tarihçesi verildikten sonra gezegenlerin hareketinin izahı yapılarak Batlamyus'tan Copernicus'e kadar mevcut kozmografya teorileri kısaca gözden geçirilmekte, daha sonra Kepler'den hareketle güneş sistemi

ve bu sisteme tâbi gezegenler üzerinde durulmakta, son olarak da dünyanın kozmografya bakımından açıklanmasına geçilmektedir. Kendinden önce yayımlanmış kozmografya kitaplarına göre yeni ve oldukça farklı bir özellik taşıyan eser, teknik teferruata kapılmadan konuyu kolayca kavranacak şekilde derli toplu anlatır. Modern kozmografyaya (hey'et-i cedîd) kapı açan Başhoca İshak Efendi'nin Copernicus'ten sonra biraz zayıfça olarak Kepler'e de dokunduğu eseriyle ("İlm-i Hey'et", Mecmûa-i Ulûm-ı Riyâziyye, İstanbul 1250, IV, 126-379) Hoca Tahsin'in kitabı arasında küçük bir mukayese aradaki farkı gösterecektir. Çok özlü bir şekilde kaleme alınan eserde Hoca Tahsin imajlı bir üslûp yerine yalın ifadeyi tercih eder. Daha sonraları astronomi ve kozmografyayı halkın seviyesine indirmek yolunda Fransa'da Camille Flammarion'un yaptığı işi Hoca Tahsin bu eseriyle ondan önce Türkiye'de yapmıştır. 4. Târîh-i Tekvîn yahut Hilkat (İstanbul 1310). Tabiî ilimler sahasında sahip olduğu geniş bilgiyi ortaya koyması, varlık ve yaratılış meselesi karşısındaki tavır ve felsefesini ifade etmesi bakımından Hoca Tahsin'in eserleri içinde en mühimi olan bu kitap, Türk kültüründe kozmoloji alanında ilk kalem tecrübesi olmakla da hususi bir değer taşımaktadır. Müellif, dünyamızdan başlayarak ondan önce vücut bulmuş gökyüzü âlemlerine doğru giden bir seyirle kâinatın var oluş tarihini ele aldığı, hacminin büyük olmamasına mukabil kuvvetli bir terkip kabiliyetiyle yazılmış olan bu özlü eserinde, milyarlarca senelik bir oluş sürecinde geçirilmiş merhaleler silsilesi içinden yaratılış ve kâinatın var oluş macerasını jeoloji, astronomi, kozmografya, mekanik, kimya, zooloji, botanik, coğrafya, cebir ve yüksek matematiği kuşatan zengin bir bilgi birikiminin eşliğinde açıklamaya çalışır. Tertibinde, önce biri dünyanın var oluşundan geriye doğru, diğeri, henüz dünya ve hayatın mevcut olmadığı devirlerden onların vücut bulduğu en son safhaya gelmek üzere iki yönlü bir anlatışın yer aldığı eserde dünyanın jeolojik yapısı, dünya ile içinden koptuğu güneş sisteminin nasıl teşekkül ettiği, bunun öncesindeki nebülözler devri ve nihayet astronominin izahtan âciz kaldığı, varlığın henüz mücessem madde şekline gelmeyip gazdan ibaret kimyevî bir unsur halinde bulunduğu, daha da öteye gidildiğinde ancak cebir ve mekanik ilminin kılavuzluğunda kavranılabilecek bir kuvvet halindeki ilk oluşum bahis konusu edilir. Akılların durduğunu, ilimlerin ve fenlerin susup bütün istidlâl yollarının kapandığını söylediği bu merhalede sonsuzluğa açılan, başı ve sonu olmayan lâhût âlemi başlamaktadır. Bu noktaya gelindikten sonra eserde konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu

defa yaratılış kronolojisine göre bir sıralama ile, her şeyin mekanik bir nizamın hükmü altında ve cevher halinde bulunduğu bir var oluş devresinden başlayarak canlı varlığın meydana gelişine kadar var oluş silsilesinin tablosu verilir. Târîh-i Tekvîn, adının da ifade ettiği üzere konuyu buraya kadar "tarih" yani "olmuş olan" planında ele aldıktan sonra kâinat ve varlığın geleceği meselesine yönelir. Burada Hoca Tahsin, bütün kâinat

ve varlığa hükmeden tekâmül kanunu gereğince kâinatın gelecekte erişmiş olacağı değişim merhaleleri yönünden konuyu fütüroloji zeminine nakleder. Her şeyin bir başlangıcı olduğu gibi bir de sonunun olacağını kabul etmekle beraber insana varacağı âkıbet bakımından farklı bir statü tanıyarak gelecekte insanoğlunun bugün içinde mahpus bulunduğu gezegenin dışına çıkma imkânına kavuşacağını, ilim ve fenlerin çok ilerlemiş olması sonucu "tayy-i zaman" ve "tayy-i mekân"a erişilmekle gezegenleri çevreleyen sınırların aşılıp artık gezegenler arasında dolaşma imkânına kavuşulacağını ileri sürer; insan zekâsının hayat ve varlığın sırlarını keşfedecek noktaya ulaştığı bir tekâmül durağını kurgular. Böylece maddî varlığın yok olmaya mahkûm oluşuna mukabil erişilmiş tekâmülün gereği olarak mânevî varlığın ve dolayısıyla ruhun yok olmayıp devam edeceğine inanan Hoca Tahsin, "saltanat-ı akliyye denilen bir vazîfe-i nazîfe ve saâdet-i ebediyye-i fevkalâde için yaratılmış" olduğunu söylediği insanın ilâhî kudret tarafından sayısız tasfiye ve değişim potalarından geçirilip bütün bunların sonunda mükâfat olarak ebediyete nâil olacağını açıklamaya çalışır ki bu nokta, Hoca Tahsin'in felsefî görüşlerini ve materyalist felsefe karşısındaki davranışını göstermesi bakımından eserin en dikkat çekici tarafıdır. Maddenin ezelî ve ebedî olduğunu ileri süren materyalist felsefeye mukabil dünyanın bir başlangıcı ve sonu olduğunu kabul etmekle maddenin sonsuzluğu ve ebedîliği görüşünü reddetmesi, ruhu beyinle kaim gören ve maddenin eseri sayan materyalist zihniyete karşı onu bedenden müstakil ve onunla birlikte yok olmayacak bir cevher olarak kabul etmesi, materyalist doktrinin maddenin yaratılmamış olduğu iddiasına iltifat etmeyip geçirmiş olduğu bütün safhaları ile kâinatın Tanrı tarafından yaratılmış olduğu inancını ifade etmesi ve böylece maddenin "hâdis" olduğunu kabul etmiş bulunması, nihayet yaratıcı kudret olarak mekân ve zamandan münezzeh Tanrı'nın varlığını kabul ve tasdik etmesi, eserin Hoca Tahsin'i materyalizmin dışında tutan taraflarındandır. Esas böyle olmakla beraber

içinde materyalist görüşü okşayan, bazı ince noktalarda örtülü biçimde o yöne meyleden unsurların da var olduğunu bütün bütüne gözden kaçırmamalıdır. Hoca Tahsin'in eserlerini neşre hazırlayan Nâdirî Fevzi, kendi eseri olan Teşekkülât-ı Avâlim'de ileri sürdüğü fikirlere delil olarak Târîh-i Tekvîn'den geniş şekilde iktibaslar yapmıştır (s. 10-15, 31-37). 5. Mürebbî-i Etfâl (İstanbul 1289). Müellifin Mahmud Nedim ile müşterek telifidir. Onun eğitimci yönünü yansıtan eser, Türkiye'de o zamanlar pek az telifin bulunduğu bu sahadaki ihtiyaca cevap verme amacı taşır (eser hakkında ayrıca bk. A. Belin, "Bibliographie ottomane", JA, VIIe série, Mai-Juin 1873, s. 556; Arakel Kitabhânesi Esâmî-i Kütübü, İstanbul 1301, s. 209; Özege, Katalog, III, 1272). 6. Usûl-i Fenn-i Felâhet-Kimyâ-yı Zirâat (İstanbul 1291). Hoca Tahsin'in yine Mahmud Nedim ile birlikte ve ders kitabı olarak hazırladığı eser ziraata dair umumi bilgilerden sonra ziraat bakımından toprak çeşitleri, toprağın ziraatça değerlendirilmesi, ekime elverişli hale getirilmesi ve ekim usulleri konularını içine alır (Arakel Kitabhânesi Esâmî-i Kütübü, s. 250; Özege, Katalog, V, 1962). 7. Nevâmîs-i Tabîiyye. Volney'in La loi naturelle ou catéchisme du citoyen français adlı eserinden yaptığı tercümedir. Her türlü dogmaya cephe almış bir zihniyeti ifade ve telkin eden eserin, mütercim olarak kendisinin adıyla basılamayacağını bildiği için çeviricisi Necip Âsım gösterilmek suretiyle basılmasını istemiş, fakat baskı izni çıkmamıştır. Necip Âsım müellif nüshası üzerinden istinsah ettirdiği nüshayı İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne verdiğini söylerse de böyle bir kayda rastlanmamaktadır. Buna mukabil Atatürk Kitaplığı'nda (M. Cevdet, Yazmalar, nr. 304) bir nüshası vardır. Hoca Tahsin, başka yazılarında da görüldüğü gibi hukukî bir muhtevası olan kanun kelimesi yerine yine "kanun" mânasına gelen, fakat hukukî mânada kullanılmayan "nâmûs" sözünün cemi şekli olan "nevâmîs" kelimesini ad olarak kullanmayı tercih etmiştir. Daha sonraları İbnürreşad Ali Ferruh tarafından yapılan ve baskı izni alınabilen tercümesinin sansürce pek çok yeri çıkarılmış, baştan başa denecek derecede budanmış hali, Volney'in kitabının devrin zihniyetince kolay kolay hazmedilemeyecek bir eser olduğunu göstermektedir. Bazı kaynaklarda, yanlış bir gazete ilânından dolayı Hoca Tahsin ile Mahmud Nedim'in ortak tercümesi olarak gösterilen Swift'in Güliver'in Seyahati adlı eser ise sadece Mahmud Nedim'e ait bulunmaktadır.

Bu eserlerin yanında, başta gelen bir kurucusu olduğu Cem'iyyet-i

İlmiyye'nin yayın organı Mecmûa-i Ulûm'u da içindeki imzalı ve imzasız yazılardan mühim bir kısmının kendi kaleminden çıkmış, mecmuanın bütünüyle onun tarafından yönlendirilmiş olması bakımından Hoca Tahsin'in eserleri arasında saymak yerinde olur. Mecmûa-ı Ulûm'daki yazılar, Hoca Tahsin'in diğer eserlerinde yeterli şekilde farkedilmeyen cephelerinin daha iyi görülebilmesini sağlaması, eğitimci yönünü iyice meydana çıkarması, felsefî görüşleri yanında materyalist felsefe karşısındaki tavrının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olması gibi yönleriyle ihmal edilemez bir değer taşımaktadır. Bunlar ele alınmaksızın sadece ortadaki birkaç küçük kitabı ile yetinmek, hem kendisini eksik tanımak hem de hakkındaki yanlış hükümleri sürdürmekten başka bir sonuç vermez. Onun buradaki "İlme Dair Bir İki Söz-Şeref-i Fazl u İlm", "Terakkî-i Maârif-Târîh ü Taksîm ü Semerât-ı Ulûm", "Târîh-i Terakkî" gibi çok ilgi çekici yazıları yanında "Aklâmü'l-akvâm" adlı incelemesi özellikle belirtilmesi gereken bir değerdedir. Hacmi ve zengin muhtevası bakımından başlı başına bir eser sayılacak hüviyetteki bu çalışmasında Hoca Tahsin, çeşitli kavimlerdeki alfabe sistemlerini geçirdikleri tarihî seyri içinde vukufla ele alarak o sıralar tartışma konusu olan alfabemizin yetersizliği ve değiştirilmesi meselesine âlimane bir cevap getirmek ister (ayrıca bk. MECMÛA-i ULÛM).

Hoca Tahsin sadece bir ilim adamı olmakla kalmayarak dile hâkimiyet, edebî üslûp sahibi olma gibi meziyetleri yanında şiir sahasında da varlık göstermiştir. Müsbet ilimlerle uğraşması kendisini şiir yazmaktan alıkoymamış, ilimden aldığı objektif terbiye ve tutum tesiriyle şiirlerinde hep kendisi dışında konulara yönelmiştir. Başta aşk olmak üzere sübjektif mahiyetteki konu ve hallere hiç yer vermeyip ilhamını ilimden alan konulara açılması onun şiirinin önde gelen özelliğidir. Ancak yaşlılığı ve hastalığı dolayısıyla yazdığı uzun bir manzume ile dağınık birkaç beytinde kendi hayat ârızalarından bahsettiği görülür. Öte yandan geleneğe uyarak çevresinden bazı aktüaliteyi aksettiren çeşitli tarih manzumeleri de kaleme almıştır. Düşürdüğü tarihler zaman zaman devrin gazetelerinde çıkmaktaydı. Paris'e gideceği sırada cevaplandırılması istenen bazı lugazlara gelenek icabı verdiği manzum karşılıklar onun basında en erken rastlanan manzumeleri arasındadır (meselâ bk. Cerîde-i Havâdis, nr. 823, 26 Cemâziyelâhir 1273; nr. 825, 6 Receb 1273). Hocası Vidinli Mustafa Efendi'nin vefatı (1271/1855) (Necib Âsım, TTEM, nr. 19, s. 61),

Reşid Paşa'nın son sadâreti (Lutfî, Târih, XIV, 24), Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa'nın sadâreti ve Cevdet Paşa'nın Maarif nâzırlığı için söyledikleri (Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis, nr. 2155, 10 Rebîülevvel 1290) onun beğenilen tarihlerinden olmuştur. Dârülfünun'un ikinci açılışı münasebetiyle tanzim ettiği tarih yeni binanın kapısı üzerine levha olarak konulmuştu (M. Ali Ayni, Dârülfünûn Târihi, İstanbul 1927, s. 19). Kendisinin Dârülfünun müdürlüğünden uzaklaştırılmasında başlıca rolü ve tesiri olduğu söylenen Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi'nin ikinci meşihatine (1874) tebrik tarihi düşürmesi (Lutfî, Târih, XIV, 24) düşünülecek bir davranıştır. Hoca Tahsin, üç ayrı zaman için tahmin ettiği kendi ölümüne de birer tarih düşürmüştür (Hazîne-i Evrâk, nr. 22, s. 234). Tarih düşürme yolundaki manzumelerinin en ilgi çekici olanı, Paris'te dost olduğu Tarakçı Said Ağa'nın 1868'de orada vefatı münasebetiyle yazdığı 112 beyitlik biyografik tarih kasidesidir ("Meşhur Said Ağa Merhumun Tercüme-i Hâl ve Târîh-i Vefâtı", Mecmûa-i Ulûm, nr. 3, 1 Muharrem 1297, s. 230-234). Bu uzun manzume, Hoca Tahsin'in Avrupa ile ilgili görüşlerini aksettirmesi bakımından da ayrıca dikkate değer.

Onun en önemli manzumeleri ise ilhamını ilimden alan felsefî şiirleridir. Hoca Tahsin, özellikle örneklerine XVIII. asır Fransız edebiyatında rastlanan "poésie scientifique" çığırında şiirler yazarak ilmî ve felsefî konuları işlemeye önem vermiştir. Modern ilmin verilerini hareket noktası alan bu şiirlerde astronomi etrafında gelişen bir ilham daima ön plandadır. Mir'âtü's-semâ adlı gökyüzü haritası ile birlikte bastırdığı 130 beyitlik kasidesi, baştan başa astronomi bilgileriyle gökyüzü temaşasının davet ettiği felsefî düşünceler eşliğinde kâinatın ihtişamını terennüm eden, derin ve kesif kozmik duyuşlar ifade etmesi bakımından Türk edebiyatında eşi bulunmayan bir poemdir. Ziyâ Paşa'nın "Terciibendi"nin bunun gibi modern astronomi bilgilerinden hareket eden ikinci bendi onun yanında oldukça sönük kalır. Hoca Tahsin, Allah'ın yüce eseri olarak gördüğü gökyüzü âleminin azameti ve sonsuzluğu karşısındaki duygularını, astronominin ortaya koyduğu bilgiler ve gerçekler dairesinde onlara dayanarak dile getirmektedir. Bütün bir manzume için, astronomi ve kozmografyanın insan zekâsı önüne serdiği ilmî tesbitlerin hayret ve hayranlık duyguları içinden geniş bir şerhidir demek onun belki en iyi tanımı olacaktır. Manzumeyi baştan başa idare eden kozmik ilham, mısraların gerçek muhtevasını kavrayabilmek için -tıpkı mazmun çözmekte

gerekli ön bilgiler gibi-modern astronominin gökyüzü âlemi hakkında söylediklerini bilmeyi gerektirmektedir. Bu astronomi kasidesi, gökyüzünün sonsuzluğu karşısında Pascal'ın duyduğu ürpertiye benzer bir ilhamın ifadesini Türk şiirine getirmiştir.

Hoca Tahsin'in, "Kitâb-ı âlemin evrâkıdır eb'âd-ı nâ-mahdûd / Sutûr-ı hâdisât-ı dehrdir a'sâr-ı nâ-ma'dûd / Basılmış destgâh-ı levh-i mahfûz-ı tabîatta / Mücessem lafz-ı ma'nîdârdır âlemde her mevcûd" sözleriyle kâinat ve hilkat temaşasını dört mısra içinde en veciz hadlerine indiren kıtası, onun her anlayış ve görüşten kesimlerce devamlı kabul görmüş bir şiiridir. Pek çok yazı ve eserde alıntı olarak yer almış bu kıta, Paris arkadaşı hattat Vahdetî'nin hattı ile taş baskısı yapılıp levha olarak duvarlara, camekânlara asılmış bulunuyordu. Necib Âsım, 1876 yılında İstanbul'a geldiği zaman hemen her köşede bu levhaya rastladığını kaydeder.

Hastalığının ağırlaştığı bir sırada yazdığı son ve yine geniş hacimli şiiri "Fuzalâ-yı Benâmdan Bir Marîzin Eser-i Hazînidir" başlıklı terciibendi, ömrü ilimle hakikati arayış peşinde geçmiş bir ihtiyar insanın hayat muhasebesi içinden yaklaşmakta olan ölüm karşısındaki duyguları ile birlikte ruh meselesi etrafında merkezleşerek yaratılışın gayesi, varlığın nereye gittiği, ruhun ebedîliği gibi temleri içine alan, her terciin sonunda Tanrı'ya ilticalarıyla Türk edebiyatının benzer örneklerini pek tanımadığı bir manzumedir. Günden güne, saatten saate tükenişe doğru gittiğini hisseden yaşlı ve hasta bir adamın hayat ârızası ile felsefî tefekkür ve kurtuluşu imanda bulan din duygusunun bir "tecdîd-i îmân" havası eşliğinde iç içe yürüdüğü bu geniş soluklu terciibend, Türk edebiyatının müstesna bir örneği olarak başlı başına tedkik ve tahlile konu olacak bir değer ve orijinalliğe sahip bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

(Hakkında günümüze kadar ciddi sayılabilecek herhangi bir inceleme veya araştırma ortaya konulmamış bulunan Hoca Tahsin'e dair yazılanlar, hep aynı seviyede ve birbirinin tekrarı olmaktan ileri gidemeyen çok yetersiz

kalem mahsullerinden ibarettir. Arnavutluk’ta yapılmış yayınlar ise yeni bilgiler getirmeyen, daha ziyade siyasî rejime uygun olarak ideolojik tarafları ağır basan çalışmalar olmuştur. Bu maddede Hoca Tahsin’le ilgili olarak ilk defa ortaya konulan bilgiler doğrudan doğruya arşiv vesikaları ile devrin basınından ve kendi eserlerinden elde edilmiştir.)

Şemseddin Sâmi, “Hoca Tahsin”, Hafta, nr. 5, İstanbul 20 Şevvâl 1298, s. 72-76; nr. 6 (27 Şevvâl 1298), s. 91-96; a.mlf., “Tahsin-Hoca Hasan”, Kāmûsü’l-a‘lâm (1308), III, 1268-1269; Ahmed Midhat, Acâibü’l-âlem, İstanbul 1299, s. 21; Mehmed Esad, Mir’ât-ı Mektebi Harbiyye, İstanbul 1310, s. 28, 69; Sicill-i Osmanî (1311), II, 51; Mahmud Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 29-30; Mehmed Ali Tevfik, “Bir Bedîa-i Şi‘r ü Hakîkat”, Resimli Kitab, nr. 4, İstanbul Kânunuevvel 1324, s. 361-363, 366-371; nr. 5 (Kânunusânî 1324), s. 461-464, 466-467; nr. 6 (6 Mart 1325), s. 555-564 (Hoca Tahsin’in şiirinin astronomi bakımından açıklama ve değerlendirmesidir); Rıza Tevfik, “Filatlı Hoca Tahsin Merhum”, Musavver Arnavud, İstanbul 1327, I, 81-92; Derviş Hima, “Hoca Tahsin”, a.e., I, 93-96; Bereketzâde İsmâil Hakkı, Yâd-ı Mâzî, İstanbul 1332, s. 38-39; Osmanlı Müellifleri (1333), I, 300-302; Abdurrahman Şeref, “Paris’te Bir Ramazan Bayramı”, Tarih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 183-186; Necib Âsım, “Hoca Tahsin Efendi Hakkında”, İctihad, nr. 152, İstanbul 1 Nisan 1923, s. 3145-3146; a.mlf., “25 Sene Evvelki Hâtıralardan: Selim Sâbit Merhum Hakkında”, Tedrîsat Mecmuası, nr. 68, İstanbul Eylül-Teşrinievvel 1341, s. 365; a.mlf., “Hoca Tahsin”, TTEM, nr. 19 (1928), s. 57-63; Mehmed Ali Ayni, Dârülfunun Tarihi, İstanbul 1927, s. 19-23; M. S. [Mehmed Samih = M. Turhan Tan], “Tahsin-Hoca”, Hayat Ansiklopedisi (1935), IX, 4116-4117; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri (1940), s. 1871-1882; Türkiye Maarif Tarihi, II, 468-469; Midhat Cemal Kuntay, Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında, İstanbul 1944, I, 576-579, 604; Gövsa, Türk Meşhurları [1947], s. 176-177; Lemi Elbir, “Tahsin-Hoca”, Aylık Ansiklopedi, nr. 52, İstanbul 1948, s. 1485-1486; Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton 1964, s. 222-224 (a.e.: Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu [trc. Mümtazer Türköne - Fahri Unan], İstanbul 1996, s. 249-252); Hilmi Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, I, 298-299; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Ankara 1973, s. 210-213, 233-234, 517, 518; Kenan Akyüz, “Tahsin Hoca”, TA (1981), XXX, 348-349; H. Kaleshi,

“Tahsin-Hasan”, Biografisches Lexikon zur Geschichte Südeuropas, München 1981, IV, 266-268; Mehmet Akgün, Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara 1988, s. 162-185 (Hoca Tahsin’in fikir ve görüşleriyle materyalizm arasındaki bağlantıyı gösterecek surette tahliller yürütülmeksizin sadece onun Târîh-i Tekvîn ve Psiḫoloji yahut İlm-i Rûh’undan yapılmış basit nakil ve özetlerden ibaret kalan çalışmada Hoca Tahsin’in materyalistliği ortaya konulamamış, netice olarak da, “Verdiğimiz bu bilgilerden sonra Hoca Tahsin’in müşahhas olarak materyalizmi savunduğunu söyleyemeyiz” denilmekle yetinilmiştir); a.mlf., “Hoca Tahsin Efendi’nin İlim ve Felsefe Anlayışı”, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi, sy. 19, Erzurum 1991, s. 182-212.

Ömer Faruk Akün

HOCAZÂDE AHMED HİLMİ

(ö. 1914)

Hadîkatü'l-evliyâ adlı eseriyle tanınan müellif.

Erzincan'ın Eğin (Kemaliye) kazasında doğdu. Eşrefzâdeler diye tanınan ailesinin soyu Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Yahyâ-yı Şirvânî'ye ulaşır. Huzur derslerinde başmuhatap olarak bulunan müderris Mehmed Hulûsi Efendi'nin oğludur. 1907 yılında yayımlanan Ziyâret-i Evliyâ adlı eserinde adının önüne koyduğu "Maarif Nezâret-i Celîlesi teftiş ve muayene heyeti âzasından" ifadesi dışında mesleği ve öğretim durumu hakkında bilgi bulunmamaktadır. Hadîkatü'l-evliyâ'dan, babasının ve kendisinin Nakşibendî şeyhlerinden İzmirli Osman Nûri Efendi'ye mensup oldukları anlaşılmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir, Hocazâde'nin 1332 (1914) yılında çok genç yaşta vefat ettiğini ve Karacaahmet Mezarlığı'nda hattat Şeyh Hamdullah Efendi'nin kabrinin yakınlarına defnedildiğini söyler (Osmanlı Müellifleri, III, 28). Ebül'ulâ Mardin ise vefat ettiğinde otuz dokuz yaşında olduğunu kaydeder (Huzur Dersleri, II, 240). Hocazâde Ahmed Hilmi, Nakşibendiyye tarikatının bazı büyük şeyhlerini tanıtmak amacıyla başladığı yazı çalışmalarını diğer büyük tarikatların kurucuları ve silsileleri için de birer kitap yapacak şekilde genişletmiş, bu eserleri kaleme alırken geniş ölçüde Harîrîzâde'nin Tibyânü vesâ˒ili'l-ḥaḳā˒iḳ'ından faydalanmıştır.

Eserleri. 1. Hadîkatü'l-evliyâ. Sekiz kitaptan oluşan külliyatın ilk kitabı bu adla Nakşibendiyye tarikatına ayrılmıştır. Eserde bazı büyük Nakşibendî şeyhlerinin biyografileri verilmiş, tarikatın silsilesi ve şubeleri anlatılmıştır. Aynı metotla yazılan ve Hadîkatü'l-evliyâdan ana başlığı altında yayımlanan (İstanbul 1318, son kitap İstanbul 1320) diğer kitaplar şunlardır: Silsile-i Meşâyih-i Kādiriyye (eser Silsile-i Meşâyih-i Sâbiriyye-i Çiştiyye'yi de ihtiva etmektedir), Silsile-i Meşâyih-i Sühreverdiyye ve Kübreviyye, Silsile-i Meşâyih-i Mevleviyye, Ebülalemeyn Seyyid Ahmed Rifâî, Pîr-i Tarîkat Seyyid Ahmed Bedevî ve Seyyid İbrâhim Düsûkī, Pîr-i Tarîkat Ebü'l-Hasan Ali eş-Şâzelî ve Sâdeddin Cibâvî, Enmûzec-i İmâm-ı

A‘zam. Eser, Arapça ve Farsça şiirler çıkarılıp kısmen sadeleştirilmek ve bazı Nakşibendî meşâyihi ilâve edilmek suretiyle Hadîkatü’l-evliyâ (Velîler Bahçesi) adıyla Osmanlı Yayınevi tarafından yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1979). Bu yayımda külliyatın son kitabı yer almamaktadır. 2. Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî (İstanbul 1319). Eserde Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Yahyâ-yı Şirvânî’nin biyografisi yanında Dede Ömer Rûşenî, Muhammed Demirtaşî, Ahmed Şemseddin Marmaravî, Şeyh Şâbân-ı Velî, İbrâhim Ümmî, Sinan Karabaş Velî, Hüsâmeddin Uşşâkī gibi tarikat kurucusu Halvetiyye şeyhleri hakkında da bilgi verilmiştir. 3. İbrâhim Gülşenî (İstanbul 1322). Eserde İbrâhim Gülşenî, Hasan Sezâî-yi Gülşenî, Ramazan Efendi, Hasan Burhâneddin Cihangîrî, Ahmed Raûfî, Nûreddin Cerrâhî, Ahmed es-Sâvî, Feyzullah el-Mısrî gibi tarikat kurucusu Halvetî şeyhlerine dair bilgi yer almaktadır. Son iki eser Hadîkatü’l-evliyâ külliyatının Halvetiyye tarikatına ayrılmış bir bölümü sayılabilir. 4. İmam Gazâlî (İstanbul 1322). Hüccetü’l-İslâm İmam Gazzâlî Hazretleriyle Bazı Ecille-i Ricâl-i Sûfiyyenin Terâcim-i Ahvâl-i Kudsiyyet-iştimâllerini Hâvîdir alt başlığını taşıyan eserin 17. sayfasından sonra Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr, Hakîm et-Tirmizî, Ahmed el-Gazzâlî, Ebû Medyen el-Mağribî, Ebû Hâmid Kayserî (Somuncu Baba), Hacı Bayrâm-ı Velî, Kuşadalı İbrâhim Efendi gibi sûfîlere yer verilmiştir. 5. Ziyâret-i Evliyâ (İstanbul 1325, 1327). Müellif, 1324 yılı Ramazan ayında (Kasım 1906) İstanbul’daki bazı evliya türbelerini ve dergâhları ziyaret etmiş, bunlar hakkında yazdığı yazıları Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde “Cevelân-ı Dindârâne” başlığıyla tefrika halinde yayımladıktan sonra kitap halinde neşretmiştir. Ahmed Hilmi’nin türbelerini ziyaret ettiği bazı sûfîler şunlardır: Şeyh Vefâ Efendi, Emîr Ahmed Buhârî, Sünbül Sinan, Hüsâmeddin Uşşâkī, Ramazan Efendi, Aziz Mahmud Hüdâyî, İsmâil Ankaravî, İsmâil Rûmî, Abdülmecid Sivâsî, Abdülahad Nûri, Cemâleddin Hulvî, Hasan Cihangîrî, Nasûhî Üsküdârî, Nûreddin Cerrâhî, Selâhaddin Uşşâkī, Müstakimzâde Süleyman Efendi. 6. Ravzatü’l-kurrâ ve Târîh-i Kur’ân-ı Kerîm. Eser, müellifin Cerîde-i Sûfiyye’nin 62-67. sayılarında yayımladığı yazıların derlenmesinden meydana gelmiştir (İstanbul 1959). Hocazâde Ahmed Hilmi’nin diğer eserleri şunlardır. Mir’ât-ı Hazreti Muhyiddîn-i Arabî (İstanbul 1315), Mir’ât-ı Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebü’l-Hasan Harakānî (İstanbul 1319).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, III, 27-28; İlmiyye Salnâmesi, s. 103; Ebül‘ulâ Mardin, Huzur Dersleri (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II, 238-240; Özege, Katalog, II, 480; Tahir Erdoğan Şahin, Anadolu’nun Tarihi Akışı İçerisinde Erzincan Tarihi, Erzincan 1987, s. 285-286; Türkiye Basmaları Toplu Kataloğu: Arap Harfli Türkçe Eserler: 1729-1928 (haz. Müjgan Cunbur - Dursun Kaya), Ankara 1990, I, 196-198; M. Serhan Tayşi, “Hocazâde Ahmed Hilmi Efendi”, Sahabe’den Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1996, IX, 299-300; “Ahmet Hilmi Bey”, TA, I, 259.

Mustafa Kara

HOCAZÂDE MEHMED EFENDİ

(bk. MEHMED EFENDİ, Hocazâde).

HOCAZÂDE MEHMED ENVERÎ

(bk. MEHMED ENVERÎ, Hocazâde).

HOCAZÂDE MUSLİHUDDİN EFENDİ

(ö. 893/1488)

Fâtih Sultan Mehmed'in hocası, âlim ve kazasker.

Muhtemelen 838 (1434) yılı dolaylarında Bursa'da doğdu. Babası Bursa tüccarlarından Yûsuf Efendi'dir. O dönemde ticaretle uğraşanlar "hoca" unvanıyla anıldığından Muslihuddin Efendi "Hocazâde" diye meşhur olmuştur. Kaynakların belirttiğine göre daha küçük yaşta iken ticaretle uğraşmasını isteyen babasına karşı çıkarak ilim tahsiline yöneldi. Emîr Sultan'ın öğrencilerinden Şeyh Velî Şemseddin, Muslihuddin'in babasını oğlunun tahsili için ikna etmeye çalıştıysa da başaramadı. Bu yüzden tahsil hayatının ilk yılları sıkıntılı geçti; ancak bu durum onun şevkini kırmadı. Ağras (Atabey) Medresesi'nde Ayasuluk kadısının oğlu olup Ayasuluk Çelebisi diye tanınan oğlu Mehmed'den usul, meânî ve beyân dersleri aldıktan sonra Bursa Sultâniye Medresesi'nde Hızır Bey'in derslerine devam etti. İlmî yeteneği ve çalışkanlığı sayesinde kısa zamanda hocasının ilgisini çekti ve onun yardımcısı oldu. Bir müddet sonra da hocası tarafından II. Murad'a takdim edildi. II. Murad Hocazâde'yi önce Kestel kadılığına, ardından Bursa'daki Esediye Medresesi müderrisliğine getirdi. Altı yıl süren bu müderrisliği sırasında Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf adlı hacimli eserini ezberleyen Hocazâde başarılı çalışmaları sayesinde II. Murad'ın güvenini kazandı. Padişahın huzurunda yapılan bir sohbet sırasında vaktiyle Timur'un meclisinde

Teftâzânî ile Seyyid Şerîf arasında geçen ilmî tartışma gündeme gelmiş, Ali Kuşçu Teftâzânî'nin, Hocazâde Seyyid Şerîf'in görüşlerini savunmuş, sonuçta Ali Kuşçu da Hocazâde'ye hak vererek onu II. Murad'ın huzurunda övmüştür.

Fâtih Sultan Mehmed'in tahta çıktıktan sonra etrafına âlimleri topladığını duyan Hocazâde padişahla görüşmek üzere İstanbul'a gitti ve Mahmud Paşa

tarafından hükümdara takdim edildi. Fâtih'in huzurunda Molla Zeyrek ve Molla Seyyid Ali'ye verdiği cevaplarla dikkati çekti. Bunun üzerine padişah onu kendisine hoca tayin etti ve ondan sarf dersleri aldı. Ancak Hocazâde'ye gösterilen bu ilgi başta Mahmud Paşa olmak üzere birçok devlet erkânının kıskançlığına yol açmış; hatta onu padişahın yanından uzaklaştırmayı planlayan Mahmud Paşa Hocazâde'nin kazasker olmak istediğini söylemiş; padişah da bunu Hocazâde'nin kendi arzusu sanarak kabul etmiştir. Kaynaklarda Hocazâde'nin bu görevi kabul etmek istemediği, ancak Mahmud Paşa'nın hükümdar tarafından verilen bir görevi reddetmenin uygun olmayacağı yolundaki telkinleriyle fikrini değiştirdiği de anlatılır (Mecdî, s. 147). Bir süre kazaskerlik yaptıktan sonra bu görevden ayrılan Hocazâde günlük 50 akçe ile önce Bursa Sultâniye Medresesi'ne, ardından İstanbul Sahn-ı Semân müderrisliğine tayin edildi. Bu sırada Fâtih'in isteği üzerine Tehâfütü'l-felâsife adlı eserini kaleme aldı. Padişah, Alâeddin Ali et-Tûsî'den de aynı konuda bir eser yazmasını istemişti. Hocazâde çalışmasını dört ayda, Ali et-Tûsî altı ayda bitirdi. Bu iki çalışmadan Hocazâde'ninki daha değerli bulunmakla birlikte padişah her birini 10.000 dirhemle ödüllendirdi, ayrıca Hocazâde'ye bir de kaftan hediye etti. Bunun üzerine Ali et-Tûsî İstanbul'u terkedip İran'a gitti. Hocazâde daha sonra Edirne ve İstanbul kadılıkları görevinde bulundu (1466-1467). Ali et-Tûsî'nin öğrencisi Karamânî Mehmed Paşa vezir olunca Hocazâde'yi İstanbul'dan uzaklaştırmak amacıyla padişaha onun İstanbul'un havasından hoşlanmadığını, bu sebeple İznik'e gitmek istediğini söyleyerek Hocazâde'nin İznik'e müderris ve kadı olarak tayinini sağladı. Fakat Hocazâde kadılığı bırakıp müderrislik görevine devam etti; Fâtih Sultan Mehmed'in vefatına kadar da bu görevde kaldı.

II. Bayezid Hocazâde'yi günlük 100 akçe ile önce Bursa Sultâniye Medresesi'ne, ardından Bursa müftülüğüne tayin etti. Bu görevde iken kendisine felç geldi. Padişah ondan Şerḥu'l-Mevâḳıf'a bir hâşiye yazmasını istediyse de daha önce bu kitapla ilgili olarak hazırladığı notlarının Fenârî Hasan Çelebi tarafından elinden alınıp kendi hâşiyesine eklendiğini belirterek artık yeni bir hâşiye yazacak güce sahip olmadığını söyledi. Buna rağmen padişah ısrar edince hâşiyeyi yazmaya başladı, ancak temize çekemeden Bursa'da vefat etti ve Emîr Sultan'ın yanına defnedildi. Hocazâde'nin Mehmed ve Abdullah adlarında iki oğlu olup ilki bir müddet müderrislik yaptıktan sonra Zeyniyye tarikatına intisap etmiş, ikinci oğlu

ise genç yaşta ölmüştür.

Üç padişah dönemine yetişen Hocazâde birçok talebe yetiştirmiştir. Bunların en meşhurları Molla Bahâeddin, Molla Sirâceddin, Yarhisarlı Molla Mustafa Muslihuddin, Yûsuf b. Hüseyin Kirmastî, Nûreddin Yûsuf Karesî, Zeyrekzâde Ahmed Rükneddin, Kadızâde Kutbüddin Mehmed, Mîrim Çelebi, Paşa Çelebi ve Gıyâseddin Kutbî'dir. Kaynaklarda Eşrefoğlu Rûmî onun talebeleri arasında gösterilmekteyse de yapılan araştırmalar sonunda söz konusu kişinin Eşrefzâde Muhyiddin Muhammed olduğu anlaşılmıştır (DİA, XI, 481). Hocazâde'nin çok titiz ve dikkatli bir araştırmacı olduğu nakledilir. Fâtih'in onu kendine hoca tayin etmesi ve bir "tehâfüt" yazmasını istemesi ilmine olan güvenini gösterir.

Eserleri. 1. Tehâfütü'l-felâsife. İslâm dünyasında tehâfüt geleneğinin en önemli metinlerinden biri kabul edilir. Müellif eserini, Fâtih Sultan Mehmed'in Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'si gibi bir eser yazmasını istemesi üzerine kaleme aldığını belirtir (Tehâfütü'l-felâsife, s. 4). Bazı araştırmacılar, Tehâfütü'l-felâsife'nin Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün tehâfütlerini karşılaştırarak haklı tarafı ortaya çıkarmak amacıyla yazdırıldığını söylüyorlarsa da eser hakkında bilgi veren eş-Şeḳāʾiḳ ve Keşfü'ẓ-ẓunûn'da bunu doğrulayan bir bilgi bulunmadığı gibi Hocazâde de bundan hiç söz etmez. Ayrıca kitapta İbn Rüşd'ün ve onun Tehâfüt'ünün adı bile geçmez. Gazzâlî filozofları yirmi meselede eleştirdiği halde Hocazâde'nin eserinde mesele sayısı yirmi ikidir ve bunlardan sadece beşi farklı başlık taşımaktadır; bu bölümlerde ele alınan meseleler de Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünde çeşitli vesilelerle yer almıştır. Hocazâde bir kelâmcı olmakla birlikte filozoflara karşı peşin hükümlü değildir. Kelâm ve felsefe meselelerinin bir arada işlendiği müteahhirîn kelâm akımının bir temsilcisi olduğu için Hocazâde bir konudaki tez ve antitezle ilgili düşüncelerin serbestçe muhakemesini yapar. Fakat onun yeni ve orijinal sayılacak bir yorum getirmeyip daha önceki filozof ve kelâmcıların görüşlerinden birini tercih ettiği görülür. Eserin giriş kısmında filozof ve kelâmcılar arasında tartışma konusu olan meseleleri tarafsız olarak ele alacağını, bununla birlikte Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünde gördüğü bazı hataları ortaya koymaktan çekinmeyeceğini belirtir (a.g.e., s. 5). Fakat Gazzâlî'yi eleştirmekte o kadar ileri gider ki İbn Kemal, Hocazâde'nin amacının filozofların mı yoksa Gazzâlî'nin mi tutarsızlığını ortaya koymak olduğu konusunda tereddüt

ettiğini söyler (bk. Tehâfüt Hâşiyesi, s. 511). Hocazâde yöntem olarak genellikle klasik kelâmın başvurduğu “kıyâs-ı hulf”ü kullanır. Bu yöntemde bir mesele hakkındaki görüşler tezantitez şeklinde ikiye indirgenir, ardından mesele bütün boyutlarıyla incelenir; her şık ayrı ayrı tartışılarak tüketilir ve böylece sonuca ulaşılır. Bu şekildeki akıl yürütmede mesele meseleyi doğurur; hatta konuyla ilgili tâli meselelere ve akla gelebilecek bütün sorulara cevap arandığından bazan asıl meseleden uzaklaşılmış olur. Skolastik denilen bu verimsiz yöntemle insan zihninin yeni bir şey ortaya koyması güçtür. Bu açıdan bakıldığında Hocazâde’nin Tehâfüt’ünün Gazzâlî’ninkinden daha tıkız ve daha ufuksuz olduğu söylenebilir. Buna rağmen Celâleddin ed-Devvânî’nin, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi tarafından kendisine hediye edilen Hocazâde’nin eserini gözden geçirdikten sonra onu çok beğendiğini söylediği ve kendisinin de aynı konuda bir kitap yazmayı düşündüğü halde bundan vaz geçtiği nakledilir (Mecdî, I, 157).

Tehâfütü’l-felâsife’nin çeşitli yazma nüshaları arasında Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan müellif nüshasıyla (Şehid Ali Paşa, nr. 1583) Râgıp Paşa Kütüphanesi’ndeki nüsha (nr. 828) örnek olarak gösterilebilir. Eser, Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün Tehâfüt’lerinin kenarında Mustafa el-Bâbî el-Halebî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1302, 1321). Hakîm Şah el-Kazvînî Ḥâşiye ʿalâ Tehâfüti Ḫocazâde ve İbn Kemal Ḥâşiye ʿalâ Tehâfüti’l-felâsife adıyla Hocazâde’nin eserine birer hâşiye yazmışlardır. Ahmet Arslan, İbn Kemal’in hâşiyesini konu alan doktora çalışmasında bu hâşiyeyi Türkçe’ye çevirmiş (İstanbul 1987), ayrıca doktoranın ilk bölümünü oluşturan Tehâfüt Hâşiyesi adlı çalışmasında (Ankara 1987) eserin bir değerlendirmesini yapmıştır. 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Hidâyeti’l-ḥikme li-Mevlânâzâde. Esîrüddin el-Ebherî’nin Hidâyetü’l-ḥikme adlı eserine

Mevlânâzâde Ahmed b. Mahmûd el-Herevî’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2211, vr. 260-289, nr. 2539, vr. 71-102, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1233, Ayasofya, nr. 4847, vr. 45-81; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 216; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3999; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım, nr. 269). 3. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Mevâḳıf li-Seyyid Şerîf el-Cürcânî. Adudüddin el-Îcî’nin el-Mevâḳıf adlı eserine Seyyid Şerîf el-Cürcânî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir. Müellifin vefatı üzerine kitap öğrencilerinden Molla Bahâeddin tarafından temize çekilmiştir. Eserin bazı

nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi’nin yanı sıra (Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 302; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 826, 248-333 varaklar arasında bulunmaktadır; Cârullah Efendi, nr. 2119; Damad İbrâhim Paşa, nr. 784; Hüsrev Paşa, nr. 122) Beyazıt Devlet (nr. 2878) ve Tire (Necip Paşa, nr. 167) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 4. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’ṭ-Ṭavâliʿ li’l-İṣfahânî. Kādî Beyzâvî’nin Ṭavâliʿu’l-envâr adlı eserine Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1597; Hüsrev Paşa, nr. 122). Hüsrev Paşa nüshasında eserin adı Ḥâşiye ʿale’l-İṣfahânî fî ʿilmi’l-kelâm şeklinde yazılmış olup bu nüsha Şehid Ali Paşa’daki nüshadan farklıdır. Muhtemelen bu eser İsfahânî’nin kelâm konusundaki başka bir eserinin hâşiyesidir. 5. Risâle fi’l-iʿtirâż ʿalâ delîli is̱bâti vücûdiyyeti’l-Bârî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2350, vr. 18b-26b). Eser, Allah’a cihet nisbet edilemeyeceğini aklî delillerle ispat etmektedir. 6. Risâle fi’t-tevḥîd (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2206, vr. 12a-21a). Müellif adının yer almadığı risâlede bir yerde (12b sayfa kenarında) “Hocazâde” ibaresi bulunmaktadır. Eserde Allah’ın zâtıyla ilgisi açısından vücûb, vâcib, vücûd ve mümkin terimleri tahlil edilmekte, bu terimlerin Allah’a nisbeti tartışılmaktadır. 7. Risâle fî baḥs̱i’l-ʿille ve’l-maʿlûl (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1161, vr. 98b-100a). Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Tecrîdü’l-kelâm’ının illet-mâlul bahsine açıklık getirmek üzere yazılmıştır. 8. Risâle fî enne kelâmallāhi ḳadîm (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3782, vr. 20b-21a). Eserde kelâmın mahiyeti ve lafız-mâna ilişkisi üzerinde durulmakta, kelâm-ı nefsînin kadîm, Cebrâil’in Hz. Peygamber’e tilâvet ettiği kelâm-ı lafzînin hâdis olduğu belirtilmektedir. 9. el-Cez̲rü’l-eṣam (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1143, vr. 89b-91a; Şehid Ali Paşa, nr. 2830; Hâlet Efendi, nr. 802, vr. 52b-56b). Eserde hüsün ve kubuh terimlerinin anlamları açıklanmakta, bunların mutlak ve zatî değerler olup olmadığı ve akılla bilinip bilinemeyeceği tartışılmaktadır. Hatibzâde, bu risâlede hüsün ve kubhun aklî olduğunu savunan Hocazâde’ye cevap vermek üzere Ḥâşiye ʿalâ maġlaṭati’l-Cez̲ri’l-eṣam adıyla bir risâle kaleme almıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2200). 10. Şerḥu’l-ʿÎzzî fi’t-taṣrîf (Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nr. 628). İzzeddin ez-Zencânî’nin eserinin şerhidir. 11. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Telḫîṣi’l-Miftâḥ (Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nr. 838). Hatîb el-Kazvînî’nin eserine Teftâzânî’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir. 12. Muḳaddimât sebʿ fî maʿrifeti ḳavsi ḳuzaḥ. Işığın kırılmasından, gökkuşağı

ve özelliklerinden bahseden bir risâledir (yazma nüshaları için bk. Osmanlı Astronomi Literatürü, s. 50).

BİBLİYOGRAFYA

Hocazâde, Tehâfütü'l-felâsife, Kahire 1321, s. 4, 5; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 126-139; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1279, s. 145, 173, 233; Mecdî, Şekāik Tercümesi, I, 145-158; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1992, V, 110-121; Hüseyin, Bedâyiu'l-vekāyi' (nşr. A. S. Tveritinovay), Moskova 1961, vr. 189a, 295a, 510b, 513a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 497, 513; II, 1139, 1892, 2028-2029; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 354-356; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 306-308; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 214-215; Osmanlı Müellifleri, I, 293-294; Serkîs, Muʿcem, I, 842-843; Brockelmann, GAL, II, 297-298; Suppl., II, 290, 322; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 433; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 148; M. Celâl Şeref, Allāh ve'l-ʿâlem ve'l-insân fi'l-fikri'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye), s. 164-177; Mübahat Türker Küyel, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara 1956, s. 53-62; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 290-291; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 230; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 492-493; Ahmet Arslan, Kemal Paşazâde: Tehâfüt Hâşiyesi'nin Tahlili, İstanbul 1987; Recep Cici, Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları (doktora tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 301; Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr.), İstanbul 1997, s. 48-50; A. Neclâ Pekolcay - Abdullah Uçman, "Eşrefoğlu Rûmî", DİA, XI, 481; Eyyüp Sabri Fâni, "Hakîm Şah el-Kazvînî", a.e., XV, 195.

Saffet Köse

HOCİÇ, İbrâhim

(1916-1991)

Boşnak din âlimi ve yazar.

Bosna-Hersek'in Rogatica kasabasına bağlı Godimlje köyünde doğdu. Babası Zeynil ve dedesi Mula Efo da bölgenin tanınmış âlimlerindendir. İlkokulu Rogatica'ya bağlı Borika'da bitirdikten sonra Saraybosna'da lisede ve Kadılık Yüksek Okulu'nda

okudu ve aynı yerde Bosna-Hersek Vakıflar Müdürlüğü'nde göreve başladı. Mart 1942-Mayıs 1944 tarihleri arasında Doğu Bosna'dan yüz binlerce mülteci Saraybosna'ya akın ettiğinde gönüllü olarak mültecilerle ilgilendi. Bu sırada Rogatica ve çevresindeki köyler Sırplar tarafından yakılmış, müslüman halkın büyük bir kısmı katliama mâruz kalmış, bir kısmı da göçe tâbi tutulmuştu. Katliam esnasında Hociç'in babası ile üç kardeşi ve yakın akrabası da öldürüldü. Bu olaylar üzerine Hociç Mayıs 1944'te Visoko'ya yerleşti. 1947 yılına kadar Visoko Şeriat Mahkemesi'nde görev yaptı. Bu tarihte Yugoslavya komünist iktidarı tarafından şeriat mahkemelerinin ilga edilmesi üzerine Visoko'daki deri ve tekstil fabrikasında idarî işlerde çalışan Hociç sağlığının bozulması yüzünden 1965'te emekliye ayrıldı. Ancak vefatına kadar Visoko'da İslâm Birliği'nde (Islamska Zajednica) çalıştı ve ilmî araştırmalarını sürdürdü.

Eserleri. Hociç şiir, halk hikâyeleri, kültür ve folklor, tarihî miras, etnografya, Bosna tarihi, İslâm eğitim tarihi, Boşnaklar arasında dinî düşüncenin gelişimi, Kur'ânî düşünceye bakışlar, geçmişteki İslâm âlimleri ve düşünürleri, seyahatnâmeler gibi değişik konularda yazılar yazmış, makaleleri Glasnik VIS, Takvim, Preporod, Zemzem, Islamska Misao, Novi Behar vb. dergi ve periyodiklerde yayımlanmıştır. 200'ü aşkın kitap ve makale yazan İbrâhim Hociç'in eserleri arasında özellikle dördü meşhur olmuştur (müellifin neşredilen kitap ve makaleleri hakkında Muharem Omerdić tarafından yapılan çalışma henüz yayımlanmamıştır). 1. O Intelektualnom i Primitivnom Shvatanju Vjere i Vjerskih Propisa (Sarajevo

1971). Baş tarafında dinin çeşitli tanıtımları yapılan eserin başlıca konuları şunlardır: İslâmî düşüncede ve diğer ideolojilerde insan ve insan hayatı, son ilâhî mesaj ve insan düşüncesinin kaynağı olarak Kur'an, gerçek müslümanın vasıfları, geçici ve ebedî hayat, hicretin tarihî önemi, cemaat, cami ve imam, sağlıklı aile ve sağlıklı toplum, Kur'an'da ilim ve iman. Eserde vurgulanan ana fikir, dinin geleneksel anlayışlardan kurtarılıp çağdaş yorumlara tâbi tutulması gerektiği hususudur. 2. Kratak Pogled na Razvitak Egzaktnih Znanosti u Islamskom Svijetu (Visoko 1994). Eserde, Batı çevrelerinde İslâmî ilimlerin dünya medeniyeti sahasındaki tarihî rolünün ihmal edildiği fikri işlenmektedir. Batı literatüründe özellikle Ortaçağ'daki İslâm düşüncesinin katkılarının ortaya konmadığını, İslâm ulemâsının bu dönemde Yunan ve Hint eserlerinden yaptıkları tercümelere işaret edilmediğini ileri süren Hociç, eserinde İslâm âlimlerinin ilim dünyasına olan katkılarını araştırmakta, müslümanların astronomi, matematik, fizik, kimya, coğrafya, tıp vb. ilimlerde yaptıkları çalışmaları ve ilmî keşifleri zikretmektedir. 3. Sto Jedna Rubaija (Visoko 1995). 101 rubâîden oluşan eserde Hociç'in, Ömer Hayyâm'ın rubâîlerinde düştüğü hatadan korunmak için Kur'an âyetleri üzerine heretik yorumlar yapmaktan çekindiği görülmektedir. 4. Stradanje Muslimana u Rogatickom Kraju u Drugom Svjetskom Ratu (Visoko 1996). II. Dünya Savaşı sırasında Rogatica bölgesinde müslümanların uğradığı katliamlar hakkındadır. Eserde, asırlarca süren Sırp katliamlarına işaret edildikten sonra özel olarak bazı ailelerin, kasaba ve köylerin uğradığı toplu kıyımlara dikkat çekilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hodžić Hamdija, Porijeklo i Istorijat Hodžića, Šatorovića, Godimilja i Žepe-Naselja Istoćne Bosne, Sarajevo 1989, tür.yer.; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjaòke Knjičevnosti, Zagreb 1994, s. 516, 573; N. N., "Nagrada Stvaraocima i Is̲ht̲hraživačig̲ha", Oslobodenje, Sarajevo 23 Septembar 1990; Hilmo Neimarlija, "Ibrahim Efendija Hodžić", Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice, LIV/5, Sarajevo 1991, s. 655-657; a.mlf., "Skromni i Moralni Život", Muslimanski Glas, sy. 22, Sarajevo 1991, s. 22;

Mustafa Omerdić, “Ibrahim Efendi Hodžić (kadija u penziji)”, Preporod, XXII/19 (506), Sarajevo 1991, s. 25; a.mlf., “Sjećanje na Rahmetli Ibrahima ef. Hodžića”, El-Hidaje, sy. 15, Visoko 1993, s. 3; Mirsad Mahmutović, “Život i Djelo Rahmetli Ibrahima ef. Hodžića”, a.e., sy. 8 (1993), s. 3; a.mlf., “Ibrahim Hodžić u Liku Progresivnog Tradicionaliste”, a.e., sy. 27-28 (1994), s. 11; Emina Hodžić, “Tvorac Reče Nek Sve Teče”, a.e., sy. 27-28 (1994), s. 11.

Muharem Omerdıć

HOCİÇ, Şâban

(1903-1980)

Boşnak din âlimi ve eğitimci.

Tuzla'nın (Bosna-Hersek) Lukavac ilçesinin Bokaviçi köyünde doğdu. Sıbyan mektebinde hocalık yapan babası Bekir Efendi'nin yanında iki yıl eğitim gördükten sonra 1911'de girdiği Tuzla'daki rüşdiyeyi I. Dünya Savaşı'nın yol açtığı güçlükler sebebiyle ancak 1916'da tamamlayabildi. Saraybosna'da medreseden (1920) ve Kadılık Yüksek Okulu'ndan mezun olmasının (1925) ardından Kahire'ye giderek Ezher Üniversitesi'nde öğrenimine devam etti. 1929'da âlimiyye* derecesiyle buradan mezun oldu. Tuzla'ya dönünce bir süre Behram Bey Medresesi'nde ikinci müderris olarak görev yaptı. Eylül 1930'da tayin edildiği Üsküp'te müderrislik görevini sürdürürken bölgede salgın olan malarya hastalığına yakalanması üzerine memleketine naklini istedi. Eylül 1934'te geldiği Bihaç'ta lise ve medresede ders verdi. 1936-1945 yıllarında Saraybosna'da Kadılık Yüksek Okulu'nda ve kız lisesinde hocalık yaptı. Saraybosna'daki yüksek okulda ahlâk, mantık, psikoloji, Arapça ve din eğitimi metodolojisi dersleri verdi. Ağustos 1945'te lise biyoloji ve matematik hocası olarak Tuzla'ya tayin edildi. 1953'te Tuzla Müzesi'nde Türkçe ve Arapça uzmanı, ertesi yıl Tuzla Arşivi yabancı diller (Türkçe, Arapça, Almanca) bölümünde şef olarak görevlendirildi. 1965'te emekli olduktan sonra da ilmî faaliyetlerini sürdüren Hociç 21 Eylül 1980'de Tuzla'da vefat etti.

Eserleri. Eğitim alanında yaptığı çalışmalarla tanınan Hociç'in başlıca eserleri şunlardır: 1. Istorija Islama (Sarajevo 1935; 2 ve 3. baskısı Povijest Islama adıyla: Sarajevo 1942, 1944). Yugoslavya devlet liselerinin üçüncü sınıflarında din dersi kitabı olarak okutulmuştur. 2. Kurʾân je najveça Muhammedova a.s. muʿdziza (Tuzla 1972). Müellife bu eseri dolayısıyla Şubat 1938'de Belgrad Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nce eğitim uzmanı vasfı ve profesörlük unvanı verilmiştir. 3. Istorija Islamske Kulture (Tuzla 1973). 4. Ahlâk (Sarajevo 1940). Hociç'in Glasnik VIS dergisinde yayımlanan makalelerini ihtiva eder. 5. Dva najznacajnija putopisca Azije:

Marko Polo i Ibni Betuta (Sarajevo 1956). Glasnik dergisinde yayımlanan Marko Polo ve İbn Battûta'ya dair çalışmanın ayrı basımıdır. 6. Poziv Hadzi Muje Mehoviça upuçen bosanskim muslimanima i hrisçanima

(Hacı Muyo Mehoviç'in Bosnalı müslüman ve hıristiyanlara mesajı; Sarajevo 1961). Glasnik Arhiva Drustva Arhivskih Radnika SR Bosne i Hercegovine dergisinde yayımlanan makalenin ayrı basımıdır.

Yazılarını genellikle Gajret, Novi Behar, el-Hidaje, Front Slobode, Preporod, Glasnik VIS gibi dergilerde yayımlayan Hociç'in Tuzla Müzesi'nin yayımladığı Clanci i gra«a za kulturnu istoriju istocne Bosne adlı dört kitaplık dizide "Stari Turski Dokumenti iz Tuzle i Okoline" (Tuzla ve civarı hakkında eski Türk belgeleri), "Migracije muslimanskog stanovništva iz Srbije u sjeveroistočnu Bosnu izmedu 1788-1862" (1788-1862 yılları arasında Sırbistan'dan Bosna'nın kuzeydoğusuna olan müslüman göçleri), "Vakufnama Tuzlanske dobrotvorke (vâkife) Tahirehanume Tuzlić" (Tuzlalı Tâhire Hanım Tuzliç'in vakıfnâmesi), "Ućešće Bosne i Hercegovine na medunarodnoj izložbi u Filadelfiji 1876" (Bosna-Hersek'in 1876 Milletlerarası Filadelfiya Fuarı'na katılması) adlı yazıları bulunmaktadır (makaleleri için bk. Hadžić, Glasnik VIS, XLIII/6 [1980], s. 473-476; a.mlf., Takvim, s. 201-202).

Hociç'in Arap edebiyatı tarihiyle ilgili Istorija Arapske Knjizevnosti ve Dante'nin İlâhî Komedya'sı ile Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Risâletü'l-ġufrân adlı eserinin karşılaştırıldığı Kratka uporedba Danteovog djela "Bozestvena Komedija" sa slicnim a dva i po stoljeca starijim arapskim djelom "Risâletü'l-ġufrân" od Ebu'l-Alau'l-Mearrija adlı iki eseri henüz yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 372, 380; Kasim Hadžić, "Profesor Hadži Šaban HodžićŽivot i Djelo", Glasnik VIS, XLIII/6 (1980), s. 471-476; a.mlf., "Merhum Prof. Hadži Šaban

Hodžić", Takvim, Sarajevo 1981, s. 199-202; Omer Nakićević, "Šaban Efendija Hodžić/15.03.1903-01.09.1980 / profesor, pedagog i islamski pisac" (makale İSAM Dokümantasyon Servisi Şâban Hociç poşetindedir).

Omer Nakıćević - Muhammed Aruçi

HOCİÇ, Vehbi

(1913-1977)

Boşnak din âlimi ve yazar.

7 Ocak 1913'te Sancak bölgesinde Novi Pazar'a (Yenipazar) bağlı Donja Pešter'in Cukota köyünde doğdu. İlk öğrenimini burada, lise öğrenimini Üsküp'te tamamladı. Belgrad Hukuk Fakültesi'nde bir yıl okuduktan sonra ayrılarak Saraybosna'da Kadılık Yüksek Okulu'nda öğrenimini sürdürdü. II. Dünya Savaşı sırasında 1941 yılında Saraybosna ile Novi Pazar arasındaki yollar ulaşıma kapandığından mezuniyet imtihanına giremedi; savaştan sonra kurulan yeni Yugoslavya'nın komünist yönetimi bu okulu kapatınca öğrenim hayatı sona ermiş oldu. II. Dünya Savaşı esnasında Novi Pazar'da şeriat mahkemesinde bilirkişi ve Sırbistan Diyanet İşleri sekreteri olarak çalıştı. Daha sonra Novi Pazar Belediyesi'nde, adliyede, Narodna Banka'da çeşitli görevlerde bulundu. 1 Şubat 1977'de Novi Pazar'da vefat etti.

Üsküp'te öğrenci iken Doğru, Islamski Svijet ve Islamski Glas adlı dergilerde makale ve tercümeler yayımlayan Hociç yüksek öğrenimi sırasında Gajret, Narodna Pravda, Glasnik IVZ, II. Dünya Savaşı'ndan sonra da Takvim, Preporod ve Zemzem gibi dergilerde makaleler yazdı (Fajić, s. 92, 93). Vehbi Hociç, Novi Pazar'daki görevleri esnasında sürdürdüğü ilmî çalışmaların yanı sıra bölgedeki müslümanların problemleriyle yakından ilgilenmiş, din görevlilerine kurslar tertiplemiş, aynı yerde bir kütüphane kurarak (Muslimanska Biblioteka) bir süre yöneticiliğini yapmıştır.

Eserleri. 1. Temelji Islama-Smisao i Svrha Propisa (Sarajevo 1971). İslâm dininin esaslarına dair olan bu üç ciltlik eserin yalnız I. cildi yayımlanmıştır. 2. Mevlud (Novi Pazar 1971). Hociç'in Problem dobra i Zla-Sistem Moralne Filozofije (Hayırşer problemi - Ahlâk felsefesi sistemi), Islam i Nauka - Kulturna Historjia Islama (İslâm ve ilim - İslâm kültür tarihi), Islam-Religija za Sve i Svakoga (İslâm-Herkes için ve herkese bir din) adlı

eserleri ise henüz yayımlanmamıştır. Çeşitli tercümeleri de bulunan Hociç, İtalyan şarkiyatçısı Laura Veccia Vaglieri'nin Apologia dell'Islamismo (Roma 1925) adlı eserini Fransızca tercümesinden Boşnakça'ya çevirmiş, Muharrem Ömerdiç'in özel kitaplığında bulunan tercümenin bir bölümü Nova Pravda dergisinde yayımlanmıştır (sy. 36, Sarajevo 1940; sy. 37, 39, Sarajevo 1941). Hociç, Türkçe-Arapça-Fransızca ve Türkçe-Fransızca iki sözlüğü de Boşnakça'ya tercüme etmiştir. Bu iki tercüme ve yukarıdaki üç eser müellifin Novi Pazar'daki kütüphanesinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kasim Hadžić, "Suradnja Vehbije Hodžića u Takvimu", Takvim, Sarajevo 1978, s. 202-203; a.mlf., "Naučni Rad Vehbi ef. Hodžića", Zemzem, IV/1-2, Sarajevo 1971, s. 17-18; a.mlf., "Životni Put i Djelo Vehbije Hodžića", Glasnik VIS, XL/2 (1977), s. 217-222; Zejnil Fajić, "Hodžić Vehbija", Bibliografija Glasnika Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ od 1933. do. 1982. Godine, Sarajevo 1983, s. 92, 93; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjaòke Knjičevnosti, Zagreb 1994, s. 516, 573; Ahmed Fetić, "Sjećanje na Vehbi ef. Hodžića", Zemzem, X/8, Sarajevo 1977, s. 29; Jakub Memić, "Merhum Vehbi Efendija Hodžić", Preporod, VIII/5, Sarajevo 1977, s. 18; Mahmud Traljić, "Povodom Pola Godine od Smrti Vehbije Hodžića", a.e., VIII/18 (1977), s. 18.

Mahmud Traljıć

HODGSON, Marshall G. S.

(1922-1968)

Amerikalı şarkiyatçı ve dünya tarihçisi.

Amerika Birleşik Devletleri'nin Indiana eyaletine bağlı Richmond kasabasında doğdu. Lisans öğrenimini ve doktorasını Chicago Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra aynı üniversitede öğretim görevlisi oldu (1951) ve ölümüne kadar bu görevde kaldı; ayrıca disiplinler arası lisans üstü eğitim programı ile Sosyal Düşünce Komitesi'nin başkanlığını yaptı.

Hodgson'ın ilk yayını, doktora tezinden kitap haline getirdiği The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis Against the Islamic World'dür (The Hague 1955). Nizârî-İsmâilî Şiîleri'nin fikirleri üzerine yapılmış ilk inceleme olma özelliğini taşıyan kitap, XI ve XII. yüzyılların kültür ortamı bağlamında Nizârî doktrininin dinî ve siyasî önemini belirlemeye çalışmaktadır. Ancak Hodgson'ın bir şarkiyatçı hüviyetiyle tanınmasını sağlayan ünlü eseri, İslâm medeniyeti tarihi hakkındaki üç ciltlik The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization'dır (Chicago 1974; İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih, trc. İzzet Akyol - Senai Demirci v.dğr., I-III, İstanbul 1993). Dünya tarihi disiplinine katkısı bakımından önemli sayılabilecek bazı makaleleri de Edmund Burke III tarafından Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History (Cambridge 1993) adlı kitapta bir araya getirilerek yeniden yayımlanmıştır; bu eserin önemli bir özelliği Hodgson'ın müsvedde halindeki The Unity of World History

adlı çalışmasından bazı kısımları da ihtiva etmesidir. Eserin İslâm'la ilgili ikinci bölümü Ahmet Kanlıdere tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Dünya Tarihinde İslâm, İstanbul 1997). International Journal of Middle East Studies'te yayımlanan bir makalesi ("The Role of Islam in World History", I/1 [1970], s. 99-123), İslâm medeniyeti tarihine dünya tarihi çerçevesinde

genel bir bakışı ihtiva eder. “Cultural Patterning in Islamdom and the Occident” başlıklı makalesinde ise (The Venture of Islam, II, 329-368) İslâm medeniyetiyle Batı Avrupa medeniyetini karşılaştırır.

Hodgson’ın önemi, The Venture of Islam’da İslâmî çalışmalara yaptığı kavramsal ve metodolojik katkılarından gelmektedir. İslâm üzerine çalışan Batılı çağdaşları arasında Hodgson, İslâm tarihini başlangıçtan günümüze kadar peş peşe gelen müslüman nesillerin ahlâkî ve dinî diyalogu şeklinde ve dünya tarihinin bir parçası olarak değerlendirmesiyle temayüz etmiştir. Özellikle onun kardeşliği esas alan ve değişik dinî inançlara hoşgörüyle bakmayı emreden Quakerism’e mensup olması, İslâm tarihine tarafsız bir tutumla yaklaşmasına ve eserinde Avrupa merkezli “ilmî önkabul”e dayanan şarkiyatçı geleneği ahlâkî bir hassasiyetle tenkit etmesine yol açmıştır. Klasik şarkiyatçı yaklaşımın aksine İslâm medeniyetini sadece Ortadoğu havzasıyla sınırlandırmayıp dünya tarihi bağlamında ele alması ve İslâm’ın doğuşunu Arabistan şartlarında değil Batı Asya genelinde değerlendirmesi Hodgson’ın en ilgi çekici tarafıdır. Kendisinin tarih disiplinine yaptığı önemli katkılardan biri, “modern” olarak adlandırdığı 1500’den sonraki tarihi tekrar değerlendirmesi ve Avrupa’yı bu şemada yeniden ele almasıdır. Hodgson, bir İslâm tarihçisi olarak yaşadığı dönemde geçerli modernizasyon teorisinin temel özelliklerinden biri olan istisnacılığı (exceptionalism) bir yana bırakarak moderniteye değişik bir yorum getirmiştir. Bazı tarihçilerce Batılılaşma ile karıştırılan moderniteye Hodgson global bir süreç olarak bakar. Batı’nın ziraî medeniyetin kısıtlamalarından ilk kurtulan toplum olduğunu kabul etmekle birlikte bu gelişmenin dünya tarihi bağlamında ele alınmasında ısrar eder. Ona göre Avrupa, Asya ve Afrika’nın şehirleşmiş toplumlarının ziraî şartlarında elbet bir gün radikal bir kırılma olabileceği ve bunun da gezegenin herhangi bir coğrafyasında vuku bulabileceği göz önüne alınmalıdır. Bu hadise Batı’da olmasaydı Çin’de veya İslâm dünyasında da cereyan edebilirdi. Eğer Çin göçebelerce istilâ edilmeseydi daha önceden başlatmış olduğu endüstriyel devrimi gerçekleştirebilirdi. Aynı şekilde modernite ilk önce İslâm ülkelerinde gerçekleşseydi modern toplumun eşitlikçi ve çoğulcu eğilimleri daha güçlü olurdu.

Eski Yunan’dan itibaren Rönesans’a ve modern zamanlara kadar gelen Batı yükseliş eğiliminin aslında bir yanılgı olduğunu öne süren Hodgson’a göre

Batı Avrupa tarihi dünya tarihi içerisinde Asya tarihinden çok daha önemli bir yere sahip değildir. Ayrıca Rönesans'ı modernitenin bir başlangıcı saymak da yanlıştır. Hatta denilebilir ki bu gelişme Avrupa'yı diğer medeniyetlerin kültürel seviyesine ancak getirebilmiştir. Barutlu silâhlar, pusula, onluk rakam sistemi ve üniversite Batı'nın dışarıdan alıp geliştirdiği yeniliklere örnek teşkil etmektedir. Nasıl Avrupa tarihi, sanayi devrimi ilk önce İngiltere'de meydana geldiği için sadece İngiltere tarihine indirgenemezse aynı şekilde sanayileşme Avrupa'dan yayıldığı için dünya tarihi de Batı tarihine indirgenemez. Hodgson'a göre modernite, barutlu silâhların icadıyla birlikte XVI. yüzyıldan itibaren teknik ihtisaslaşmanın toplumlar arasında yayılması ile yakından ilgilidir.

Hodgson, İslâm tarihini modern öncesi ve modern çağlar halinde sınıflandıran standart kronoloji yerine Nil ile Amuderya arasındaki bölgede cereyan eden önemli ilmî, siyasî, içtimaî ve kültürel gelişmelere dayandırarak şu dönemlere ayırmıştır: Son Sâsânîler ve ilk halifelik dönemleri (yeni bir sosyal düzen olarak İslâm'ın doğuşu ve yayılışı [485-692]), klasik yüksek halifelik medeniyeti dönemi (692-945), erken orta İslâmî dönem (milletlerarası bir medeniyetin kuruluşu [945-1258]), geç orta İslâmî dönem (kriz ve yenilenme, Moğol hâkimiyeti ve nüfuz çağı [1259-1503]), barut imparatorlukları dönemi (ikinci filizlenme [1503-1789]), modern teknik çağ ve İslâm (sanayi devrimi ve Fransız İhtilâli sonrası [1789-]). Hodgson'ın dikkat çekici özelliklerinden biri de tarih boyunca İslâm medeniyetini açıklarken orta dönemlere (945-1258 ve 1258-1500) büyük önem atfetmedeki ısrarcılığıdır. Ona göre erken orta İslâmî dönem, çeşitli adem-i merkeziyetçi milletleri ihtiva eden kozmopolit bir toplumun oluştuğu ve birçok tarihçinin düşündüğünün aksine çöküşü simgelemeyen, kültürel gelişmenin yoğun biçimde yaşandığı bir dönemdir. Bu devirde Arapça'nın yanı sıra Farsça ve Türkçe İslâm kültürünün önemli dilleri olarak kendilerini kabul ettirmişler, öte yandan tasavvuf da zengin ve yeni bir dinî-içtimaî görüşün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Geç orta İslâmî dönem ise (Moğol istilâsından 1500'e kadar) kültür bakımından yeniden doğuş ve yayılma dönemidir. Bu dönemin sonunda ortaya İslâm medeniyetine yeni bir şekil veren Ön Asya'da Osmanlı, İran'da Safevî ve Hindistan'da Bâbür imparatorluklarınca temsil edilen güçlü kültürel-siyasî sentezler çıkmıştır. Adı geçen imparatorlukların etkin olduğu 1500-1789 yılları arası beşinci dönemi teşkil etmekte ve bu dönemde İslâm

medeniyetinin Fas’tan Endonezya’ya kadar yayıldığı görülmektedir. Hodgson, bu üç imparatorluk arasındaki benzerliklere dikkat çeken ve onları temel özellikleri açısından modern olarak değerlendiren ilk tarihçilerdendir. Hodgson’ın getirdiği önemli yeniliklerden biri de modernliği Batı’nın yükselişinin ve Avrupa emperyalizminin bir tezahürü olarak görmeyip dünyadaki gelişmeler çerçevesinde meydana gelen bir olgu niteliğiyle değerlendirmesidir. Bu konuda modernizasyon teorisinin Batılı-Batılı olmayan sınıflandırmasını reddetmekte ve modernliğe giden birçok yolun bulunduğunu söyleyerek günümüze intikal eden ahlâk mirasının devam etmesinde İslâm medeniyetinin de çok önemli bir rol oynadığını savunmaktadır.

İslâm’ı hem bir din hem de bir dünya medeniyeti olarak ele alan Hodgson, doğrudan doğruya İslâmiyet’ten bahsettiği konularda “İslâm” ve “İslâmî” (Islamic) kavramlarını, bir dünya medeniyeti olarak İslâmiyet’ten söz ederken de “İslâmîleşmiş” kavramını kullanmaktadır.

Ona göre İslâm medeniyeti, başka medeniyetlerin birikimlerini değerlendirip özümlediği için İslâmîleşmiş bir medeniyettir. “İslâm âlemi” (Islamdom) kavramı da tarihî olarak farklı kültürel gelenekleri paylaşmış toplumların sosyal bütünlüğünü ifade etmektedir. Hodgson’ın özellikle The Venture of Islam adlı eserinde başvurduğu İslâmî / İslâmîleşmiş ayırımı, bir din ve medeniyet olarak İslâmiyet’e nasıl baktığıyla ilgili belirleyici fikirlerden birini teşkil eder (bu ayırımın bir eleştirisi için bk. Fazlurrahman, s. 51-64).

BIBLIYOGRAFYA:

M. G. S. Hodgson, Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History (ed. Edmund Burke, III), Cambridge 1993, s. IX-XXl, 301-328; Fazlurrahman, “Sources of Dynamism in Islam”, Islam: A Way of Life and a Movement (ed. M. Tariq Quraishi), Indianapolis 1964, s. 51-64; A. Hourani, Islam in European Thought, Cambridge 1991, s. 74-89; a.mlf., “The Venture of Islam”, JNES, XXXVII/1 (1978), s. 53-62; Clifford Geertz, “Mysteries of Islam”, The New York Review of Books, XXII/20, New York 1975, s. 18-26; Renate Jacobi, “Marshall G. S. Hodgson. The Venture of Islam”, Bibliotheca Orientalis, XXXIV/3-4, Leiden 1977, s. 225-228;

Edmund Burke, III, “Islamic History as World History: Marshall Hodgson, The Venture of Islam”, IJMES, X/2 (1979), s. 241-264; a.mlf., “Marshall G. S. Hodgson and the Hemispheric Interregional Approach to World History”, Journal of World History, VI/1, Honolulu 1995, s. 237-250.

Edmund Burke, III

HOENERBACH, Wilhelm

(1911-1991)

Alman şarkiyatçısı.

21 Mart 1911'de Köln'de doğdu. Köln ve Bonn üniversitelerinde İslâm araştırmaları, Romanistik (Latin dilleri) ve İngiliz filolojisi tahsil etti. Bonn Üniversitesi'nde İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ'ı üzerine doktorasını verdikten (1936) sonra Breslau Üniversitesi'nde Otto Spies'in asistanı oldu ve burada Ebû Muhammed el-Abderî'nin er-Riḥletü'l-Maġribiyye'si hakkında hazırladığı tezle doçent oldu (1939). II. Dünya Savaşı'ndan sonra Breslau tekrar Polonya'ya geçtiği için Bonn'a gitti ve burada önce doçent, arkasından da profesör sıfatıyla çeşitli görevler üstlendi. 1959 yılında misafir profesör olarak Los Angeles'e davet edildi; ülkesine döndüğünde Kiel Üniversitesi'nin İslâm Araştırmaları Kürsüsü başkanlığını üstlendi (1962). 1970'te hocası Otto Spies'in yerine Das Orientalische Seminar ile Das Seminar für Orientalische Sprachen'in direktörlüğüne getirildi. 1976'da emekli olduysa da ilmî faaliyetlerini sürdürdü. 10 Mayıs 1991 tarihinde Bonn yakınlarındaki Troisdorf'ta öldü.

Hoenerbach özellikle Endülüs İslâm dünyasına büyük ilgi duydu. Granada ve Barselona üniversitelerindeki ilmî çalışmalara katıldı; 1980 yılından itibaren de Andalucia Islámica (Granada) adlı derginin yayımcıları arasında yer aldı. 1964'te Barselona'daki Académia de Buénas Létras'ın muhabir üyesi olan Hoenerbach'a 1982 yılında Barselona Üniversitesi'nden fahrî doktorluk pâyesi verildi. İspanya'ya karşı duyduğu alâka onu Orta Amerika ülkeleriyle de ilgilenmeye sevketti; buralara çeşitli seyahatlerde bulunarak araştırmalar yaptı ve konferanslar verdi.

Eserleri. 1. Deutschland und seine Nachbarländer nach der grossen Geographie des Idrīsī (t. 1162) (Stuttgart 1937-1938). İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ adlı coğrafya kitabına göre Almanya ve komşuları konusunu ele alan doktora çalışmasıdır. 2. Das nordafrikanische Itinerar des ʿAbdarī vom Jahre 688/1289 (Leipzig 1940; Lichtenstein 1966). Abderî'nin er-Riḥletü'l-

Mağribiyye'si üzerine hazırladığı doçentlik tezidir. 3. Cervantes und der Orient. Algier zur Türkenzeit (Walldorf-Hessen 1953). İspanyol tarihçisi Fray Diego de Haedo'nun Topografia e historia de Argel adlı kitabından da faydalanarak 1575-1580 yılları arasında Cezayir'de hapis yatan Cervantes'in hatıraları ile aynı dönemde yazılmış diğer eserler arasında yaptığı bir karşılaştırmadır. 4. Die vulgärarabische Poetik al-Kitāb al-ʿĀṭil al-ḥālī walmu-raḫḫas al-ġālī des Ṣafīyaddīn Ḥillî (Wiesbaden 1956). Safiyyüddin el-Hillî'nin el-ʿÂṭılü'l-ḥâlî adlı risâlesinin tahkikli neşri ve Almanca tercümesidir. 5. Ibn aṭ-Ṭayyib, Fiqh an-Naṣrānīya. "Das Recht der Christenheit" (Otto Spies ile birlikte Louvain 1956-1957). Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Fıḳhü'n-Naṣrâniyye adlı eserinin Almanca tercümesiyle birlikte tahkikli neşridir. 6. Islamische Geschichte Spaniens. Übersetzung der Aʿmāl al-aʿlām und ergänzender Texte (Zürih-Stuttgart 1970). Gırnatalı şair ve devlet adamı Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in Aʿmâlü'l-aʿlâm adlı eserinin tamamlayıcı metinlerle birlikte yapılmış neşri ve tercümesidir. 7. Dichterische Vergleiche der Andalus-Araber (Bonn 1973). Endülüs Arap şiirine dair bir eserdir. 8. Spanisch-islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos (Bonn 1965). Nasrîler'in ve Gırnata'nın düşmesinden sonra İspanya'da kalan Araplar'la (Moriskolar) ilgili belgeler üzerine yapılmış bir çalışmadır. 9. Agrarische Vorstellungen in Nordafrika. Protokolle (Stuttgart 1984). Kuzey Afrika'daki ziraî çalışmalar hakkındadır.

En önemli makalelerinden bazıları da şunlardır: 1. "Was Bleibt uns vom Arabischen Granada?" (WI, XXIII-XXIV [1984], s. 388-423). Granada'daki turizm açısından önem taşıyan Elhamra Sarayı dışında kalan İslâmî yapıların kasıtlı bir ihmal sonucunda nasıl ortadan kaldırıldığını ve halen mevcut eserlerin kötü durumunu anlatan bir çalışmadır. 2. "Der deutsche Humanist Hieronymus Münzer im eroberten Granada" (a.g.e., XXVII [1987], s. 45-69). Hieronymus Münzer adlı bir Alman'ın İspanyollar'ın eline yeni geçmiş olan Granada şehrine Ekim 1494'te yaptığı seyahati ele almakta ve özellikle Münzer'in şehrin müslüman kesimiyle ilgili tesbitlerini incelemektedir.

Bunların yanı sıra müellifin Kuzey Afrika ve Endülüs'te ziraat, ticaret, Abbâsîler zamanında askeriye gibi konuları işlediği ve Oriens, Der Islam, Die Welt des Islams, Andalucia Islámica gibi çeşitli dergilerde yayımladığı birçok makalesi mevcut olup bütün eserlerinin sayısı yetmiş civarındadır

(Bibliographie, XIV, 480-482; Schützinger, XXX/1 [1992], s. 1-5).

BİBLİYOGRAFYA

Convegno di Scienze Morali Storiche e Filologiche 27 Maggio-1° Giugno 1956, Roma 1957, s. 483; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 453-454; M. Cuhâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrubâ, Beyrut 1982, s. 223; Bibliographie der deutschsprachigen arabistik und Islamkunde (haz. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XIV, 480-482; H. Schützinger, "Wilhelm Hoenerbach zum Gedenken", WI, XXXI/1 (1992), s. 1-5.

Hidayet Yavuz Nuhoğlu

HOKAND

(خواقند)

Hokand Hanlığı'nın başşehri.

Bugün Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içinde kalan ve kervan yollarının kesiştiği Fergana vadisinin güneybatısında yer alan şehrin tarihi oldukça eskidir. İslâm coğrafyacılarının Huvâkand (Yâkūt, II, 456) ve Huvâkend (İstahrî, s. 335; İbn Havkal, s. 461) şeklinde kaydettiği isim daha sonra Hokand (Hukand) biçimini almıştır; halk arasında aslının hûk-kand (yaban domuzu şehri) olduğu söylenir (İA, V/1, s. 553). A. Vámbéry ise bu adın Farsça "iyi, güzel şehir" anlamında hobkanddan (hûb-kand) geldiğini ve halk dilinde zamanla Hokand'a dönüştüğünü yazar (Travels in Central Asia, s. 384). Kelime Özbek Türkçesi'nde Kökan şeklinde telaffuz edilmektedir.

Şehrin ne zaman kurulduğu hakkında bir bilgi bulunmamakla beraber buranın adının X. yüzyıl Arap coğrafyacılarının eserlerinde geçmesi tarihinin daha da eskiye indiğini gösterir. Şehrin bulunduğu Fergana bölgesinin milâttan önce II. yüzyıl sonlarından beri Çinliler tarafından bilinmesi ve burada yetmiş kadar yerleşme yeri olduğundan bahsedilmesi, Hokand'ın da bunlar arasında yer almış olabileceğini akla getirir. Bununla birlikte Çinliler'in saldırılarına hedef olan bölgenin VII. yüzyılda Göktürkler'in hâkimiyeti altına girmesinden sonra da Hokand'ın durumu hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kuteybe b. Müslim kumandasındaki İslâm ordularının Fergana'yı fethetmek üzere düzenledikleri ilk seferlerin hedefleri arasında bu şehrin de bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. İlk sefer sırasında Hucend önlerinde Türkler'le karşılaşan Kuteybe kesin bir sonuç elde edemeden Kâsân'a dönmek zorunda kalmış ve 96 (715) yılında Haccâc'ın emrine verdiği takviye birliklerle ordusunu güçlendirerek Fergana bölgesindeki bazı yerleri ele geçirmişse de onun aynı yıl kendi askerleri tarafından öldürülmesinden sonra çıkan karışıklıklar yüzünden İslâm ordusu bölgeyi terketmişti. Aralarında muhtemelen Hokand'ın da bulunduğu Fergana bölgesi şehirleri müslümanlar tarafından ancak III. (IX.) yüzyılda kesin biçimde fethedildi.

IV. (X.) yüzyıl coğrafyacılarından İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî ve İbn Havkal'in burayı sadece Fergana bölgesi şehirlerinden biri, büyük merkezler arasında bir güzergâh olarak zikretmeleri henüz küçük bir yerleşme yeri olduğunu ortaya koyar. Yâkūt el-Hamevî ise (ö. 626/1229) Hokand'ı müstakil bir başlık altında almasına rağmen herhangi bir açıklayıcı bilgi vermez, yalnız burada yetişen bazı âlim ve ediplerden söz eder.

Hokand, muhtemelen Bâbür'ün Fergana hâkimiyeti dönemine (1494-1504) kadar küçük bir şehir halinde kaldı. Bu yıllardan itibaren gelişmeye başlayan şehir, XVIII. yüzyılın ortalarından sonra Özbek Ming hânedanının (bk. HOKAND HANLIĞI) başşehri oldu ve önemi daha da artarak Batı Türkistan'ı Doğu Türkistan'a bağlayan önemli bir ekonomik merkez haline geldi. Vámbéry 1863'te gördüğü Hokand'ı pek büyük bir şehir olarak anmaz. Ancak güney kesiminde hanın oturduğu sarayın bulunduğunu ve etrafının surla çevrili olduğunu, kuzey kesimin açık, etrafının ağaçlarla ve bahçelerle kaplı olup sadece dört caminin taştan yapılmış bulunduğunu yazar. Küçük pazarında ise Rus tâcirlerinin getirdikleri malların yanı sıra ipek, pamuk ve deri mâmullerinin satıldığını belirterek canlı bir ticarete temas eder (a.g.e., s. 384). On iki kapılı bir surla çevrili olan Hokand Ağustos 1875'te siyasî karışıklıkları bahane eden Ruslar tarafından kuşatılmış, ertesi yıl da ilhak edilmiştir (Şubat 1876). Ruslar 1885'te buraya ticaret merkezleri, bankalar, kulüpler, fabrikalar, Rus-Özbek okulları, askerî hastahaneler ve bir kışla ile bir Ortodoks kilisesinden oluşan 250 bina yaptılar. Şehrin eski kısmı 1913'te 248 cami, yetmiş mektep ve medrese, sayısız mezar ve zengin bir Buharalı yahudi ailesine ait birkaç özel sinagog ile büyük bir pazara sahipti ve mesken sayısı 16.250'ye çıkmıştı.

Hokand, Bolşevik İhtilâli'nden (Ekim 1917) sonra Ruslar'a bağlı Taşkent Sovyeti kuvvetleri tarafından yağmalanıp nüfusunun büyük bir kısmı katledilinceye kadar (Şubat 1918) Hokand özerk devletinin başşehri idi. Bu katliam Türkistan'da Basmacı Hareketi'nin başlamasına sebep oldu (bk. BASMACI HAREKETİ).

Fergana vadisinin büyük şehirlerinden olan Hokand'ın Özbek, Sart (Tacik), az sayıda Rus ve Ermeniler'den oluşan nüfusu 1879'da 18.400, 1926'da 68.400 iken bu sayı 1970'te 133.000 olmuş, 1986'da 169.000'i geçmiştir.

Çevresinde sulama sistemine dayalı tarımın yapıldığı şehirde sanayi alanında ipekçilik, petrol, metalürji, yağ, mobilyacılık ve özellikle pamukçuluk gelişmiş durumdadır. Şehirdeki başlıca tarihî yapılar Han Sarayı ve Hudâyâr Han Medresesi'dir.

BİBLİYOGRAFYA

İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 335, 347; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 461, 463, 513; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 200; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 456; A. Vámbéry, Travels in Central Asia, London 1864, s. 384; E. Allworth, Central Asia, 120 Years of Russian Rule, London 1989; N.I.Potanin, "Zapiski o Kokandskom Xanstve... (Notes sur le khanat de Kokand)", Vesnik Ruskogo Geografiçeskogo Obşçestva, XVIII (1856), s. 256-289; J. L. Bacqué-Grammont, "Tûrân, une description du Khanat de Khokand vers 1832, d'après un document ottoman", Cahiers du monde Russe et Sovietique, XIII/2, Paris 1972, s. 192-231; W. Barthold, "Hokand", İA, V/1, s. 553-556; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Khoḳand", EI² (İng.), V, 29; Mirza Bala, "Hokand", İA, V/1, s. 556-559; Özbek Sovyet Entsiklopediyası, Taşkent 1976, XIV, 297.

Catherıne Poujol

HOKAND HANLIĞI

1710-1876 yılları arasında başşehir Hokand olmak üzere Fergana bölgesinde hüküm süren bir devlet.

Hanlığın kurucusu Şâhruh Özbekler'in Ming kabilesine mensuptur. Bu kabile, Şeybânî Hanı Abdullah Han zamanında (1583-1598) Tobol ve İrtiş yöresindeki eski yurtlarını bırakarak Fergana'ya göç etmiştir. Şeybânîler'in 1007'de (1599) ortadan kalkmasının ardından Doğu Türkistan'da ve daha sonra Siriderya'nın kuzeyinde Çadak'ta ikamet eden Hoca ailesi Fergana bölgesinde idareyi ele geçirip ülke topraklarını aralarında taksim etti. Şâhruh, Hoca ailesinin hâkimiyetine son vererek merkezi Hokand olmak üzere Fergana Hanlığı veya Hokand Hanlığı adıyla bilinen Özbek Devleti'ni kurdu (1121/1710). 1721 yılında Şâhruh'un ölümü üzerine halefi Abdürrahim'in yerine geçen kardeşi Abdülkerim'in siyaseti sayesinde Çin'den gelen tehlike bertaraf edildi. Abdülkerim'in halefi Erdene de (İrdana) Kalmuklar'ın zayıflamasından faydalanarak 1758'de Hokand Hanlığı'nın sınırlarını genişletti. Bir müddet sonra Çinliler'in saldırılarını arttırması üzerine Erdene Afganistan'daki Dürrânîler'den Ahmed Şah'ın yardımını istedi. 1763'ten sonra Hokandlılar Kırgızlar ülkesini de ilhak ettiler. Erdene'den sonra hanlığın başına geçen ve 1798'e kadar hüküm süren Nârbûta'nın zamanı iç mücadelelerle geçti. Oğlu ve halefi Âlim Han zamanında Hokand Hanlığı oldukça genişledi. 1808'de Orta Asya'nın en önemli ticaret merkezlerinden biri olan Taşkent ile birlikte Çimkent ve Sayram zaptedildi. Mangıtlar'ın idaresindeki Buhara Hanlığı'na karşı mücadele sürdürülerek Oratepe ve Cizak ele geçirildi. Âlim Han'ın yerine geçen kardeşi Muhammed Ömer Han da hanlığın sınırlarını genişletmeye devam etti ve 1814'te Türkistan (Yesi) şehri alındı. Ömer Han 1812'de bir elçi göndererek Rusya ile diplomatik ilişki başlattı. 1813 yılında da Rus elçisi Hokand'a geldi. Böylece hanlığın kuzey sınırları batıda Siriderya'nın aşağı mecrâsından doğuda İli'ye kadar uzandı. Ancak Oratepe yüzünden Buhara ile ihtilâf devam etti. "Emîrü'l-müslimîn" diye tanınan Ömer Han edebiyata da ilgi duyuyor, Emîr mahlasıyla şiirler yazıyordu. Şehrihan kasabası onun zamanında kurulmuştur. Hokand Câmi-i Kebîri'nin bânisi de Ömer Han'dır.

1822’de Hokand tahtına Ömer Han’ın on iki yaşındaki oğlu Muhammed Ali Han (Madali) geçti ve Çin’e karşı aktif siyaset takip ederek Kâşgar Hocaları’nı destekledi. Hoca Cihangir’in isteği üzerine 1826’da Doğu Türkistan’a kuvvet gönderdi ve Gülbağ Kalesi’ni Hokand’a bağladı. Aynı yıl Kâşgar’daki isyanının ardından Hoten, Yenihisar ve Yarkent halkı tarafından hükümdar ilân edilen Cihangir iki yıl sonra yakalanarak Çin’de idam edildi. Bu sırada Muhammed Ali Han Minyol, Kâşgar, Yarkent, Hoten ve Aksu gibi yerlerde hâkimiyet kurdu; ancak Buhara Hanlığı’nın Hokand Hanlığı’nı tehdit etmesi üzerine geri dönmek zorunda kaldı ve kurtarılan bölgeler Çinliler’in eline geçti (1831). Muhammed Ali Han bölgeden dönerken 70.000’e yakın müslümanı da beraberinde getirdi. Hokand ve Taşkent onun zamanında çok gelişti ve birçok yerde medreseler yapıldı. Bu arada Taşkent’te Beylerbeyi Medresesi inşa edildi. 1831’de Çin’le bir antlaşma yapıldı. 1840 yılında Buhara Hanlığı ile Hokand Hanlığı arasında meydana gelen savaşta Hokandlılar yenildiği için bazı şehirleri Buhara Hanlığı’na terketmek zorunda kaldılar. Hokand hanının halka zulmetmeye başlaması, Buhara emîrinin tekrar Hokand üzerine sefer tertip etmesine sebep oldu. Buhara Hükümdarı Nasrullah 1842’de Hokand ordusunu mağlûp ederek başşehri ele geçirdi ve tahttan indirdiği Muhammed Ali Han’ı üvey annesi Nâdire ve kardeşi Mahmud’la birlikte idam ettirdi. Hokand’da büyük bir medresenin yapıldığı, Taşkent civarında sulama sistemi geliştirilerek büyük kanalların açıldığı Muhammed Ali Han devri, Hokand Hanlığı’nın en güçlü ve en geniş sınırlarına ulaştığı dönemdir.

Elli yaşında iken han ilân edilen Şîr Ali ise (1842-1845) Fergana ve Hokand’ı yabancı askerlerden temizlemeye çalıştı. Fakat 1845’te Âlim Han’ın oğlu Murad Han Hokand’ı ele geçirdikten sonra Şîr Ali’yi idam ettirdi. Fakat kendisi de tahtta ancak yedi gün kalabildi. Murad Han, Müslümankul tarafından ortadan kaldırıldı ve yerine Hudâyâr Han getirildi.

Hokand tahtının en renkli siması, iki defa tahta çıkan Şîr Ali’nin oğlu Hudâyâr’ın ilk hanlığı 1845-1858 yılları arasındadır. 1850’de artan iç mücadelelerden faydalanan Ruslar sınır boylarında bu dönemde görülmeye başladı. 1858’de Hokand tahtına Hudâyâr’ın büyük kardeşi Malla Han geçti (1858-1862). Malla Han, tecrübeli kumandanları vasıtasıyla Ruslar’ın yayılmasına karşı dururken Hudâyâr Buhara emîrinin yardımıyla Hokand

tahtını ele geçirmeye çalıştı. 1862'de Malla Han öldürülünce Âlim Kul tarafından desteklenen Saîd Nemengân'da han ilân edildi. Ruslar Türkistan genel valisi Kaufmann öncülüğünde harekete geçerek 1864'te hanlığın stepleriyle Evliyaata, Çimkent ve ertesi yıl Taşkent şehirlerini işgal ettiler. 1866'da Hucend ve Cizak'ı aldılar. Hudâyâr'ın ikinci hanlık zamanı (1865-1875) Hokand için kötü oldu ve Hudâyâr 1868'de yapılan antlaşma ile Rus hâkimiyetine boyun eğdi. Böylece ülkenin kapıları Ruslar'a açılmış oluyordu. Halk 1875'te Hudâyâr'a karşı bir isyan başlattı; Hudâyâr Ruslar'a iltica etti ve yerine oğlu Nâsırüddin getirildi. Bu gelişmeler üzerine Ruslar Hokand Hanlığı'nın topraklarını işgale başladılar; Nâsırüddin ile yaptıkları antlaşmaya dayanarak ülkenin bir kısmını ilhak ettiler. Bunun üzerine halk Polat Bey'i han ilân etti; Polat 1875 Ekiminde Hokand'ı geri almayı başardı. 8 Ocak 1876 tarihinde Endican Ruslar tarafından işgal edildi; aynı yıl içinde Polat Bey Margilan'da öldürüldü ve Hokand, Fergana eyaleti adıyla Rusya'ya ilhak edilerek Türkistan genel valiliğine bağlandı (Şubat 1876). Hokand Türkleri Nakşibendî ve Kādirî şeyhlerinin liderliğinde 1878, 1882, 1892, 1893, 1898 ve 1916 yıllarında Ruslar'a karşı ayaklanmışlarsa da sonuç alamamışlar, Hokand'ın ikinci bir Kafkasya olmasından korkan Ruslar isyanları kanlı bir şekilde bastırmışlardır.

Hokand hanları, Türkistan'da Ahmed Yesevî'nin gömülü olduğu Yesi'nin imarı için çalışmışlardır. Ayrıca Hokandlı bir şair Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'ini taklit ederek büyük bir divan meydana

getirmiştir (Köprülü, s. 143). Hokand Hanlığı ile ilgili arşiv belgeleri 1962 yılına kadar Petersburg'da saklanmaktaydı. Aynı yıl çıkarılan bir kanunla bu arşiv Taşkent'e nakledildi.

Buhara Hanlığı'ndan ayrılmak suretiyle kurulan Hokand Hanlığı, Osmanlı Devleti tarafından Türkistan'ın birliğini bozacağı endişesiyle önceleri hoş karşılanmadı. Ayrıca bölgeye dair Osmanlı başşehrine ulaşan haberler daha çok Buharalı el-çiler vasıtasıyla geldiğinden Osmanlı Devleti Hokand Hanlığı'nı tanımaktan kaçındı. Nitekim Muhammed Ömer Han, İstanbul'a bir elçi göndererek Osmanlı padişahından kendi hâkimiyetinin tanınmasını ve bunu göstermek üzere tuğ, nâme ve kılıç yollamasını istedi. Ancak Osmanlı Devleti Hokand'ın Buhara'ya ait olduğunu ileri sürerek isteklerini

yerine getirmedi. Daha sonraları Osmanlı Devleti ile Hokand Hanlığı arasındaki ilişkilerin düzeldiği anlaşılmaktadır. Hokand Hanı Muhammed Ali Han 1837'de İstanbul'a bir elçi göndererek ordusunun eğitimi için öğretmen, subay ve malzeme istemiş (BA, HH, nr. 36550, 36565), bunu başka elçilik heyetleri izlemiştir. Bunun üzerine Hokand'a ilgi duyan Bâbıâli hanlığın durumu hakkında bir rapor hazırlayarak padişaha arzetmiş (BA, İrade-Hariciye, nr. 2206) ve Hokand hanına bir cevâbnâme-i hümâyun yazılarak teveccüh gösterilmiştir (BA, Nâme-i Hümâyûn Defteri, nr. 12).

Çarlık yönetiminin devrilmesinden sonra 25 Kasım 1917'de Orta Asya'nın Bolşevikler'e karşı politikasını tesbit etmek üzere Hokand'da toplanan IV. Türkistan Müslümanları Kongresi'nin ardından Türkistan Millî Muhtariyeti ilân edildi. Ancak bu ilk Türkistan millî hükümetinin parası ve askeri yoktu. Öte yandan Bolşevikler'e karşı mücadele etmek için Buhara Hanlığı'na yapılan başvuru da olumlu karşılanmamıştı. 1918 yılı başlarında Hokand'ı top ateşine tutan Bolşevikler, Ermeni Taşnaklar'ın da yardımıyla Şubat 1918'de şehri yakıp halkı kılıçtan geçirdiler. Hokand'da kurulan ve Bolşevikler tarafından devrim karşıtı olarak kabul edilen millî hükümet birkaç ay kadar devam edebilmişti; ancak bu hareket Türkistan'ın bağımsızlığı için yeni bir devrin başlangıcı sayıldı (bk. BASMACI HAREKETİ). 1924'te Türkistan birçok cumhuriyete bölünürken Hokand, Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti sınırları içinde kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 36550, 36565; BA, İrade-Hariciye, nr. 2206; BA, Nâme-i Hümâyûn Defteri, nr. 12; Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri: 1687-1908 (nşr. Başbakanlık Arşivi Genel Müdürlüğü), Ankara 1992, s. 99-100, 114, 117-120, 122-127, 155-156; S. H. Singh, A History of Khokand, Lahore 1878; Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), İstanbul 1991, s. 82, 86, 143, 171; Storey, Persian Literature, I, 388-392; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi, İstanbul 1942, tür.yer.; Abdullah Recep Baysun, Türkistan Millî Hareketleri, İstanbul 1945, s. 7-9, 18-25, 29-34;

Baymirza Hayıt, Die Nationalen Regierungen von Kokand (Choqand) und der Alasch-Orda (doktora tezi, 1950, University of Münster); a.mlf., Türkistan: Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 32-38, 65-92, ayrıca bk. tür.yer.; A. Vámbéry, Travels in Central Asia, London 1970, s. 380 vd.; V. P. Nalivkin, Histoire de khanat de Khokand dans L'Asie centrale du moyen âge jusqu'à l'occupation définitive par la Russie en 1876 (trc. L. A. Dozen), Amsterdam 1970; Zambaur, Manuel, s. 276; Gali Oda Tealakh, Brief History of the Central Asian Republics and Azerbaijan, Amman 1992, s. 9-17; Mehmet Saray, Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi, Ankara 1996, tür.yer.; W. H. Wathen, "Memoir on the U'sbek state of Kokan, Properly called Khokend (ancient Ferghana) in Central Asia", JASB, III (1834), s. 369-382; Mustafa Çokayoğlu, "Hokand Muhtariyeti Hakkında", Yeni Türkistan, sy. 7, İstanbul 1927, s. 7-11; Abdülkadir İnan, "Dükçü İşan İsyanı", TK, sy. 11 (1963), s. 10-13; T. Saguchi, "The Eastern Trade of the Khoqand Khanate", Memoirs of the Research Department of the Toyo-Bunko, XXIV (1965), s. 47-114; J. L. Bacqué-Grammont, "Tûrân, une description du khanat de Khokand vers 1832, d'après un document ottoman", Cahiers du monde russe et sovietique, XIII/2, Paris 1972, s. 192-231; Mirza Bala, "Hokand", İA, V/1, s. 556-559; W. Barthold, "Hokand", a.e., V/1, s. 553-556; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Khoḳand", EI² (İng.), V, 29-31; "Kükan Hanlığı", Özbek Sovet Entsiklopediyası, Taşkent 1971, XIV, 300-302; Yuri Bregel, "Khokand, Khanate of", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, II, 301-303.

Enver Konukçu

HOKKA

(حقه)

İçine mürekkep konulan genellikle çanak şeklinde küçük kap.

Arapça'da "küçük kutu" mânasına gelen hokka kelimesi yaygın olarak mürekkep koymaya mahsus çanak şeklindeki kaplar için kullanılır. Ressamların içinde boya ezdikleri porselen kaplarla boyalara yağ katmak için kullandıkları tenekeden küçük kaplara da hokka denilir. Mürekkep hokkası karşılığında devât, mihbere, furza kelimeleri de kullanılmıştır. Furzayı İbn Manzûr "devâtın mürekkep yeri" şeklinde açıklamıştır (Lisânü'l-ʿArab, "frḍ" md.). Özellikle celî yazı kalemlerinin rahat kullanımını sağlayan küp şeklinde ve geniş karınlı madenî hokkalara ise mecmaʿ adı verilir. Bunların şicâb denilen kapakları vardır. Devâttan gelen divit kelimesi Türkçe'de hokka, kalem ve kalemlikten oluşan yazı takımına ad olmuştur. Kâşgarlı Mahmud'un verdiği bilgiye göre Türkçe'de hokkanın karşılığı hafsı idi (Dîvânü lugāti't-Türk, I, 354). Farsça'da ise hokka karşılığında devât, âme, hâlistân, hâliste kelimeleri bulunmakta, hâliste ayrıca hokkalara konan ham ipek (likā) için kullanılmaktadır. Farsça'da hokkaya "mürekkep kabı" anlamında siyâhîdân adı da verilir (Steingass, s. 714). Bu kelime bazı telaffuz farklılıklarıyla günümüzde Özbek, Türkmen ve Uygur dillerinde de yer almaktadır (Ercilasun v.dğr., I, 344-345). Devâta, içindeki mürekkeple eser yazılarak ilmin yayılmasına vesile olmasından kinaye olarak "ümmü'l-atâyâ" da denilmiştir. Bazı müfessirler, Kalem sûresinin başındaki "nûn" (ن) harfini hokkaya benzetmişler ve arkasından gelen "kalem" kelimesiyle ilgisini düşünerek Allah'ın hokka ve kalem üzerine yemin etmek suretiyle bunların önemine dikkat çektiğini söylemişlerdir (Elmalılı, VII, 5258).

Hokka, eski Mısır gibi papirüs üzerine ve duvarlara mürekkeple yazı yazılan ve resim yapılan ülkelerde öncelikle gelişmiş olmalıdır. Ahd-i Atîk'te yazı takımından ve hokkadan dolaylı olarak bahsedilmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'in en eski tercümelerinde geçen "qeset" kelimesi divit veya hokka şeklinde anlaşılmıştır (DB, II/2, s. 1571-1572, 1780-1781).

Câhiliye edebiyatında hokkadan söz edilir. İbn Kuteybe’nin kaydettiği bir rivayetten mektebe (küttâb) giden çocukların hokka ve kalem kullandıkları anlaşılmaktadır

(ʿUyûnü’l-aḫbâr, IV, 101). Bu konuda verilen örneklerin ortaya koyduğu kelime zenginliği (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, III, 370-372) Araplar’ın yazı malzemelerini iyi tanıdıklarını gösterir.

Hz. Peygamber’in nâzil olan âyetleri vahiy kâtiplerine yazdırmasına, bazı emirler kaleme aldırmasına, hükümdarlara mektuplar göndermesine ve birtakım yazılı antlaşmalar yapmasına rağmen hadislerde yazı malzemeleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte bir âyetin (en-Nisâ 4/95) nüzûlü ve yazdırılmasıyla ilgili rivayetlerle (Müsned, IV, 290, 299, 301; Buhârî, “Tefsîr”, 4, 18; “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 4; Tirmizî, “Tefsîr”, 4, 17) son anlarında vasiyet yazdırma arzusunu ifade eden rivayette (Müsned, I, 355; Müslim, “Veṣâyâ”, 21) Resûl-i Ekrem’in devât, levh veya ketif (kürek kemiği) istediği görülmektedir. Bu rivayetlerde geçen devât kelimesinin kalemlik ve hokkanın bulunduğu bir yazı takımını ifade ettiği söylenebilir. Ebû Saîd el-Hudrî’nin rüyasında Sâd sûresini yazdığına, secde âyetine (24. âyet) gelince kalem ve devâtın secde ettiğini gördüğüne dair rivayette ise (Müsned, III, 78, 84) devât kelimesi hokka anlamında kullanılmıştır.

İbn Saʻd, Saîd b. Cübeyr’in biyografisini verirken onun öğrencilerinden birinin hocasının yanına gelip giderken devamlı hokka bulundurduğu rivayetine yer verir (Ṭabaḳāt, VI, 266). Irak yöresinde kullanılan bir tür hokkaya “hanîfe” denildiği ve Ebû Hanîfe’nin, yanında her zaman böyle bir hokka bulundurduğu için bu künye ile anıldığı söylenir (Müstakimzâde, s. 569; DİA, X, 131). Kâʻb el-Ahbâr’ın da benzer bir sebeple bu adla çağrıldığı veya Kâʻbü’l-hibr diye anıldığı kaydedilir (Cevherî, II, 620). Özellikle hadis imlâ meclislerine katılan her öğrencinin bir hokkaya sahip olması gerekli görülmüş, hatta bu meclislere katılanların sayısı bazan hokka adediyle ifade edilmiştir. Meselâ IV. (X.) yüzyılda Nîşâbur’daki dârüssünnede yapılan bir hadis dersinde 1000 hokkanın sayıldığı ifade edilir ki bu imlâ meclisine katılan öğrenci sayısını göstermektedir (DİA, VIII, 528).

ʿUmdetü'l-küttâb adlı eserinde devâttan kısaca söz eden Muiz b. Bâdîs'in verdiği ölçülerden yazı takımını (divit) kastettiği anlaşılmaktadır. Zeytin ve ceviz gibi sert keresteli ağaçlardan da hokka yapılmakla birlikte bu iş için en uygun ağaç abanozdur. Kitâbü't-Tuḥaf ve'l-hedâyâ'da altınla süslü abanoz hokkaların hediyelik eşyalar arasında sayıldığı görülmektedir (s. 26, 42, 218, 245). Siyah bir renk aldığından bu tür hokka asil bir zenci anneye benzetilir. Şair İbnü'r-Rûmî bir kabile reisine böyle bir hokka hediye ederken, "Sana iyilik ve ihsanın asil ve şerefli bir zenci olan annesine gönderiyoruz. O kendini sarı altınla süslemiştir. Mâlum zenciler sarı giymeyi sever" meâlinde bir şiir sunmuştur (a.g.e., s. 26; Sûlî, s. 92). İranlı şairler hokkayı, kendilerini ebedîleştiren şiirlerini onunla yazdıklarından âb-ı hayât sunan bir çeşmeye benzetirler. Âb-ı hayâtın karanlıkların derinliklerinden geldiği söylenir ki bununla siyah (abanoz) hokka ima edilir (Schimmel, s. 122). Ahşap hokkaların zamanla çatlayarak mürekkep sızdırmasını, madenî olanların da oksitlenmesini önlemek için iç yüzeylerine çam sakızı ve bal mumunun ısıtılarak eritilmesiyle elde edilen bir macun sürülür. Altın ve gümüş gibi değerli madenlerden, demirden, fağfûrdan (porselen), camdan ve nâdiren de olsa yeşimden hokkalar yapılmıştır. İmparator Cihangir'e hükümdarlığının on dördüncü yılında muhtemelen bir nevruz hediyesi olarak sunulan koyu yeşil yeşim bir hokka bugün Metropolitan Sanat Müzesi'nde muhafaza edilmektedir (Welch, s. 184-185). Demir hokkaların üstleri çok defa altın veya gümüş kakmalı yahut pirinç veya bakır üzerine gümüş savatlıdır. İran Selçukluları zamanına ait kakma tekniğiyle süslenmiş silindir gövdeli, kapakları üzerinde kubbe biçiminde tutamakları olan tunç ve pirinç hokkalar dünyanın birçok müze ve koleksiyonunda yer almaktadır. Selçuklular'dan günümüze ulaşan ve XII-XIII. yüzyıla tarihlenen fîrûze sırlı seramik hokkalardan dört hazneli bir tanesi Mehmet Akgül koleksiyonunda bulunmaktadır (Şentürk, s. 48). Bu koleksiyonda aynı döneme ait değişik bronz hokka ve mürekkep yapımında kullanılan potalar da vardır (a.g.e., s. 48-49).

Hokkalar kullanıldığı yere göre değişik şekillerde imal edilmiştir. Kâtip veya hattatın yanında taşıyabileceği çıkıntılı hokkasıyla prizma şeklinde kalemliğe divit denir. Divitin kalemlikle hokkası arasında şekil ve tezyinat bakımından bir bütünlük bulunur. Silindir biçimindeki kalemliğin dibine hokka, üstüne de rıhdan vidalanarak yerleştirilmişse buna "kubûr" adı

verilir. İçi cam, dışı ağaç veya maden kaplı hokkalar da yapılmıştır. Hokka ve kubûr ahşap ise bağa veya sedefle kaplanabilir.

Bulunduğu yerde kullanılan ve daha büyükçe olan hokkalar maden yanında seramikten de imal edilmiştir. Çin'den getirilen değerli gülâbdanlar, boğaz kısmı kesilip ağzına bilezik ve kapak, alttan çatlayıp kırılmasını önlemek için de bilezikli ayak yaptırılarak hokkaya dönüştürülürdü. "Kalemdan" denilen, yazı aletlerinin içinde saklandığı sandık biçimindeki tezyinatlı kutularda ekseriya içe açılan yuvalara oturtulmuş olarak iki hokka bulunurdu. Nâdir de olsa çini kalemdanların

yapıldığı görülmüştür. XVI. yüzyıla ait İznik işi birkaç çini kalemdan günümüze ulaşmıştır. Osmanlılar'da zaman zaman sadrazam ve kaymakamla ileri gelen vazifelilere divan tezkireleriyle birlikte hokka takımı da verilirdi (Kütükoğlu, s. 47).

Hokkanın kapağı kullanılmadığı zaman açık tutulmaması gerekir. Aksi takdirde içine giren toz zerrecikleri mürekkebi kirletir ve yazım sırasında kamış kalemin ağzından yazıyı taşırıp bozar. Kapak menteşeli ise kendiliğinden açılmasını önlemek üzere menteşenin karşı yönünde küçük bir kancası bulunur. Vidalı kapakların kapatılırken mürekkebin dökülmesini önlemek için dişlerinin iyi oturmasına dikkat edilir. Ayrıca mürekkebin dökülmesini önlemek ve kalemin yeteri kadar mürekkep almasını sağlamak için hokkanın içine ham ipek, yün veya pamuk konur. Bunlardan son ikisi kalemin ucuna takıldığı için fazla tercih edilmez. Mürekkep koyulaştıkça su ile inceltilir ve çalışırken güzel kokması için misk gibi güzel kokular katılır. Bundan dolayı hokka Hoten misk geyiğinin göbeğine de benzetilmiştir (Schimmel, s. 40-41).

Yazı öğrenen talebenin bir saygı nişanesi olarak yazı meşki sırasında hokkayı elinde tutması ve hocasının kalemini mürekkebe rahatça batırmasını sağlaması bir gelenek olmuştur. Hattatlar arasında padişahların bile buna uyduklarını gösteren menkıbeler anlatılır (bk. HÂFIZ OSMAN). Şeyh Hamdullah'ın talebesi olan Mahmud Defterî, İstanbul'un kendi ismiyle anılan Defterdar semtinde 1541'de yaptırdığı caminin minaresine hokka ve içinde kalem şeklinde bir alem koydurmuştur. Kalem 1766 yılındaki büyük depremde düşmüş, minarenin aleminde yakın zamanlara

kadar durmakta olan hokka da günümüzde yok olmuştur. Hattatların mezar taşlarına hokka tasviri hakkedilmesi de bir gelenektir.

Hokka taşıdığı mürekkep dolayısıyla yazının üçte biri olarak (diğer ikisi kalem ve el) görülmüştür. O tahtında oturan bir hükümdara benzetilir. Devlet işlerinde hokkanın önemini vurgulamak amacıyla devâtla (دوات) devlet (دولت) arasındaki yazılış benzerliğine dikkat çekilmiştir.

Tanzimat'tan sonra Avrupa'dan değişik biçimlerde cam ve seramik hokkalar gelmeye başlamış, eski tarzda içi likālı mürekkep hokkaları sadece hattatlar tarafından tercih edilir olmuştur. Mektep talebeleri için de Avrupa'dan hokka ve rıhdanın konulacağı, ayrıca kalemlerin sıralanabileceği yuvaları olan seramik yazı takımları ithal edilmiştir. Bugün hokka belli sayıdaki hattatlarca kullanılmaktadır. Eski hokka örnekleri ise müze ve koleksiyonlardaki yerini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 354; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 423; Lisânü'l-ʿArab, "ḥbr", "frḍ", "lyḳ" md.leri; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, Beyrut 1984, II, 620; Steingass, Dictionary, s. 714; Ahmet Bican Ercilasun v.dğr., Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, Ankara 1991, I, 344-345; Müsned, I, 355; III, 78, 84; IV, 290, 299, 301; Buhârî, "Tefsîr", 4, 18, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 4; Müslim, "Veṣâyâ", 21; Tirmizî, "Tefsîr", 4, 17; İbn Sa'd, Ṭabaḳāt, VI, 266; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aḫbâr (Tavîl), IV, 101; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 92-105; Hâlidiyyân, Kitâbü't-Tuḥâf ve'l-hedâyâ (nşr. Sâmi ed-Dehhân), Kahire 1956, s. 26, 42, 218, 245; Muiz b. Bâdîs et-Temîmî, ʿUmdetü'l-küttâb ve ʿumdetü ẕevi'l-elbâb (nşr. Necîb Mâyil el-Herevî - Assâm Mekkiyye), Tahran 1409, s. 31-32; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Hûfî), Beyrut 1985, s. 259; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 569, 603; R. J. Williams, "Writing", IDB, IV, 919; F. Vigouroux, "Calame", DB, II/1, s. 50-53; E. Mangenot, "Ecritoire", a.e., II/2, s. 1571-1572; a.mlf., "Encre", a.e., II/2, s. 1780-1781; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, III, 370-372; Elmalılı, Hak Dini, VII, 5258;

Nureddin Rüştü Büngül, Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1939, s. 78; K. Clark, Civilisation, New York 1969, s. 16-17; R. Ettinghausen, “A Case of Traditionalism in Iranian Art”, Forschungen Zur Kunst Asiens (ed. Oktay Aslanapa - R. Noumann), Istanbul 1969, s. 101-102; E. Baer, “An Islamic Inkwell in the Metropolitan Museum of Art”, Islamic Art in The Metropolitan Museum of Art (ed. R. Ettinghausen), New York 1972, s. 199-210; The Arts of Islam: Hayward Gallery: 8 April-4 July 1976, London 1976, s. 136, 177, 183, 194; R. Harari, “Metalwork After the Early Islamic Period”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Eckerman), Tahran 1977, VI, 2513, 2516, 2527; VII, 1311; Ülker Erginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 212-215; A. Welch, Calligraphy in the Arts of the Muslim World, London 1979, s. 112-113, 184-185; Yazır, Kalem Güzeli, II, 177-180; J. W. Allan, Nishapur: Metalwork of the Early Islamic Period, New York 1982, s. 44-45, lv. 104-105; A. Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture, London 1984, s. 40-41, 120, 122, 144, 169, 170; J. M. Rogers - R. M. Wand, Süleyman the Magnificent, London 1988, s. 134-135; Nurhan Atasoy - J. Raby, İznik Seramikleri, Londra 1989, s. 47, 92; Amina Okada, Imperial Mughal Painters (trc. Deke Dusinberre), Paris 1992, s. 10 (lv. 2), 73 (lv. 69), 138-139 (lv. 155); Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), III, 60-63, 73; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili: Diplomatik, İstanbul 1994, s. 47; Garo Kürkman, Osmanlı Gümüş Damgaları, İstanbul 1996, s. 78-82; Şennur Şentürk, 700 Yıllık Süreçte Kalem Medeniyeti Mürekkep Zamanlar, İstanbul 1997, s. 48-49; M. Uğur Derman, “Eski Mürekkepçiliğimiz”, İslâm Düşüncesi, sy. 2, İstanbul 1967 s. 106-107; a.mlf., “Mürekkep ve Hokka”, İlgi, sy. 23, İstanbul 1976, s. 33-35; a.mlf., “Hokka”, TA, XIX, 326-327; Pakalın, I, 845, 846; “Hokka”, SA, II, 756-757; Dihhudâ, Luġatnâme, II, 182; XII, 817; Nebi Bozkurt, “Dârülhadis”, DİA, VIII, 528; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, a.e., X, 131.

M. Uğur Derman

HOLLANDA

Kuzey Avrupa'da ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. HOLLANDA-OSMANLI İLİŞKİLERİ

IV. HOLLANDA SÖMÜRGECİLİĞİ

V. ÜLKEDE İSLÂMİYET

VI. HOLLANDA'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Kuzey denizi kıyılarında, büyük bir kısmı insanların çabasıyla denizden kazanılan topraklar üzerinde kurulmuş, asıl adı Nederland olan (Fr. Pays-Bas, İng. Holland, Osmanlı Türkçesi Felemenk) bu ülkenin yüzölçümü 41.526 km², nüfusu 15.300.000'dir (1993). Meşrutî krallıkla yönetilen Hollanda'nın başlıca şehirleri Amsterdam (713.407), Rotterdam (596.023), Den Haag (La Haye, The Hague; 444. 661) ve Utrecht'tir (234.170). Bunlardan Amsterdam resmen başşehir olmakla birlikte krallık sarayı, parlamento ve hükümet Den Haag'da bulunmaktadır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülkenin hemen her tarafı düz ovalarla kaplıdır; sadece güneydoğu uçtaki Limburg bölgesinde 300 metreyi aşan tepeler bulunur. Genel görünümün başlıca özelliği su ile karanın iç içe olması ve birbirini tamamlamasıdır. Aslında doğal çevre büyük ölçüde yapaydır. Çünkü halk, her yanını kaplayan sularla yüzlerce yıldır sürdürdüğü mücadeleyi kazanmış ve yer yer denizden toprak elde etmiştir; yüzey şekillerinin sade bir görünüşte olmasının sebebi de budur. Deniz kıyısından içeri doğru girilirken önce kıyıdaki kumullarla karşılaşılır. İlk kumul şeridinin ötesinde ırmakların

taşıdığı alüvyonlardan oluşan geniş ovalar yer alır. Böylece bir yandan alüvyonlar, bir yandan insanlar tarafından doldurulan alanlar ülkeye yeni topraklar kazandırmıştır. Deniz seviyesinden birkaç metre aşağıda bulunan ve toplam yüzeyin % 40'ını teşkil eden bu alanlara "polder" adı verilir.

İklim bakımından Hollanda, Batı Avrupa'nın okyanus iklimiyle Orta Avrupa'nın kara iklimi arasında bir geçit bölgesi oluşturur. Kuzeybatı Avrupa'nın öteki ülkelerinde görülen Kuzey denizinin yumuşatıcı etkileri burada da hissedilir. Yalnız okyanus iklimi karakterinde bazı değişiklikler söz konusudur; meselâ en sıcak ve en soğuk aylar arasındaki farklar büyük, dolayısıyla yaz ve kış mevsimleri daha belirgindir. Yıllık yağış tutarı ülkenin her tarafında 70 cm. civarındadır ve bütün aylara düzenli bir biçimde dağılmıştır. Başlıca ırmaklar Rhein (Ren), Meuse ve Schelde'dir. Bunların en önemlisi olan Rhein ülkeye doğudan Almanya topraklarından girip Waal ve Lek adlı iki kola ayrılır; ünlü Rotterdam Limanı Lek mansabının yakınındadır.

Hollanda nüfus yoğunluğu (km2 başına 447 kişi) açısından dünyanın en önde gelen ülkelerinden biridir. En kalabalık kesim, nüfus yoğunluğunun yer yer km² başına 1000 kişiyi geçtiği Amsterdam ile Rotterdam arasıdır. En tenha yerler ise ülkenin kuzeydoğusundaki buzulların taşıdığı kum ve çakıllarla örtülü olan bölgelerdir. İstatistiklere göre nüfusun % 96'sı Felemenkçe, geri kalanı ise yoğunluk sırasıyla Frizonca, Türkçe ve Arapça konuşmaktadır; öteki Avrupa dillerini konuşanların sayısı bunlara göre çok daha azdır. Aynı istatistikler nüfusun % 36'sının Katolik kilisesine, % 19'unun Hollanda Reform kilisesine ve % 9'unun da başka Protestan kiliselerine bağlı olduğunu göstermektedir. Müslümanların oranı yaklaşık % 3, herhangi bir dine mensup olmayanların oranı ise % 33'tür.

Hollanda, küçük arazisinden mümkün olduğu kadar çok ürün elde etmeye çalışan bir ülkedir. Bunun için fevkalâde ileri gitmiş metotlarla yüksek verimli tarım yapılır. 1990'lı yıllara ait rakamlara göre şeker pancarı ile (8.623.000 ton) patates (7.036.000 ton) en çok yetiştirilen ürünlerdir; bunların arkasından 1 milyon tonluk üretimle buğday gelir. Güneydoğudaki Limburg bölgesinde daha çok tahıl, yem bitkileri ve patates tarımı, orta kesimde ise meyvecilik, sebzecilik ve dünyaca ünlü çiçek yetiştiriciliği yapılır. Kuzey ve kuzeybatıdaki polder alanlarında hayvancılık önem

kazanmıştır. Hollanda'da beslenen inekler süt verimi bakımından dünyada birinci sırayı alır. Bunun sonucu olarak tereyağı, peynir ve diğer sütlü mâmullerin üretimi çok ileri gitmiştir ve bu ürünlerin dış satımlarından büyük gelir sağlanır. Diğer bir önemli gelir kaynağı da ileri teknolojiyle yapılan açık deniz balıkçılığı ve buna dayanan gıdakimya sanayiidir.

1970 yılında milletlerarası anlaşmalarla Kuzey denizindeki 56. enleme kadar ulaşan petrol alanlarından birini elde etmesinden bu yana Hollanda önemli ölçüde petrol işletmeciliğine katılmaktadır; ayrıca geniş doğal gaz rezervlerine sahiptir. Yer altı kaynakları açısından pek zengin olmayan ülkede yüzyıllardan beri sömürgecilikten kazanılan sermaye birikimi sayesinde çok çeşitli bir endüstri hayatı doğmuştur. Endüstri kolları arasında gemi inşa sanayii ön sırayı alır; en büyük tersaneler Rotterdam'dadır. Diğer önemli sanayi kolları ise demirçelik, uçak, makine, elektrikli araç yapımları, petrol tasfiyesi, kimyevî madde üretimi ve dokumacılıktır. Seramikçilik ve elmas tıraşçılığı gibi bazı geleneksel endüstri kolları da hâlâ önemini korumaktadır. Süt mâmulleri başta olmak üzere çeşitli gıda maddeleri, endüstriyel makineler ve araçlar, kimyasal maddeler ve yakıtlar, metal ve dokuma ürünleri başlıca ihraç mallarıdır. Dış ticarette sırasıyla Almanya, Belçika, İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa önde gelir. İthalatta en önemli yeri çeşitli ham madde ve gıda ürünleriyle içecek, tütün ve bitkisel yağlar alır. Ülkenin önemli gelir kaynaklarından biri de turizmdir. Yılda 4 milyondan fazla turist burayı ziyaret eder. Hollanda 5 milyon tonilatoluk bir deniz ticaret filosuna ve okyanus aşırı seferler yapan güçlü bir hava yolları filosuna (KLM) sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Demangeon, "Belgique-Pays-Bas-Luxembourg", Géographie universelle, Paris 1927, II, 156-237; Sami Öngör, Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi, Ankara 1967, s. 72-74; Besim Darkot, Avrupa Coğrafyası, İstanbul 1969, s. 88, 92, 105; Selâmi Gözenç, Avrupa Ülkeler Coğrafyası II: Kuzey, Batı ve Orta Avrupa Ülkeleri, İstanbul 1983, s. 129-139; Nazmiye Özgüç, Turizm Coğrafyası, İstanbul 1984, s. 192; "Hollanda", Gelişim

Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, II, 481-504; “Hollanda”, ABr., XI, 158-165; Suna Doğaner, “Belçika”, DİA, V, 394-395; “Hollanda”, Bertelsmann Bugünkü Dünyamız Atlas Ansiklopedi, Gütersloh 1993, II, 32-33.

DİA

II. TARİH

Bugünkü Hollanda topraklarının da dahil olduğu Felemenk bölgesinin ilk sakinleri Keltler, Batavlar, Frizler ve çeşitli Germen kavimleriydi. Romalılar milâttan önce I. yüzyılda bölgeye geldiklerinde Keltler Rhein (Ren) nehrinin güney ve batısında, Frizler ve Batavlar ise kuzeyinde yaşıyordu. Frizler üzerinde hâkimiyet kuramayan Romalılar öteki kesimlerde Belçika Galyası adıyla bir eyalet oluşturdular (m.ö. 15). Bölgeye hâkim olan Roma idaresi, ekonomik sebepler ve bilhassa kuzeyden gelen Germen istilâları yüzünden III. yüzyıl ortalarından itibaren sarsılmaya başladı. Nihayet büyük Germen

istilâsı (406-407) sırasında tamamen son buldu. Felemenk bölgesi Germen kavimlerinden Saksonlar’ın ve Franklar’ın eline geçti. Saksonlar, ileride Hollanda’yı oluşturacak toprakların doğusuna yerleşirken Franklar güneydeki toprakları ele geçirerek V. yüzyılda Frank Krallığı’nı kurdular. Saksonlar ve diğer Germen kavimleri, Franklar’ın siyasî üstünlüğüne ve hıristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı uzun süre direndilerse de Charlemagne bütün Felemenk bölgesini Frank Krallığı’na bağlamayı başardı. Frank İmparatorluğu döneminde bölgede birtakım kontluklar ve piskoposluklar kuruldu. İmparatorluk Dindar Ludwig’in ölümünden (840) sonra parçalanınca Felemenk ülkeleri Saksonlar’ın başında bulunduğu Doğu Frank Krallığı’na bağlandı (925). Bu sırada kuzeyden gelen Viking saldırılarına karşı koyan kontların ve piskoposların gücü arttı. Küçük feodal birimleri birleştirerek bölgelerinde nüfuz kazanan bu kontluklar XI. yüzyıldan itibaren bağımsız bir yapı kazanmaya başladılar. Bu küçük devletlerin başlıcaları Flandre Kontluğu ile Felemenk kontlukları adı verilen Hainaut (Henegouven), Namus (Namen), Loon, Holland, Zeeland, Gelderland (Guelders), Brabant ve Limburg düklükleriydi. Liége ve Utrecht piskoposlukları ise kiliseye bağlı devletlerdi. Flandre dışındaki devletler kutsal Roma-Germen İmparatorluğu’nun nüfuzu altında bulunuyordu. Bu

imparatorluğun zayıflamasından sonra bölge özellikle XIII. yüzyılda İngiltere ve Fransa krallarının mücadelesine sahne oldu. İngiltere ile olan ticarî ilişkiler bölgenin Fransız yönetimine girmesini bir süre önledi. Bu arada bölgede oluşan otorite boşluğunu doldurmak için mahallî kontluklar arasında yoğun bir nüfuz mücadelesi başladı.

Flandre Kontluğu'nu evlilik yoluyla ele geçiren (1384) Burgonya Dükü II. Philippe, Felemenk'te Fransız tahtından bağımsız bir hâkimiyet kurdu. Daha sonraki dükler de savaş, aile ilişkileri ve satın alma yoluyla diğer kontlukları hâkimiyetleri altına almak suretiyle Burgonya topraklarını genişlettiler. Fakat mahallî devletler arasındaki çatışmaları ve bağımsızlık eğilimlerini ortadan kaldıramadılar. Burgonya (Bourgogne) hânedanı, Felemenk ülkelerini sıkı denetim altında tutmak için bir genel vali tayin etti. Bu merkezî yönetim özellikle Charles döneminde (1467-1477) etkili bir yapı kazandı. Charles'in kızı Marie zamanında (1477-1482) Burgonya Fransız tahtına bağlanırken Felemenk devletleri de eski imtiyazlarının bir kısmını geri aldılar. Marie, Habsburg hânedanından Avusturya Arşidükü I. Maximilian ile evlenince Felemenk ülkelerinin yönetimi de Avusturya Habsburgları'na geçti. Marie'nin I. Maximilian'dan olma oğlu I. Felipe Felemenk prensi ilân edildi. I. Felipe evlilik yoluyla İspanya tahtını ele geçirince Felemenk ülkelerinin yönetimi de İspanyol Habsburgları'nın eline geçmiş oldu.

Felipe'nin oğlu I. Carlos (V. Karl) Kutsal Roma - Germen imparatoru seçilince (1519) Felemenk'i akrabalarından seçtiği genel valilerle yönetmeye başladı. V. Karl, imparatorluğu kardeşi Ferdinand ve oğlu II. Felipe arasında paylaştırdığında Felemenk II. Felipe'nin idaresi altındaydı (Ekim 1555). Koyu bir Katolik olan II. Felipe'nin dinî ve siyasî baskıları Felemenk'te bir muhalefetin oluşmasına sebep oldu. "Geuzen" olarak bilinen Calvinci bir grup İspanyol idaresine karşı silâhlı bir mücadele başlattı (1566). Felipe düzeni sağlamak için şiddete başvurunca Felemenk'te I. Willem'in önderliğinde silâhlı ayaklanma başlatıldı. İspanyol kuvvetlerine karşı güçlü bir direniş gösteren Calvinci Geuzen birlikleri Holland'da denetimi ele geçirdiler (1572). Ülkenin diğer kesimlerinde de silâhlı ayaklanmalar başladı. Katolikler'le Protestanlar arasındaki çatışmalar 1576'da yapılan Gent uzlaşmasıyla giderilmeye çalışıldıysa da ülkenin ikiye bölünmesi önlenemedi. Güneydeki Katolik

eyaletler Arras (Artois) Birliği altında İspanya'nın hâkimiyetini tanırken kuzeydeki Protestan eyaletler Utrecht Birliği'ni oluşturarak bağımsız bir devlet halinde ortaya çıktı (1579).

Utrecht Birliği'ne temel oluşturan antlaşma askerî bir ittifaktı; ayrıca daha yakın bir siyasî iş birliğini öngörüyordu. Bu çerçevede iç işlerinde bağımsız olan eyaletler dış işlerinde, savaş, savunma ve vergi konularında beraber karar alacaklardı. Birlik önce Holland, Zeeland, Utrecht, Gelderland ve Zutphen arasında oluşturulduğu halde daha sonra Overijssel, Friesland, Graningen, Anvers, Brada, Gent, Brugge ve Ypers de (Ieper) birliğe katıldı. Böylece Birleşik Eyaletler Cumhuriyeti (Felemenk Cumhuriyeti) adıyla bağımsız bir devlet ortaya çıkmış oldu. Her eyalette fiilî yönetimi kral nâibi sayılan valiler üstlendi. Yönetimde asıl güç, şehirleri ve toprak sahibi soyluları temsil eden eyalet meclislerinin elindeydi. Eyalet meclislerinden seçilen üyelerden oluşan genel meclis merkezî yönetimi temsil ediyordu.

Genel meclis, 1581'de İspanya'nın Felemenk üzerindeki hâkimiyetine karşı mücadele başlattı ve Fransa'dan yardım almak amacıyla kralın kardeşini hükümdar ilân etti. Fakat dük yönetime el koymaya kalkışınca tepkiyle karşılandı ve Fransa'ya dönmek zorunda kaldı (1583). Felemenk ayaklanmasının lideri Willem'in ölümü (1584) Felemenk bütünlüğünü sağlama ümidini ortadan kaldırdı. Genel meclis İngiltere'den destek sağlamak için Leicester dükünü genel valiliğe tayin etti (1586). Dükün Felemenk'te mutlak bir hâkimiyet kurmaya teşebbüs etmesi Holland tarafından engellendi (1587). Bu gelişme, Utrecht Birliği'nin yabancı korumasından vazgeçerek bağımsız bir devlet olarak ortaya çıkışında önemli bir dönüm noktası oldu. Eyaletler içinde en zengini olan ve Oranje hânedanından gelen valiler tarafından yönetilen Holland kısa zamanda hem genel meclise hem de ülke yönetimine hâkim oldu. Genel meclis Brüksel'den Holland'daki Lahey'e taşındı.

İspanya'ya karşı başlattığı askerî harekâtı başarıyla tamamlayan genel meclis İspanya'nın Felemenk ülkeleri üzerindeki hâkimiyetine son verdi (1588). Fransa ve İngiltere genel meclisi bağımsız devlet olarak tanıdılar. İspanya ile Birleşik Felemenk Cumhuriyeti arasında da 1609'da ateşkes imzalandı. Fakat 1618'de başlayan mezhep çatışmaları yüzünden 1621'de iki ülke arasındaki savaş yeniden başladı. Nihayet mezhep savaşlarını sona

erdiren Vestfalya (Westfalen) Antlaşması ile (1648) İspanya da Felemenk Cumhuriyeti'ni resmen tanıdı. Bundan sonra Holland eyaletinin diğer eyaletler üzerindeki hâkimiyeti daha da güçlendi. 1651'de toplanan genel mecliste eyaletler Holland'ın liderliğini kabul ettiler.

Felemenk Cumhuriyeti XVII. yüzyılda ticaret ve gemiciliğin gelişmesiyle hızla zenginleşti. Avrupa ve dünya siyasetinde büyük bir ağırlık kazandı. 1602 yılında kurulan Birleşik Doğu Hindistan Şirketi (Vereenigde Oost-Indische Compagnie) kısa sürede baharat ticaretini ele geçirdi. Bu şirket aracılığı ile Seylan (Sri Lanka), Cava, Sumatra ve Güney Afrika'da sömürgeler, 1623'te kurulan Batı Hindistan Şirketi aracılığı ile de Brezilya Guyana'da topraklar elde edildi. Ekonomik gelişmeye paralel olarak güçlenen varlıklı tüccar ve bankerler aristokratik bir cumhuriyetin

temellerini attılar. Calvincilik resmî mezhep kabul edildiği halde diğer Protestan mezheplerine, Katolikler'e ve yahudilere de bazı haklar tanındı. Ancak Felemenk Cumhuriyeti bu durumunu XVIII. yüzyılda koruyamadı. Ticareti ve deniz taşımacılığını İngiltere'ye kaptırması ekonomik hayata durgunluk getirirken cumhuriyetçi sistem de oligarşik bir yapı kazandı. Avusturya veraset savaşları sırasında (1740-1748) Fransa ve Prusya'nın Felemenk Cumhuriyeti'ne saldırmaları cumhuriyetçi oligarşinin gücünü sarstı. Cumhuriyette başlayan karışıklıklardan faydalanan Prusya, Felemenk Cumhuriyeti'ni işgal etti (1786). Pek çok ihtilâlci Fransa'ya sığındı.

Fransız İhtilâli'nden (1789) sonra Fransız ordularının istilâsına uğrayan Felemenk toprakları üzerinde Fransız himayesinde Batav Cumhuriyeti kuruldu (1795). Fransa'da imparatorluğunu ilân eden Napolyon (1805) Hollanda Krallığı'nı kurarak başına da kardeşi Louis Bonapart'ı getirdi (1806). Ancak Louis bağımsız bir yönetim takip etmeye başlayınca, İngiltere'ye karşı başlattığı kıta ablukası sırasında güçlüklerle karşılaşan Napolyon Felemenk'i doğrudan doğruya Fransa İmparatorluğu'na bağladı (1810). Napolyon'un Rusya'ya yenilmesi üzerine (1812) İngiltere'de bulunan Orenje (Orenge) Prensi I. Willem Felemenk'e dönerek meşrutî Hollanda Krallığı'nı ilân etti (1814). Nihayet Napolyon'a karşı savaşan devletlerin katıldığı Viyana Kongresi Güney Felemenk'i de içine alan Hollanda Krallığı'nı resmen kabul etti (1815).

Hollanda Krallığı, ticarete dayanan Protestan kuzey bölgesiyle sanayiin hâkim olduğu Katolik güney bölgesini bir arada tutmak için büyük çaba harcadı. 1830 yılında çıkan bir ayaklanma sonucunda güney bölgesi Belçika adıyla bağımsızlığını ilân ederek Hollanda Krallığı'ndan ayrıldı. Uzun mücadelelerden sonra Hollanda bu bağımsızlığı tanımak zorunda kaldı (1839). XIX. yüzyıl sonlarında Lüksemburg da Hollanda'dan ayrıldı (1890).

I. Dünya Savaşı'nda tarafsız kalmayı başaran Hollanda Krallığı II. Dünya Savaşı'nda Almanya'nın işgaline uğradı (1940). İngiltere'ye sığınan Hollanda Kraliçesi Wilhelmina burada bir sürgün hükümeti kurdu. 1945'te Alman işgalinden kurtulan ülke, tarafsızlık politikasını terkederek NATO ve diğer Avrupa örgütlerine üye oldu. Önemli sömürgelerinden Endonezya 1949'da, Surinam ise 1975'te bağımsızlıklarını kazandılar.

III. HOLLANDA-OSMANLI İLİŞKİLERİ

Osmanlılar'da Hollanda hakkında kullanılan ilk tabir Filandre'dir. Flander, Flandır, Flandırya şeklinde de söylenen bu kelime daha ziyade Felemenk tabiriyle birlikte kullanılmıştır. Nitekim XVII. yüzyıl başlarında İstanbul'a gelen Hollanda elçisi hakkında bilgi veren devrin resmî tarihçisi Naîmâ, elçinin Felemenk ülkesine vali olan Flandırya dukası tarafından gönderildiğini kaydetmektedir (Târih, II, 108). Yine XVII. yüzyılda Evliya Çelebi de bu ülkeye bazan Felemenk, bazan Hollandiye demektedir (Seyahatnâme, I, 300; VI, 313; X, 77). I. Mahmud'un tahta çıkışını bildirmek üzere 1730 yılında Avusturya'ya gönderilen el-Hâc Mustafa Efendi kaleme aldığı sefâretnâmesinde Hollanda için bazan Felemenk, bazan da Nederlande isimlerini kullanmakta, Fransa'ya yakın olan kısma İspanyol Nederlandı, esas Hollanda'ya da Felemenk Nederlandı demektedir (Nemçe Sefâretnâmesi, vr. 7a). 1730'dan sonra yazıldığı anlaşılan ve Almanca'dan tercüme edildiği tahmin edilen müellifi meçhul İcmâl-i Ahvâl-i Avrupa adlı eserde, "Felemenk diyarının ismi Nederlande'dir" denilmektedir. XVIII. yüzyıl sonlarında yazılmış başka bir anonim coğrafya kitabında ise Hollanda için "Felemenk istatı" tabiri kullanılmıştır (Orhonlu, TD, XXX [1976], s. 13-18). XIX. yüzyılda Cevdet Paşa da Hollanda için Nederlande ve Felemenk kelimelerini kullanmaktadır (Târih, V, 166-167). Osmanlı Devleti döneminde Hollanda için kullanılan en yaygın isim ise

Felemenk'tir. Fakat iki devlet arasındaki resmî yazışmalarda ve ahidnâmelerde daha çok Nederlande kelimesine yer verilmiştir. Hollanda kelimesine de bazı Türkçe metinlerde seyrek olarak Holland şekliyle rastlanır (Feridun Bey, II, 475). Hollanda bu ülkenin ismi olarak ancak Türkiye Cumhuriyeti döneminde yaygınlık kazanmıştır.

Hollanda tarihi iyi bilinmediğinden Türk kaynaklarında Hollanda'nın devlet şekli hakkında farklı ifadeler kullanılmıştır. İlk siyasî ilişkiler kurulurken Naîmâ'nın "Felemenk memleketine vali olan

Flandırya dukası" ifadesini kullanması, bu ülkenin yönetim şekli hakkında kesin bir bilgiye sahip olunmadığını ortaya koymaktadır. Evliya Çelebi ve Silâhdar Mehmed Ağa Hollanda'nın krallık olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte XVII. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı kaynakları Hollanda'nın cumhuriyetle idare edildiğini kaydetmişlerdir. Hollanda'da cumhuriyet idaresi sona erip monarşi yönetimi başladığı halde Türk kaynakları XIX. yüzyıl ortalarına kadar Hollanda'yı cumhuriyet idaresinde göstermeye devam etmişlerdir.

Felemenk Cumhuriyeti ile Osmanlı Devleti arasındaki siyasî ilişkiler XVII. yüzyıl başlarında kurulmakla birlikte ticarî ilişkiler çok eskiden beri devam etmekteydi. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında İspanya, Portekiz ve diğer Avrupa ülkeleri gibi Flandır tüccarlarına da Osmanlı memleketlerinde alışveriş yaptıkları yerlerde konsolosluk açma izni verilmişti. Fakat bu ülkelerin ticaretleri geniş çaplı olmadığından konsoloslarının masraflarını çıkarmaları imkânsızdı. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nin dostu olan bir devletin bayrağı altında ticaret yapmalarına müsaade edilmişti. 1536 ahidnâmesiyle Fransa'ya tanınan imtiyaz dolayısıyla diğer Avrupa ülkeleriyle birlikte Felemenk tüccarları da Fransız bayrağı altında Osmanlı karasularında ticaret yapmaya başlamışlardı. Bu durum XVII. yüzyıl başlarına kadar devam etti.

Osmanlı Devleti, Mayıs 1580'de Fransa'nın sahip olduğu ticarî imtiyazları İngiltere'ye de tanıdı. İspanya'ya karşı bağımsızlık mücadelesi veren Hollandalılar İngiltere'den büyük yardım gördüler. Başlangıçta Hollandalılar'ın tarafını tutmuş olan Fransa, Saint Barthélemy katliamından (1572) sonra Fransız Protestanları'nın (Huguenot) Hollanda'ya yardım

etmelerini önledi. Bu yüzden Hollandalılar, Fransız bayrağı yerine İngiliz bayrağı ile ticaret yapmayı tercih etmeye başladılar. Felemenkli tüccarların himayesi konusu, İstanbul'daki Fransız ve İngiliz diplomatları arasında uzun süre devam eden bir anlaşmazlığa yol açtı. Hollandalı tüccarları koruma karşılığında bir vergi alan iki ülke birbiriyle nüfuz rekabetine girişti. İngiliz elçisinin müracaatı üzerine konuyu görüşen Dîvân-ı Hümâyun himaye hakkının Fransa'ya ait olduğuna karar verdi (1588). İngiliz elçisinin ısrarına rağmen Fransızlar'a verilen 1595 ve 1597 tarihli ahidnâmelerle Hollandalı tüccarların Fransız bayrağı altında ticaret yapmaları hususu teyit edildi. 1599 tarihli bir hükümle, Osmanlı iskelelerine gelecek Flandır gemilerine İngiliz konsoloslarının müdahale etmesine engel olunması için kadı ve defterdarlara emirler gönderildi (Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisadî Münâsebetleri, I, 24-26). Fakat İngilizler davalarından vazgeçmediler. Bir süre daha uğraştıktan sonra Kaptanıderyâ Cigalazâde Sinan Paşa'nın yardımı ile, dört Flandır vilâyetine (Holland, Delendre, Firizland, Gelderland) ait gemilerin İngiliz bayrağı taşıması ve İngiliz konsoloslarının himayesinde Osmanlı limanlarına girip çıkması, konsolosluk resmini de bunlara ödemesi hususunu Aralık 1601 tarihli ahidnâmeye koydurmaya muvaffak oldular (Feridun Bey, II, 473-477). Fransa ve İngiltere ahidnâmelerinin yenilendiği Mayıs 1604 tarihli ahidnâmede de Flandır tüccarlarının Osmanlı sularında İngiliz bayrağının himayesinde ticaret yapacaklarına dair madde aynen korundu (Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisadî Münâsebetleri, I, 43-44).

Fransız ve İngiliz bayrakları altında Osmanlı limanlarında ticaret yapan Hollanda gemileri bir yandan İspanya tarafından zaptedilirken bir yandan da İspanya tebaası olarak düşünüldüğü için Cezayir ve Tunuslu korsanlar tarafından yağmalanıyor ve mürettebatı esir pazarlarında satılıyordu. Hollanda 1648'e kadar İspanya ile savaş halinde olmasına rağmen Felemenk gemileri bazan İspanya malları da taşıyordu. Osmanlı Devleti ile savaş halinde bulunan İspanya Akdeniz'de Osmanlılar'ı en büyük tehlike olarak görürken İspanya'ya karşı bağımsızlık savaşı veren Hollandalı Protestan korsanlar ise Osmanlı Devleti'ne müttefik gözüyle bakıyorlardı. Hilâl şeklindeki madalyonlarının üzerine "Papa taraftarı olmaktansa Türk olmak" ibaresini yazmaları bunun bir göstergesiydi (Slot - Abelman, s. 7). Hollandalılar, Osmanlı Devleti ile doğrudan ilişki kurmak için 1604 yılında bir girişimde bulundular. Ele geçirdikleri bir İspanyol kadırgasında bulunan

müslüman esirleri serbest bırakarak Osmanlı padişahına hitaben yazılmış bir mektupla ülkelerine gönderdiler. Mektupta, Cezayirli ve Tunuslu korsanlar tarafından esir pazarlarında satılan Hollandalılar için padişahtan yardım isteniyordu. Ayrıca Osmanlı sularında kendi bayraklarıyla ticaret yapma hakkının verilmesi talep ediliyordu. Fakat çeşitli gaileler yüzünden Hollanda'nın bu ilk başvurusuna cevap verilemedi. İspanya'nın Hollandalı isyancılarla mütareke imzalamasından (1609) sonra Osmanlılar Felemenk Cumhuriyeti ile ittifak yapmanın gerekliliğini anladılar. Akdeniz'de İspanyol donanmasına karşı mücadele veren Kaptanıderyâ Kayserili Halil Paşa, Venedik'te bulunan Hollandalı tüccarlar eliyle Hollanda'ya bir mektup gönderdi (1610). Mektupta, padişahın Hollandalılar'a serbest ticaret hakkı tanımaya karar verdiği belirtilerek iki ülke arasındaki ilişkileri gözden geçirmek üzere İstanbul'a bir temsilci gönderilmesi isteniyordu (Erdbrink, GDAAD, sy. 2-3 [1973-74], s. 160-161). Felemenk Cumhuriyeti Genel Meclisi teklifi görüşerek Cornelis Haga başkanlığında bir heyeti İstanbul'a göndermeyi kararlaştırdı. 7 Eylül 1611'de yola çıkan Haga, bazı Avrupa ülkelerini dolaştıktan sonra 17 Mart 1612'de İstanbul'a geldi. Haga'ya verilen tâlimatnâmede, Osmanlı Devleti'nde bulunan Hollandalı esirlerin serbest bırakılmasının sağlanması ve Hollandalı tüccarların Osmanlı karasularında kendi bayrakları altında ticaret yapma hakkının elde edilmesi üzerinde duruluyordu (a.g.e., s. 161).

Haga'nın İstanbul'a gelmesi diğer devletlerin temsilcileri tarafından hoş

karşılanmadı. Bilhassa Fransız ve İngiliz elçileri iki ülke arasında siyasî ve ticarî ilişki kurulmasını önlemeye çalıştılar. Bağlı olduğu İspanya'ya karşı isyan halinde bulunan Felemenk'in temsilcisinin kabul edilmesi durumunda padişahın prestijinin sarsılacağını ileri süren elçilerin telkinleri yüzünden Haga huzura kabul edilmedi. Nihayet Kaptanıderyâ Halil Paşa ve diğer bazı devlet adamlarının yardımı sayesinde Haga 1 Mayıs 1612'de I. Ahmed tarafından kabul edildi (a.g.e., s. 162). Böylece Osmanlılar'ın düşmanı olan İspanya'ya karşı bağımsızlık mücadelesi veren Felemenk Birleşik Cumhuriyeti Osmanlı Devleti tarafından resmen tanınmış oldu.

Padişahtan serbest ticaret hakkı elde etmek için hemen çalışmalara başlayan Haga, Osmanlı devlet adamlarıyla kurduğu samimi ilişkiler sayesinde kendisine verilen tâlimatnâmedeki hususların pek çoğunu yerine getirdi.

Venedik, Fransa ve İngiltere elçilerinin bütün engellemelerine rağmen I. Ahmed'den bir ahidnâme almayı başardı (6 Temmuz 1612). Fransa ve İngiltere'ye verilenlerle aynı olan bu ahidnâmeyle Felemenk Birleşik Cumhuriyeti'ne İstanbul'da elçilik ve Osmanlı ülkesi dahilindeki iskelelerde konsolosluk açma hakkı verilmiş, bazı adlî ve ticarî imtiyazlar tanınmıştı (ahidnâme için bk. De Groot, The Ottoman Empire and The Dutch Republic, s. 233-246).

Daha sonra Osmanlı hükümeti yeni müttefikini tanımak için Hollanda'ya bir temsilci gönderdi. Kaptanıderyâ Halil Paşa'nın adamlarından olan Ömer Ağa, Hollandalı esirlerin serbest bırakılması hususundaki ahidnâme sûretlerini alarak Tunus ve Cezayir'e gitti. Ömer Ağa'nın asıl görevi, korsanların elinden kurtardığı Hollandalı esirlerle birlikte Hollanda'ya giderek bu ülke hakkında bilgi toplamaktı. Bu görevlendirmede rakip devletlerin Hollanda hakkında yapmış oldukları aleyhte propagandaların rolü büyüktü. Esirlerle birlikte Hollanda'ya giden Ömer Ağa büyük bir merasimle karşılandı. Sadrazamın mektubunu Felemenk Cumhuriyeti başkanına takdim etti. Genel meclisi ve önemli şehirleri ziyaret ederek bilgi topladı ve müsbet intibalarla İstanbul'a döndü (1613). Bu diplomatik faaliyetler sonunda iki ülke arasındaki endişeler ortadan kalktı. Padişahın isteği üzerine Hollanda Genel Meclisi Haga'nın dâimî elçi olarak İstanbul'da kalmasına karar verdi.

Hollandalılar, ilk ahidnâmelerini aldıktan sonra Osmanlı ülkesinde kendi ticarî organizasyonlarını oluşturmak için yoğun bir çaba içine girdiler. Yaklaşık yirmi sekiz yıl İstanbul'da kalan Haga, Osmanlı-Hollanda ilişkilerinin kuvvetlendirilmesinde ve Hollanda'nın doğu ticaretinin gelişmesinde büyük rol oynadı. Hollanda gemilerinin korsanlar tarafından yağmalanmasını önlemek için ileri gelen Levanten tüccarlarından bir heyet oluşturulmasını istedi (1625). Bunun üzerine Hollanda Genel Meclisi, Amsterdam'da Ortadoğu Ticaret Komisyonu ve Akdeniz Denizcilik Derneği'ni kurdu. Bu teşkilât Akdeniz'e giden gemileri kontrol edecek ve bölgede bulunan elçi ve konsoloslarla iş birliği yapacaktı. Bu hizmet için alınan vergilerle doğuda hizmet gören elçi ve konsolosların masrafları karşılanıyordu.

Bu tedbirler sayesinde Hollanda'nın doğu ticareti XVII. yüzyılda hızla arttı.

Hollanda'nın ilk konsoloslukları Suriye ve Mısır liman şehirlerinde açıldı. Daha sonra doğu ticaretinin merkezi İzmir'e kayınca Hollandalılar da İzmir'de konsolosluk açtılar. Hollanda'nın doğu ticareti, bazı Osmanlı limanlarında yerleşmiş Hollandalı ticaret firmaları ile Osmanlı tebaası yahudi, Rum ve Ermeni aracılar tarafından yapılıyordu. XVII. yüzyıl ortalarından itibaren Fransız ticaretinde meydana gelen düşüş sebebiyle Hollandalılar Akdeniz'deki faaliyetlerini genişletme imkânını buldular. 1640'lı yıllarda İngiltere'de görülen iç karışıklıklar, Hollandalılar'ın Akdeniz ticaretindeki paylarını bu defa İngilizler aleyhine geliştirmelerine fırsat verdi. Daha sonra patlak veren İngiltere-Hollanda savaşı da (1652-1654) Hollanda'nın faaliyetlerini İngiltere aleyhine geliştirmesi sonucunu doğurdu.

Osmanlılar, Hollandalılar'ı Akdeniz'de İspanya'ya karşı ittifak kurabilecekleri bir deniz gücü olarak görüyor, Hollanda ile olan ilişkilerine daha çok siyasî yönden bakıyorlardı. Hollandalılar ise işin ticarî yönüyle ilgiliydiler. Cornelis Haga İstanbul'da bulunduğu yıllarda (1612-1639) kültürel münasebetlerin gelişmesine de katkıda bulundu. Leiden Üniversitesi'nde Arap ve Türk dillerinin incelenmesi için bir kürsü kurulması onun gayretleriyle gerçekleşti. Fakat ekonomik güçlükler çalışmalarını olumsuz etkiliyordu. Hollanda ile İspanya arasında savaşın yeniden başlamasından (1621) sonra malî sıkıntı daha da arttı. Büyük çapta borca girmiş olan Haga nihayet 1639'da Hollanda'ya dönebildi. Yerine akrabalarından biri olan Henric Cops'u maslahatgüzâr sıfatıyla bıraktı. Cops da büyük borçlara girdi. Bu yüzden mahkemeye verildi ve ağır hapis cezasına çarptırıldı. Hollanda Cumhuriyeti bu borçları ödemek için para gönderdiğinde Cops ölmüş bulunuyordu (1647).

Osmanlı Devleti'nde bulunan Hollandalılar'ın himayesiz kaldığı iddiasıyla İstanbul'daki Fransız elçisi Hollandalılar'ı Fransa'nın himayesine almak istedi. Buna karşılık Hollanda tüccarlarından Nicolo Ghisbrechti kendini maslahatgüzâr tayin ettirdi ve bu görevini 1654'te ölünceye kadar sürdürdü. Onun ölümünden sonra bu defa İngiliz büyükelçisi Osmanlı Devleti'nde yaşayan Hollandalılar'ı himayesine almak istedi. Fakat Hollanda şarkiyatçılarından Ghisbrechti'nin yanında kâtip olarak çalışan Levinus Warnerus buna karşı çıktı. Hollanda'nın Osmanlı Devleti nezdinde dâimî elçisi olmak için başvurdu ve Hollanda Cumhuriyeti'nin geçici temsilcisi

olarak tanınmayı başardı. Ancak bu sırada Hollanda gemilerinin Osmanlılar'a karşı Venedikliler'i desteklemesi Warnerus'u güç durumda bıraktı. 1655 yılında itimatnâmesi padişah tarafından kabul edilmediyse de daha sonra bazı Osmanlı devlet adamları vasıtasıyla kendisini Hollanda'nın resmî temsilcisi olarak kabul ettirdi (1657). Warnerus daha çok Arapça, Farsça, İbrânîce ve Türkçe el yazması kitapları toplamakla meşgul oldu. Bununla birlikte onun zamanında Hollanda'nın Osmanlı Devleti ile olan ticareti gelişmesini sürdürdü.

Warnerus'un ölümünden (1665) sonra Hollandalılar Osmanlı Devleti ile olan diplomatik ilişkilerini tekrar gözden geçirdiler. Warnerus'un yerine Justinus Colyer tayin edildi (1667). Türk harfleriyle yazılmış bir dünya küresiyle Atlas Maior adlı eserin de içinde bulunduğu kıymetli hediyelerle İstanbul'a gelen ve bunları IV. Mehmed'e takdim eden Colyer'e verilen tâlimatta öncelikle 1612 ahidnâmesinin yenilenmesi ve geliştirilmesinin temini isteniyordu. Hollanda Cumhuriyeti, Haga'dan sonra hiç kimseyi elçi pâyesiyle Osmanlı Devleti'ne göndermemişti. Colyer'e büyük elçi pâyesi verildi (1680). Colyer'in İstanbul'a geldiği sırada dünya siyaseti oldukça değişmişti. Osmanlılar Avusturya ve Fransa karşısında yorgun bir durumdaydı. İspanya artık Osmanlılar'ın Avrupa siyasetindeki belirleyiciliğini yitirmişti. Fakat Fransa aleyhtarlığı, Hollanda ile Osmanlı Devleti arasında siyasî iş birliği için ortak bir nokta oluşturuyordu.

Ayrıca Venedik ile Osmanlı Devleti arasındaki savaşlar Hollanda'nın İzmir'de odaklanan ticaretini olumsuz yönde etkilemekteydi. Bundan dolayı IV. Mehmed Hollanda'ya yeni bir ahidnâme verdi (1680) (BA, Düvel-i Ecnebiyye Defterleri, nr. 22). Muhteva itibariyle 1612 ahidnâmesinin aynı olan bu ahidnâme, kapitülasyon rejiminin sona erdiği 1923 Lozan Antlaşması'na kadar Akdeniz'deki Hollanda varlığını şekillendirdi (Noradounghian, I, 53-54). Bunun dışında Hollanda vatandaşlarının ikameti ve Hollanda ticareti konularında iki nizamnâme hazırlandı. Bu nizamnâmeler XVII ve XVIII. yüzyıllarda yürürlükte kaldı.

Justinus Colyer'in ölümü üzerine (1682) onun daha önce geçici kâtip olarak tayin ettiği oğlu Jacobus Colyer elçiliğin işlerini devraldı. İstanbul'da yetişen Jacobus'un nüfuzlu devlet adamlarıyla arası iyi idi. Avusturya'ya karşı başlayan ikinci Viyana seferi yüzünden yeni elçinin tayini 1684

yılında onaylanabildi. Jacobus Colyer, İngiliz elçisiyle birlikte savaşın sona erdirilmesi için ara buluculuk yaptı ve 1699 tarihli Karlofça Antlaşması'nın imzalanmasında rol oynadı. Hollanda'nın bu sırada dış politikadaki başlıca amacı Osmanlılar'la Avusturyalılar arasında dostluk kurmak, böylece Avusturya imparatorunu Fransa'ya karşı müttefik olarak tutmaktı. Ayrıca savaşların devam etmesi Hollanda'nın Akdeniz ticaretini olumsuz yönde etkilemekteydi. Bundan dolayı Hollandalılar, XVIII. yüzyıl boyunca Osmanlılar'la savaş halinde bulundukları ülkeler arasında arabuluculuk yapmaya devam ettiler. Colyer, 1712'de Osmanlı-Rus ateşkes antlaşmasında ve Avusturya-Osmanlı savaşını sona erdiren Pasarofça Antlaşması'nda da (1718) İngiliz el-çisiyle birlikte ara buluculuk yaptı.

Colyer'in ölümünden (1725) sonra gerçek bir diplomat olan Cornelis Calkoen Hollanda büyükelçiliğine tayin edildi (1726). Osmanlı devlet adamlarıyla iyi ilişkiler kuran Calkoen diplomat olarak fazla başarılı olamadı. Ancak şahsî dostluklarla bazı işler yaptı. Eski büyükelçi Colyer'in borçlarını ödeyerek elçiliğe yeni bir düzen verdi. Yaşadığı lüks hayat yüzünden o da pek çok borç bırakarak İstanbul'dan ayrıldı (1743). Sekreteri Jean Charles des Bordes kısa bir süre maslahatgüzâr olarak Hollanda'yı temsil ettikten sonra Elbert de Hochepied büyükelçi olarak tayin edildi (1747). Elbert de Hochepied diplomatik ilişkilerden çok ticarî ilişkilerle ilgilendi. XVIII. yüzyıl başlarından itibaren gerilemeye başlayan Osmanlı-Hollanda ticarî münasebetlerini yeniden canlandırmaya çalıştı. Fransa'ya kaptırılan doğu ticaretinde Hollanda'nın yeniden söz sahibi olmasında önemli rol oynadı. Amsterdam'da ilk defa küçük bir Osmanlı ticaret kolonisi açıldı.

Hochepied'ten (1763) sonra Hollanda büyükelçiliğine tayin edilen Wilem Gerrit Dedel (1765-1767) birkaç yıl sonra öldüğü için sekreteri olan Alman asıllı Frederik von Weiler elçilik işlerini üzerine aldı (1767-1776). Hollanda Genel Meclisi onu büyükelçiliğe terfi ettirdi (1775). Fakat bu tarihten sonra Hollanda büyükelçiliğinin çevresi giderek daraldı; Hollandalı el-çilerin Osmanlı devlet adamlarıyla olan dostluk ilişkileri azaldı.

Fransız İhtilâli'nden sonra Hollanda'da Fransa'nın himayesinde kurulan Batav Cumhuriyeti'nin Napolyon'un Mısır'a yaptığı saldırıyı (1798) desteklemesi Osmanlı-Hollanda ilişkilerinin kesilmesine sebep oldu.

Hollanda'nın İstanbul'daki elçisi Bükreş'e sürgüne gönderildi (Slot - Abelman, s. 7). Osmanlı ülkesinde bulunan Hollandalı tüccarların beratları toplatıldı (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 264, 1140, 1246, 1264, 1309, 1666, 1791). Ancak daha sonra Osmanlı-Hollanda ilişkileri yeniden kuruldu (1804) ve Hollandalı konsolos ve tercümanların beratları iade edildi (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 3458). Fakat Napolyon'un Hollanda'yı resmen Fransa'ya bağlaması üzerine (1810) tekrar kesildi. Nihayet Hollanda Krallığı'nın kurulmasından (1814) sonra iki devlet arasındaki siyasî ve ticarî ilişkiler yeniden başladıysa da ticarî ilişkiler eski seviyesine çıkmadı. Bilhassa Mora isyanından (1821) sonra Hollandalı tüccarlar için büyük önem taşıyan ve keten pazarının merkezi olan İzmir eski önemini kaybetti. Bunun yerine İstanbul Hollanda gemilerinin en çok mal getirdikleri liman durumuna geldi. Devamlı büyüyen gemi ticareti iki ülke arasındaki ekonomik ilişkilerin güçlenmesini sağladı. Ancak Hollanda gemilerinin Avrupa'dan doğuya ucuz sanayi maddesi taşıması Osmanlılar'ın ekonomik krize girmelerine sebep oldu. Bu yüzden daha sonraki yıllarda bu ilişkiler sarsıldı; Batılı ülkeler Osmanlı ülkesinde demiryolu gibi bazı önemli yatırımlara girerken Hollanda buna katılamadı.

Mora isyanı milletlerarası bir mesele haline gelince Hollanda, en iyi diplomatlarından biri olan Hugo van Zuylen van Nijenveld'i İstanbul'a büyükelçi olarak tayin etti (1825). Van Zuylen, iki ülke arasındaki ilişkilerde önemli rol oynayan son diplomat oldu. Osmanlı Devleti'nin Mora isyanını destekleyen İngiltere, Fransa ve Rusya ile ilişkileri bozuk olduğu için

Zuylen bu ülkelerle Osmanlı Devleti arasında ara buluculuk yaparak önemli diplomatik faaliyetlerde bulundu. Özellikle Bâbıâli nezdinde Fransa'nın haklarını koruması ona Katolikler'in sevgisini kazandırdı. İstanbul'dan ayrılmasından (1829) sonra Hollanda hükümeti malî imkânsızlıklar yüzünden yerine tayin yapamadı. Elçilik işlerini geçici olarak baştercüman Testa yüklendi ve İstanbul'dan ayrılıncaya kadar (1847) bu görevini sürdürdü.

XIX. yüzyılda Osmanlılar da Hollanda'da dâimî elçilik açtılar. İlk büyükelçiler, Bâbıâli'de yüksek mevki sahibi Rum asıllı Osmanlılar'dan seçiliyordu. İstanbul'a tayin edilen Hollanda büyükelçileri ticaretle ve bazı

gayri müslim Osmanlı tebaasının himayesi gibi işlerle meşgul olurken Osmanlı büyükelçileri bu gibi işlerle pek ilgilenmiyorlardı.

II. Abdülhamid'in takip ettiği dış politika diğer sömürgeci devletler gibi Hollanda'yı da rahatsız etti. Bilhassa Hollanda'nın sömürgesi olan Endonezyalı müslüman öğrencilerin Osmanlı askerî okullarında okutulması Hollandalılar'ı yakından ilgilendiriyordu. O zamana kadar daha çok ticarî münasebetlere ağırlık veren ve sömürgelerin problemleriyle pek ilgilenmeyen Hollanda elçiliği gerekli ilgiyi göstermek zorunda kaldı. Endonezyalı müslüman hacıların meseleleriyle uğraşmak üzere Cidde'de 1872'de açılan Hollanda konsolosluğu bu işle görevlendirildi. Osmanlı Devleti'nde hilâfet politikasına paralel olarak Hollanda'nın da siyasî ilgisi arttı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra bu siyasetin önemini kaybetmiş olması Hollanda'yı rahatlatmakla birlikte iki ülke arasındaki ilişkiler eski seviyesine çıkmadı. I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine de ticarî ilişkiler tamamen kesildi. Savaşta tarafsız kalan Hollanda ile Osmanlı Devleti arasındaki münasebetler bir süre daha devam etti. Hollanda elçiliğinde işleri genç bir ilim adamı olan elçilik tercümanı Kramers yürütmekteydi.

Hollanda Kramers'i Lozan Konferansı'na gözlemci olarak göndererek Türkiye üzerindeki görüşlerini açıkladı. Kapitülasyonların kaldırılmasından sonra yeni Türkiye Cumhuriyeti ile başlattığı görüşmeler neticesinde Ankara'da bir dostluk ve iş birliği antlaşması imzalandı (30 Haziran 1925). Böylece iki ülke arasında ticarî temellere dayanan ilişkiler yeniden kurulmuş oldu. 1960'lı yıllarda Hollanda'ya Türk işçilerinin gönderilmesi iki ülke arasındaki münasebetlere ayrı bir boyut kazandırdı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Düvel-i Ecnebiyye Defterleri, nr. 22, 23, 24, 25; BA, HH, nr. 9102, 9305, 14590, 14609, 14636, 14660, 15151-A; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 264, 1140, 1246, 1264, 1309, 1666, 1791, 1807, 3458; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 6055; Feridun Bey, Münşeât, II, 473-477; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 300; VI, 252, 313; X, 77; Naîmâ, Târih, II, 108; Silâhdar, Târih, I, 506; II,

600; a.mlf., Nusretnâme, I, 356, 363; Râşid, Târih, II, 192; Mustafa Efendi, Nemçe Sefâretnâmesi, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 844, vr. 7a, 14a; Cevdet, Târih, V, 166-167; IX, 99, 167-168; X, 173-174; Lutfî, Târih, VIII, 349-350; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de l'empire ottoman, Paris 1897, I, 53-54; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 586-588; III/2, s. 235-238; IV/1, s. 246-247; IV/2, s. 211-213, 230-232; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı-İngiliz İktisadî Münâsebetleri, Ankara 1974, I, 24-26, 43-46, 116; a.mlf., "XVIII. Yüzyılda İngiliz ve Fransız Korsanlık Hareketlerinin Akdeniz Ticareti Üzerinde Etkileri", BTTD, II/12 (1968), s. 57-71; G. R. Bosscha Erdbrink, At the Threshold of Felicity: Ottoman-Dutch Relations During the Embassy of Cornelis Calkoen at the Sublime Porte 1726-1744, Ankara 1975, s. 39, 272-274; a.mlf., "The Activities of the Dutch Ambassador in Istanbul, Jacobus Colyer, as a Mediator Between the Sublime Porte and Its Enemies, (1688-1699)", VIII. TTK Bildiriler (1983), III, 1593-1597; a.mlf., "Onyedinci Asırda Osmanlı-Hollanda Münâsebetlerine Bir Bakış", GDAAD, sy. 2-3 (1973-74), s. 159-180; A. H. De Groot, The Ottoman Empire and the Dutch Republic: a History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630, İstanbul 1978, s. 83-265; a.mlf., "Khalil Pasha, A 17th-Century Ottoman Statesman (D. 1629) According in the General State Archives of the Netherlands at the Hague", VIII. TTK Bildiriler (1981), II, 1417-1422; a.mlf., "The Organization of Western European Trade in the Levant 1500-1800", Companies and Trade, Essays on Overseas Trading Companies During the Ancien Regime, Leiden 1981, s. 231-241; a.mlf., "An Eighteenth Century Ottoman Turkish-Dutch Letterbook and some of Its Implications", Osmanistische Studien Zur Wirtschafts und Sozialgestichte, in Memoriam Vanco Boskov, Harvassowitz, Wiesbaden 1986, s. 34-45; a.mlf., "Old Dutch Graves at İstanbul", Ar.Ott., V (1973), s. 5-16; a.mlf., "The Development of Diplomatic Relations Between Holland and Turkey (1610)", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi: İstanbul 15-20 Ekim 1973 Tebliğler, İstanbul 1979, I-III, 93-99; a.mlf., "Ottoman North Africa and the Dutch Republic in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", RMM, XXXIX (1985), s. 131-147; a.mlf., "Source Materials for the History of the Middle East in the General State Archives (ARA) of the Netherlands of the Hague", Manuscripts of the Middle East, sy. 1, Leiden 1986, s. 8-14; a.mlf., "The Dutch Nation in Istanbul 1600-1985, A Contribution to the Social History of Beyoğlu", Anatolica, XIV, İstanbul 1987, s. 131-150; a.mlf.,

“Halil Paşa, Kayserili”, DİA, XV, 324-326; Ali İhsan Bağış, Osmanlı Ticaretinde Gayrî Müslimler, Ankara 1983, tür.yer.; F. Braudel, Akdeniz ve Akdeniz Dünyası (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1989-90, I-II, tür.yer.; B. J. Slot - A. Abelman, Osmanlılar ve Hollandalılar: Osmanlılar ve Hollandalılar Arasındaki 400 Yıllık İlişkiler, İstanbul 1990; J. Schmidt, Through the Legation Window, 1876-1926, Four Essays on Dutch, Dutch-Indian and Ottoman History, İstanbul 1992, tür.yer.; D. Goffman, İzmir ve Levanten Dünya 1550-1650

(trc. Ayşen Anadol - Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1995, s. 62, 85-87; Bülent Arı, Conflicts Between the Dutch Merchants and the Ottoman Local Authorities According to the “Felemenk Ahidnâme Defteri”, Dated 1091-1680 (yüksek lisans tezi, 1966, Bilkent Üniversitesi); İsmail Hakkı Kadı, Arşiv Belgelerine Göre XVIII. Yüzyılda Osmanlı-Hollanda İktisadî Münasebetleri (yüksek lisans tezi, 1997, MÜ Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Enstitüsü); A. A. Kampman, “XVII ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğunda Hollandalılar”, TTK Belleten, XXIII/91 (1959), s. 513-523; J. H. Kramers, “The Netherlands and Turkey in the Golden Age”, Analecta Orientalia, I, Leiden 1954, s. 113-129; a.mlf., “Halil Paşa, Kayserili”, İA, V/1, s. 160-161; Cengiz Orhonlu, “Türk Kaynaklarında Hollanda’ya Ait Bilgiler”, TD, XXX (1976), s. 9-22; “Felemenk”, Kāmûsü’l-a‘lâm, V, 3423-3431; “Hollanda”, TA, XIX, 329-333; “Hollanda”, ABr., XI, 158-165.

Cevdet Küçük

IV. HOLLANDA SÖMÜRGECİLİĞİ

Hollanda, 1579 yılında İspanya’dan bağımsızlığını kazandıktan hemen sonra deniz aşırı ülkelere açılmak için büyük çaba harcamaya başladı. Önceleri Hollandalı tüccarlar Portekiz üzerinden gelen doğu ürünlerinin Kuzey Avrupa’ya pazarlanmasında aracılık yapıyordu. Ancak Hollanda’nın İspanya’dan kurtulduğu günlerde Portekiz İspanyol hâkimiyeti altına girdi.

Bunun üzerine İspanya Kralı II. Felipe, Cadiz ve Lizbon gibi Hollandalı gemicilerin ikmal merkezleri olan Portekiz limanlarını bu ülkenin gemilerine kapattı (1580). Bu durum Hollandalılar'ı, baharat gibi Doğu'dan gelen ürünlerin yetiştirildiği bölgelere doğrudan ulaşabilmek için yol aramaya sevketti. Daha önce Goa (Hindistan) ve Lizbon'da Portekizliler'in yanında çalışmış olan bazı tüccarlar onların ve İspanyollar'ın deniz yolu haritalarını ele geçirdiler. Bunlardan özellikle Jan Huijgen van Linschoten, Riijs geschrift ve Itinerio naer Oost ofte Portugaels Indien adlı el kitaplarını yazarak Amsterdamlı tüccarların ihtiyaç duydukları bilgileri sağladı; bu kitaplar, deniz yollarının haritalarını ve Portekiz keşiflerinin bütün ayrıntılarını ihtiva etmekteydi. İlk olarak 1595 yılında Cornelis de Houtman yönetimindeki toplam 64 tonluk dört gemiden ve 249 mürettebattan oluşan bir Hollanda ticaret filosu, Afrika'nın güney ucundaki Ümitburnu üzerinden Doğu Hint adalarına gönderildi. Bu yolculuk, Amsterdamlı dokuz zengin iş adamı tarafından yeni kurulan Uzak Ülkeler Şirketi Compagnie van Verre adına yapılmıştı. Portekizliler'in Asya seferleri hakkında geniş bilgisi bulunan Houtman, ilk önce Cava adasının batısında kara biber deposu olarak bilinen Bentem Limanı'na, sonra da Bali, Madura ve Sumatra adalarındaki çeşitli limanlara uğradı. Denizlerde karşılaştığı zorluklar ve hastalıklar sebebiyle bölgede iki yıl geçiren Houtman Hollanda'ya üç gemi ve sadece seksen dokuz mürettebatla, fakat bol miktarda baharatla döndü. Bundan sonra birbirleriyle rekabet eden çeşitli şirketler doğunun baharatlarından pay kapabilmek amacıyla ayrı ayrı yolculuk düzenlemeye başladılar. Houtman'ın dönüşünün ardından on ayrı şirketin altmış beş, 1598'de beş ayrı şirketin yirmi iki gemisi yola çıktı ve bunların büyük bir kısmı başarıyla geri döndü. Mart 1599'da Jacop van Neck yönetimindeki filo ilk defa "Baharat adaları" olarak da adlandırılan Maluku adalarına ulaştı ve dönüşünde yüksek bir kâr elde etti. 1601 yılında çeşitli şirketlerin düzenlediği sefer sayısının on dördü bulması üzerine hükümetin teşvik ve desteğiyle Hint Okyanusu'nda ticaret yapan bütün şirketler birleşerek 1602'de asıl adı Birleşik Doğu Hindistan Şirketi (Vereenigde Oost-Indische Compagnie) olan Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'ni kurdular. Adı şirket olmakla birlikte bu kuruluş gerçekte Hollanda'ya bağlı özerk bir devlet gibiydi. Zira Hollanda hükümeti tarafından Ümitburnu ile Macellan Boğazı arasında kalan bölgede ticaret yapma tekeli kendisine verilen şirket, askerî amaçlı müfrezeler bulundurmak gerektiğinde Hollanda adına savaş açmak, kaleler inşa etmek ve Asya'daki mahallî hükümdarlarla antlaşmalar

imzalamak gibi bağımsız bir devletin sahip olduğu yetkilerle donatılmıştı. Bu şirket sayesinde Hollandalılar, Afrika'nın güneyindeki Ümitburnu ile Basra körfezinde Benderabbas Limanı'ndan Doğu Hint adalarının en ucunda bulunan Timor'a kadar uzanan bölgede müstahkem ticaret merkezleri ve tesisler kurarak bir sömürge imparatorluğu meydana getirdiler.

Hollanda'nın batıya doğru yayılışı doğudaki kadar parlak olmadı. Amerika kıtasındaki sömürge bölgeleri, ilk defa 1614 yılında otuz Wallon ailenin Kuzey Amerika'da Hundsan nehri etrafında, on Protestan ailenin 1626'da Güney Amerika'da Brezilya sahillerine yerleşmesiyle oluşmaya başladı. Önce Hudson nehri boyunca Yeni Hollanda denilen bölgede halkı kürk ticareti ve ziraatla geçinen bazı yerleşme merkezleri kuruldu; bunların en önemlisi İngilizler'in sonradan New York adını verdikleri New Amsterdam'dı. Ancak Kuzey Amerika'daki sömürgecilik fazla önemsenmedi. Hollandalılar, İngiliz sömürgeleri arasında sıkışıp kalan Yeni Hollanda kolonisine göçmen yerleştirme konusunda fazla bir gayret sarfetmediler. Buna karşılık Güney Amerika ve Batı Hint adalarında (Karaibler) kuzeye göre daha yoğun faaliyet gösterdiler. Doğu Hindistan Şirketi'ne benzeterek kurdukları ve adını Batı Hint adalarına izâfeten Batı Hindistan Şirketi koydukları yine özerk devlet statüsündeki şirket donanmaya yardımcı olmak amacıyla yüzlerce silâhlı tüccar gönderdi; bunlar yeni yerlerin kazanılmasında büyük rol oynadılar. 1634'te, Venezuela kıyılarında daha sonraları en önemli askerî üs olarak kullanılan Curaçao ele geçirildi. Ertesi yıl Brezilya sahillerinin büyük bir kısmına el konularak Hollanda Brezilyası adı verilen bu bölgede kereste ve şeker kamışı işletmeciliği başlatıldı. Aynı yıl Guyana ile Antil denizindeki St. Eustatius, St. Martin ve Tobago İspanyollar'dan alınarak köle ticaretinin ana merkezleri haline getirildi. Ancak diğer sömürgeci ülkelerle olan çıkar çatışmaları Hollandalılar'ın bu kıtada uzun süre kalmasına imkân vermedi. 1640 yılında Portekiz'in yeniden bağımsızlığına kavuşmasıyla başlayan ve 1641-1651 yılları arasında cereyan eden Hollanda-Portekiz savaşı ve Brezilya'daki işçilerle kölelerin ayaklanması Güney Amerika'daki, hemen ardından İngiltere ile başlayan savaşlar da sonuçta Kuzey Amerika'daki kolonilerin kaybedilmesine yol açtı (1673). Hollanda'nın Afrika'daki en önemli sömürge alanı ve Hollandalı göçmenlerin en yoğun biçimde yerleştikleri bölge ise birkaç defa el değiştirmekle birlikte 1652'den

1806'ya kadar yönetimi altında tuttuğu Kaapstad'dır (Cape Town).

Hollanda özellikle XVIII. yüzyılın başlarında, Amerika'daki sömürgelerini kaybetmiş olmasına rağmen diğer sömürgeleri ve kıtalar arası deniz ticaretini elinde tutması sebebiyle dünyanın ekonomisi en güçlü devleti durumundaydı. Hollandalı tekne sahipleri toplam Avrupa teknelerinin yarısına hâkim olarak dünya deniz taşımacılığının büyük kısmını ele geçirmişler ve bütün Avrupa'nın ticaret aracıları haline gelmişlerdi. Böylece ticarette öne çıkan ülke, başta gemi sanayii olmak üzere bazı endüstri dallarında da birinci sıraya geçmişti; diğer sömürgeci ülkelere gemi inşa ediyor ve milletlerarası Doğu-Batı ticaretine hâkim olduğu gibi köle trafiğinin de büyük kısmını elinde tutuyordu. Ancak bu durum İngilizler'le 1780'de çıkan ve dört yıl devam eden savaşa kadar sürdü. Bu savaştan yenik çıkan Hollanda'nın

okyanuslardaki, özellikle Hint Okyanusu'ndaki gücü zayıfladı. 1795'ten 1815'e kadar da Fransız istilâsına mâruz kalması üzerine elindeki teknelerin çoğunu kaybetti ve kolonilerinin önemli bir bölümünü İngilizler'e kaptırdı. Bu arada bozulan malî durumları dolayısıyla Batı ve Doğu Hindistan şirketlerini de feshetmek zorunda kaldı. 1815'te Napolyon'un Waterloo yenilgisinden sonra İngiltere ile imzaladığı bir anlaşma ile Seylan, Kaapstad, Guyana ve Tobago hariç eski kolonilerine kavuştuysa da bu durum devamlı olmadı ve yavaş yavaş bütün sömürgeler bağımsızlıklarını elde ettiler (bk. ENDONEZYA; HOLLANDA DOĞU HİNDİSTAN ŞİRKETİ).

BİBLİYOGRAFYA

G. Edmundson, History of Holland, Cambridge 1922; S. A. Khan, East India Trade in the Seventeenth Century, London 1923; H. T. Colenbrander, Koloniale Geschiedenis, I-III, Gravenhage 1928; J. S. Furnival, Netherlands India, Cambridge 1939; Geschiedenis van Nederlandsch Indie (ed. F. W. Stapel), I-III, Amsterdam 1939; B. H. M. Vlekke, Nusantara: A History of the East Indian Archipelago, Cambridge 1945, s. 146-163; D. G. E. Hall, A

History of South-East Asia, London 1955, s. 316-318, 497-503; F. C. Gerretson, History of the Royal Dutch, Leiden 1958; K. Glamann, Dutch-Asiatic Trade: 1620-1740, The Hague 1958; N. Tarling, Anglo-Dutch Rivalry in the Malay World: 1780-1824, Brisbane 1962; C. R. Boxer, The Dutch Seaborne Empire: 1600-1800, London 1965; a. mlf., Jan Compagnie in War and Peace, 1602-1799: A Short History of the Dutch East-India Company, Hong Kong 1980; L. Lurafhi, Sömürgecilik Tarihi (trc. Halim İnal), İstanbul 1975, tür.yer.; H. Furber, Rival Empires of Trade in the Orient: 1600-1800, Minneapolis 1977; D. K. Fieldhouse, The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century, London 1982, tür.yer.; H. Heaton, Avrupa İktisat Tarihi (trc. Mehmet Ali Kılıçbay - Osman Aydoğuş), Ankara 1985, I, 266-268, 275, 349; J. Pirenne, Büyük Dünya Tarihi (trc. Nihal Önol v.dğr.), İstanbul, ts., II, 662-663, 824-825, 1058; III, 1585-1586; IV, 2001-2003, 2053-2056; "Hollanda", ML, V, 955-956; D. R. Harris, "Netherlands Antilles", EBr., XVI, 284; G. Lighton, "Surinam", a.e., XXI, 451.

İsmail Hakkı Göksoy

V. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Hollandalılar'ın müslümanlarla ilk karşılaşmaları XI. yüzyılda Haçlı seferleri sırasında olmuştur. XVII. yüzyıldan itibaren sömürgecilik hareketine girişen Hollanda'nın Güneydoğu Asya'da müslüman toplumlar üzerinde hâkimiyet kurması ve misyonerlik faaliyetlerine hız vermesine rağmen XX. yüzyılın ikinci yarısına gelinceye kadar müslümanlardan bu ülkeye yerleşen çıkmamıştır.

İslâm adına ilk faaliyetler, 1947'de Pakistan'dan gelen ve daha sonra La Haye'de kendi camilerini açan Ahmedîler tarafından başlatıldı. Endonezya'nın bağımsızlığını kazanmasının (1949) ardından Hollanda ordusunda milliyetçilere karşı savaşan ve sayıları 1000'i bulan Malukulu müslüman aileleriyle birlikte Hollanda'ya kaçtı. Önceleri Friesland şehrindeki bir kampta yaşayan bu müslümanlar 1960'larda Ridderkerk ve

Waalwijk’e yerleştiler. Müslümanların sayısı hükümetin iş gücü açığını kapatmak için Türkiye (1964), Fas (1969), Yugoslavya (1970) ve Tunus’la (1971) anlaşma yapmasından sonra bu ülkelerden gelen işçilerin buraya yerleşmesi ve 1970’ten sonra da ailelerini yanlarına alma imkânına kavuşmaları üzerine arttı.

Hollanda’daki müslüman cemaati eski sömürgelerden gelenler (Endonezyalı, Surinamlı), işçiler (Türkler, Faslılar, Yugoslavyalılar) ve diğer ülkelerden göç edenler (Pakistanlı, Mısırlı, Tunuslu vd.) olmak üzere başlıca üç gruptan teşekkül etmektedir. Bu üç grubun dışında çoğu evlilik yoluyla İslâmiyet’i kabul etmiş Hollandalılar da bulunmaktadır; ancak bunların sayısı fazla değildir. Ülke genelinde toplam sayıları 550.000’e yaklaşan müslümanlar içerisinde çoğunluk Türkler’le onları takip eden Faslılar’dadır. Surinamlılar’ın 1960’larda başlayan göçü, ülkelerinin 1975’te bağımsızlığa kavuşmasından önce en üst seviyesine ulaştı. Sayı bakımından sırayı daha sonra Endonezyalılar’la Malukulular almaktadır. Müslümanlar ülkenin bütün şehirlerine dağılmış durumda iseler de başta Türkler olmak üzere Utrecht, Amsterdam, Rotterdam ve La Haye gibi sanayi merkezlerinde daha yoğundurlar.

1950’lerden itibaren müslüman nüfusun artmasıyla birlikte ülkede cami ve mescidlere ihtiyaç duyulmaya başlandı. İlk cami, 1955 yılında Ahmedîler tarafından La Haye’de inşa edildi. Bunu, Malukulu müslümanların 1956’da Balk şehrinde yaptıkları cami takip etmiştir. 1960’larda Surinamlılar, 1970’lerde Türkler ve Faslılar ibadet yerleri edinmek için yoğun çalışmalara giriştiler ve bu amaçla çeşitli dernekler kurdular. 1960’tan sonra faaliyete geçen pek çok cami ve mescidin 140 kadarı Türkler’e ait olup bunların çoğu eski meskenlerden ibadet yerine dönüştürülmüştür. Temelden cami şeklinde planlanan binaların sayısı da gün geçtikçe artmaktadır. Sadece 1982-1986 yılları arasında yapılan camilerin sayısı üçü minareli olmak üzere beştir ve Eindhoven ile Maassluis’tekiler Türkler tarafından inşa edilmiştir. La Haye’de havradan çevrilme (1982) Mescidi Aksâ Camii’ne Hollanda Diyanet Vakfı tarafından sonradan iki minare eklenmiştir (1987). Sayıları 400’e yaklaşan cami ve mescidlerin günlük masrafları derneklerce karşılanmakta, ayrıca bazı belediyelerden de küçük yardımlar alınmaktadır. Türkler’e ait camilerin çoğunda hizmetler, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı’nın gönderdiği resmî din

görevlilerince yürütülmektedir. Diğer ülke müslümanlarının camilerinde ise din görevlileri cemaat tarafından tutulmaktadır.

Hollanda'daki müslümanların sosyal ve kültürel durumları geldikleri ülkelere göre değişiklik gösterir. Genelde her ülkenin insanı ayrı ayrı yerlerde toplanmıştır. Türkler'le Faslılar, bazı şehirlerde bir bölgede bulunmaları sebebiyle aynı camiyi ortak kullanmaktadırlar. Ancak imkânsızlık dolayısıyla bir binayı paylaşan bu müslümanlar, birbirlerinin dilini anlamadıkları için vaaz ve hutbelerden yeterince istifade edememeleri, çocuklarına birlikte dinî eğitim ve öğretim sağlamakta güçlük çekmeleri, namaz, imsak ve iftar vakitlerinde, bazan da ramazan ve bayram günlerinde farklılıklar bulunması gibi sebeplerle ibadet ve dinî merasimlerini aynı binanın ayrı bölümlerinde yapmak zorunda kalmaktadırlar. Değişik kökenli müslüman gruplar kendi kültürlerini muhafaza açısından her caminin hemen bitişiğinde yer alan salonlarda gençlere yönelik sohbet, konferans, tiyatro ve folklor gösterisi gibi kültürel faaliyetler yürütmektedirler.

Ekim 1986'da Hollanda hükümetinin izniyle faaliyete geçen İslâm Radyo-Televizyonu (Islamitische Omroep Stichting-IOS) ve bunun Ekim 1993'te kapanmasından sonra yerini alan Hollanda Müslüman Yayın Kurumu (Nederlandse Moslim Omroep-NMO) ülkedeki müslümanlar için Hollandaca, Türkçe ve Arapça olmak üzere haftada yarım saat televizyon, iki saat de radyo yayını yapmaktadır. Merkezi Hilversum'da bulunan kurumun masrafları Hollanda hükümetince karşılanmaktadır. Hollanda'da müslümanların kurdukları teşkilâtların bazısı federasyon şeklinde, bazısı da mahallî veya merkezî bir teşkilâtın şubesi durumundadır.

Cemaatler. İki camileri olan Malukulu müslümanların ve üç camileri bulunan Endonezyalı müslümanların herhangi bir teşkilâtları yoktur. Ancak 1971'de kurulan Avrupa Endonezyalı Müslüman Gençlik Teşkilâtı aralarında koordinasyon görevi yapmaktadır.

Güney Amerika'nın kuzeyinde bulunan ve bağımsızlığına kavuştuktan sonra

bugünkü adını alan eski Hollanda sömürgesi (Hollanda Guyanası) Surinam'dan gelen müslümanlar Hindustânîler ve Cavalılar denilen iki gruptan oluşmaktadır. Böyle adlandırılmalarının sebebi Surinam'daki müslümanların, XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında Hindistan ile Cava adasında maden ocağı ve çiftliklerde çalıştırılmak üzere o topraklara götürülen sözleşmeli işçilerin soyundan gelmeleridir. Bu iki topluluk arasındaki eski ülkelerinde de yaşanan farklılıklar Hollanda'daki teşkilâtlarına da yansımıştır. Cavalılar'ı bir çatı altında toplayan geniş bir organizasyon yoksa da La Haye'deki İslâm Kültür Birliği (Roekoen Islam) bu işlevi görür. Yirmiye yakın cami ve mescide sahip olan Hindustânîler'in ise üç ayrı teşkilâtları vardır. En etkilileri, Amsterdam'da bulunan ve cemaatin % 50'sini bünyesinde barındıran Hollanda Dünya İslâm Teşkilâtı (World Islamic Mission Nederland-WIMN) olup Türkler'in Türk-İslâm Kültür Dernekleri Federasyonu (Stichting Turk-Islamitische Culturele Federatie-STICF) ve Faslılar'ın Hollanda Fas Müslüman Teşkilâtları Birliği ile (Unie van Marokkaanne Moslim Organisaties in Nederland-UMMON) beraber Müslüman Yayın Kurumu'nda ortak faaliyet içerisindedir. Hindustânîler'in ikinci teşkilâtı La Haye'deki İslâm Vakıf Kurumu (Stichting Islamitische Wereldmisie-SIWM), üçüncüsü Uluslararası İslâm Teşkilâtı'dır (Internationale Moslim Organisaite-IMO). Ahmedîler'in de birçok şehirde şubesi olan Hollanda Ahmediye Encümeni İşâat-ı İslâm Federasyonu (Federation of Ahmadiyya Anjumans Isha'at Islam in Nederland-FAAIIN) ve Rabwah adlı iki kuruluşları vardır.

Türkler'in en eski teşkilâtı, Utrecht'te 1972'de kurulan Hollanda İslâm Merkezi Vakfı'dır (Stichting Islamitische Centrum Nederland-SICN); buraya bağlı on sekiz cami ve on iki gençlik merkezi vardır. 1979 yılında Rotterdam'da kurulan Türk-İslâm Kültür Dernekleri Federasyonu doksan altı cami ve yedi gençlik merkezini koordine eder. Avrupa Millî Görüş Teşkilâtı'na (AMGT) bağlı on beş şube ve otuz civarında cami vardır. Türkler'in kurduğu diğer bir teşkilât da Hollanda İslâm Federasyonu'dur (Nederlandse Islamitische Federatie-NIF) ve yirmiye yakın cami ile birkaç mahallî cemaati koordine etmektedir. Hollanda'daki en kapsamlı teşkilât ise Türk-İslâm Kültür Dernekleri Federasyonu'nun yakın ilişkilerinin olduğu Hollanda Diyanet Vakfı'dır (Islamitische Stichting Nederland-ISN). 135 şubesi bulunan ve irtibatlı dernek sayısı 150'ye yaklaşan vakfın amacı, Hollanda'da yaşayan müslümanların dinî görevlerini yerine getirebilmeleri

için mevcut imkânları korumak ve geliştirmek, buradaki Türk toplumunun dinî ve kültürel eğitimine yardımcı olmaktır. Bu çerçevede her türlü din hizmeti yanında kitap basım ve dağıtımı, yüksek öğretim talebelerine burs verilmesi, hac ve umre seyahatlerinin düzenlenmesi gibi çeşitli hizmetleri yürütmektedir. 1982 yılında kurulan Hollanda Diyanet Vakfı'nın mülkiyetinde otuz ikisi cami planında olmak üzere 150 ibadet yeri bulunmakta ve bu sayı devamlı şekilde artmaktadır. Vakfın bünyesinde 1985'te oluşturulan Cenaze Nakli Yardımlaşma Fonu, vefat eden üyelerinin cenazelerini karşılıksız olarak Türkiye'ye göndermektedir. Ayrıca bu vakfın desteği ve organizasyonu ile Hollanda İslâm Eğitim Vakfı kurulmuştur.

1978 yılında faaliyete geçen seksene yakın caminin bağlı bulunduğu Hollanda Fas Müslüman Teşkilâtları Birliği Faslılar'ı bünyesinde toplayan en büyük teşkilâttır. 1990'da da yirmi bir camiyi kapsayan Hollanda Mağrib İslâm Teşkilâtları Federasyonu (Nederlandse Federatie van Magribgjnse Moslim Organisaties-FNMIO) kuruldu.

Ülkedeki bütün İslâm teşkilâtları arasında iş birliği tesis edebilmek için çeşitli teşebbüslerde bulunulmuş, ancak bu birlikler fazla uzun ömürlü olmamıştır. Bunlardan ilki, 1974 yılında kurulan ve çeşitli çekişme ve ihtilâflar yüzünden 1980'de dağılan Hollanda Müslüman Teşkilâtlar Federasyonu (Federatie van Moslim Organisaties in Nederland-FOMON), ikincisi de 1981'de kurulan, fakat yine kısa sürede dağılan Hollanda Müslüman Teşkilâtları'dır (Moslim Organisaties in Nederland-MON). Bu konuda yeni bir birlik kurma çalışması daha yapılmaktadır.

Eğitim Öğretim. Çocukların İslâmî eğitimi için ilk defa Hollandalılar tarafından 1971'de “Büşra” ismiyle bir okul açıldı; ancak müslümanları Hollanda toplumuna entegre etmeye yönelik olduğu için fazla rağbet görmedi. Bundan sonra İslâm cemaatlerinin okul açmak için yaptıkları başvurular bir sonuç vermedi. 1988 yılında Rotterdam'da yaşayan müslümanların kurduğu İslâmî Teşkilâtlar Platformu Vakfı (Stichting Platform Islamitische Organisaties-SPIOR), yaptığı çalışmalar sonunda 1989'da okullarda din eğitimi verme hakkını elde etti ve aynı yıl uygulamaya geçildi. 1989-1996 yılları arasında Rotterdam, La Haye, Utrecht ve Amsterdam başta olmak üzere Hollanda genelinde 5000 öğrencinin devam ettiği (1996) otuza yakın İslâm ilkokulu açılmıştır ve

bunların bütün giderleri Hollanda Eğitim Bakanlığı'n-ca karşılanmaktadır. Okullardan başka camilerin bünyesindeki Kur'an kurslarında da din eğitimi verilmektedir.

Hollandalı ve Endonezyalı müslümanların çalışmalarıyla üç ayda bir yayımlanan Hollandaca Qiblah (1976) dergisiyle Hollanda Diyanet Vakfı tarafından yine üç ayda bir Hollandaca-Türkçe olarak çıkarılan Arayış ve İslâm (1987) dergisi dikkati çeken iki yayın organıdır. Ayrıca Türkevi, al-Mîzân, al-ᶜİmâd, Hizmet, Haber gibi Türkçe-Hollandaca, Arapça-Hollandaca, Arapça-Türkçe haftalık, aylık gazete ve dergiler de çıkmaktadır. Bunların dışında Ahmedîler tarafından Hollandaca olarak yayımlanan el-İslâm dergisi bulunmaktadır.

Hukukî Statü. İslâmiyet'le ülkeye gelen göçmen ve işçiler vasıtasıyla tanışan Hollanda'nın anayasasında müslümanların hukukî statülerini ilgilendiren bazı maddeler bulunmaktadır. Anayasaya göre Hollanda'da yaşayan bütün insanlara dini, dünya görüşü, siyasî fikirleri, ırkı vb. dikkate almadan eşit davranılır (md. 1). Öte yandan herkes kendi dinî inancını ve dünya görüşünü ferden veya topluluk halinde muhafaza edebilir (md. 6), duygu ve düşüncelerini önceden izin almadan açıklayabilir (md. 7). Hollanda'daki dinî

hayatın şekillenmesinde anayasa maddelerinden başka XIX. yüzyılın sonlarından itibaren benimsenen "verzuiling prensibi" de etkili olmaktadır. Bu prensibe göre devletin resmen tanıdığı dinî gruplar, devlet desteği alarak kendi inanç esaslarına uygun müesseseler kurma hakkına sahiptir. Bu hakka dayanarak ülkede zamanla çok sayıda dinî okul ve bunların yanı sıra dinî cemaatlerin kontrolünde olan hastahaneler, sendikalar ve radyo istasyonları kurulmuştur.

Hollanda hükümeti 1970'li yıllardan itibaren sıkı biçimde din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması prensibini uygulamaya başladı ve bu çerçevede 1962'de çıkarılmış olan kilise inşaatlarına devlet yardımı yapılması hakkındaki genelgeyi yürürlükten kaldırdı (1975). Fakat ertesi yıl müslümanların artan ihtiyacı farkedilerek yeni bir düzenlemeye gidildi ve beş yıl süreyle en az 1000 kişilik cami yapımında maliyetin % 30'unun devletten istenilebileceğine karar verildi; 1981 yılına kadar otuz bir cami bu

genelgeden yararlandı. Aynı yıl, süreyi 1984'e kadar uzatan ve cemaatin sayı sınırını kaldıran ek bir düzenleme yapıldı; bundan da altmış dokuz cami veya mescid faydalandı. Bu düzenlemeler yabancı işçiler arasındaki müslümanlar içindi. Surinam gibi eski sömürgelerden gelen göçmenlere ise özel kararnâmelerle ibadet yerlerinin yapımında tam olarak maddî destek sağlandı. 1984 yılında Hıristiyan Demokrat Parti hükümetinin azınlıkların ibadethanelerine yapılan inşaat yardımını sürdürmek istemesi Liberal Parti ile Hürriyet ve Demokrasi İçin Halk Partisi tarafından engellendi. Ancak bazı belediyeler müslümanlara bu konuda müsamaha göstermektedir.

Hollanda'da 1971 yılında 54.000 (% 0.4) olan müslüman sayısı 1985'te 300.000'e ulaşmış, 1990'da 400.000'i aşmıştır. 1998'de ise bu rakam 550.000 olarak tahmin edilmektedir (% 3). Bu nüfusun büyük çoğunluğunu Türkler (285.000) ve Faslılar (200.000) oluşturmakta, onları Surinamlılar (30.000), Pakistanlılar (12.000), Endonezyalılar (10.000), Tunuslular (6000), Mısırlılar (4000) takip etmektedir. Hollanda asıllı müslümanların sayısı ise 3-3500 civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Ali Kettani, Muslim Minorities in the World Today, London 1986, s. 43-44; Yurtdışı İşçi Hizmetleri Raporu: 1986 Yılı (nşr. TC Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Yurtdışı İşçi Hizmetleri Genel Müdürlüğü), Ankara 1987, s. 42-61; J. Waardenburg, "The Institutionalization of Islam in the Netherlands 1961-86", The New Islamic Presence in Western Europe (ed. T. Gerholum - Y. G. Lithman), London 1988, s. 8-31; J. Nielsen, Muslims in Western Europe, Edinburg 1992, s. 60-75; Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects (ed. W. A. R. Shadid - P. S. van Koningsveld), Kampen 1992; J. J. G. Jansen, "L'Islam et les droits civiques aux Pays-Bas", Musulmans en Europe (nşr. B. Lewis - D. Schnapper), Paris 1992, s. 55-71; Statistical Yearbook 1994 of The Netherlands, The Hague 1995, s. 45; M. Custers, "Muslims in the Netherlands", Muslim Minorities in the West (ed. Syed Z. Abeden - Ziauddin Sardar), London 1995, s. 86-96; F. Dassetto - G. Nonneman, "Islam in Belgium and the Netherlands:

Towards a Typology of Transplanted Islam", Muslim Communities in the New Europe (ed. G. Nonneman v.dğr.), Berkshire 1996, s. 187-217; M. Besim İsmailefendioğlu, Hollanda'da Din Eğitimi (doktora tezi, 1996, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); J. Slomp, "Islam in the Netherlands", JIMMA, VII/2 (1986), s. 519-535; a.mlf., "Muslim Minorites in the Netherlands", Research Papers, sy. 37, Birmingham 1988, s. 2-12; W. de Wit, "Mosque-Communities in Amsterdam", a.e., sy. 37 (1988), s. 13-23; P. Reesink, "Chretiens et musulmans aux Pays-Bas", Islamochristiana, XIV, Roma 1988, s. 237-253; N. Landman, "Muslims and Islamic Institutions in the Netherlands", JIMMA, XII/2 (1991), s. 410-432; W. A. R. Shadid - P. S. van Koningsveld, "Islam in the Netherlands: Constitutional Law and Islamic Organizations", a.e., XVI/1 (1996), s. 111-128; Yasien Mohamed, "The Integration of Muslims in Western Europe: The Dutch Question", Muslim Education Querterly, XII/1, Cambridge 1994, s. 4-15.

Abdullah Sevinç

VI. HOLLANDA'DA İSLÂM ARAŞTIRMALARI

Hollanda'da İslâm ve şarkiyat araştırmaları XVI. yüzyılın sonlarına doğru, Leiden Üniversitesi'nin kurulması (1575) ve üniversitelerde eskiden beri okutulmakta olan Grekçe, Latince ve İbrânîce'nin yanında 1593'ten itibaren Arapça, Farsça ve Türkçe öğretiminin programlara alınmasıyla başlamıştır. İlk araştırmacılar, Paris'te ünlü Guillaume Postel'in yanında okuyan Fransız kökenli Josephus Scaliger ile Franciscus Raphelengius'tur. Raphelengius'un 1595'te bizzat kendisi tarafından basılan Specimen characterum arabicorum officinae Plantinianae Raphelengii (Raphelengius Matbaası'nın Arap harfli örnekleri) adlı eseri Hollanda'da basıldığı bilinen en eski Arapça metindir. Onun ölümünün ardından Arapça derslerini Philippus Ferdinandus, ondan sonra da aynı zamanda Türkçe'den resmî tercümeler yapan Ioannes Anthonides (Jan Theunisz) devam ettirdi. Anthonides, Arapça hocası olan Faslı âlim ve diplomat Abdülazîz b. Muhammed'le yaptığı dinî bir sohbetin de yer aldığı hıristiyan ve müslüman inançları hakkında bir kitap yazmış, ancak bu eser basılmamıştır.

Hollanda İslâmiyat araştırmalarındaki büyük gelişme, Scaliger'in öğrencisi Thomas Erpenius'un 1613'te Leiden Üniversitesi'nde yeni kurulan Doğu Dilleri Bölümü'ne Arapça hocası olarak tayin edilmesiyle başladı ve daha sonra öğrencilerinden Jacobus Golius zamanında sürdü. Erpenius Grammatica Arabica (Leidae 1613), Golius Lexicon Arabico-Latinum (Lugduni Batovorum 1653) adlı önemli eserleri kaleme almalarının yanında çeşitli Arapça kitapları da yayımlamış ve tercüme etmişlerdir (bk. ERPENIUS, Thomas; GOLIUS, Jacobus). Erpenius ve Golius İslâm'a pek sempatiyle bakmıyor, fakat bu dine karşı düşmanca duygular da beslemiyorlardı. Bu iki âlimin bazan hıristiyan üstünlük hissini desteklemekle birlikte misyonerler gibi İslâm'ı çürütmeye çalışmadıkları bilinmektedir. Golius'un ölümünden sonra Leiden'deki İslâmiyat araştırmaları çok zayıfladı. Onun öğrencisi Levinus Warnerus 1643'te Hz. Îsâ hakkındaki İslâmî görüşleri toplayan küçük bir kitap yayımladı: Compendium historicum eorumque quae Muhammedani de Christo et praecipuis aliquot religionis Christianae capitibus tradiderunt. Warnerus, Leiden'de öğrenimini tamamladıktan sonra hayatının geri kalan kısmını geçireceği İstanbul'a gitti (1654) ve orada bir yandan ilmî çalışmalarını devam ettirirken bir yandan da el yazmaları topladı. 1657'de Bâbıâli nezdinde Birleşik Felemenk Cumhuriyeti'nin (Hollanda) resmî temsilcisi olan Warnerus'un ölümünden önce Leiden Üniversitesi'ne bağışladığı "Legatum Warnerianum" adıyla anılan kitaplar,

hocası Golius'un topladıklarıyla birlikte İslâmiyat alanında önemli bir yeri bulunan Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nin Doğu yazmaları koleksiyonunun temelini oluşturmuştur. Warnerus'un koleksiyonu 578 el yazması ile 400 civarında basılmış kitap ihtiva eder. Yazmalar arasında Arapça, Farsça ve Türkçe Kur'an tefsirleri, hadis, fıkıh ve kelâm kitapları bulunmaktadır. Golius'un öğrencilerinden Alman asıllı J. G. Nisselius da 1565'te Testamentum inter Muhamedem et Christianae religionis populos initum (Muhammed ile hıristiyanlar arasında akdedilmiş ahid) adlı eseri yayımlamıştır.

1683'te Osmanlı ordusunun Viyana'da başarısızlığa uğrayarak geri çekilmesi, Avrupa'yı uzun zaman etkisi altında tutan Türk korkusunu ortadan kaldırdı. Bu olayla birlikte İslâmî araştırmalarda yeni bir dönem

başladı ve böylece dinle kültüre daha açık bakabilme imkânı doğdu. Bu yeni gelişmeyi, 1701'den itibaren Utrecht Üniversitesi'nde profesörlük yapan Adrianus Relandus'un şahsında açıkça görmek mümkündür. Şarkiyat, İslâmiyat, ilâhiyat, felsefe, dil bilimi, arkeoloji ve coğrafya alanlarında çok üretken bir ilim adamı olan Relandus'un çalışmalarında İslâm'a karşı ön yargısız bir yaklaşım tesbit edilmektedir. İlk modern Hollandalı İslâmiyatçı diye bilinen bu bilgin, dogmatik hıristiyan taraf tutuculuğu bulunmayan saf bir ilmî ilgiye sahipti. Onun Fransızca, İngilizce, Almanca, İspanyolca, Felemenkçe'ye çevrilen ve Roma Katolik kilisesi tarafından yasak kitaplar listesine alınan De religione Mohammedica (Utrecht 1705, 1717) adlı eseri çığır açıcı niteliktedir. Bu kitabında, İslâm dini ve onun peygamberi hakkında o güne kadar Batı Avrupa'ya yayılmış olan efsane ve hurafelerin eleştirisini yapmıştır. Kitabın muhtevası XVIII. yüzyılın başlarındaki Hollanda İslâmiyatı'nın durumunu özetlemektedir. Uzun önsözünde Batı biliminde İslâm'ın ve Hz. Muhammed'in nasıl kötü gösterildiğini anlatır. Eserin birinci bölümünde, İslâm'ın iman esaslarını açıklayan akaide dair kısa bir risâlenin Arapça metnini ve Latince tercümesini verir; ikinci bölümde İslâm hakkında yaygın olan o günkü yanlış düşüncelerin bir sıralamasını yapar. Relandus daha sonra İslâm savaş hukuku ve cihad hakkında da bir çalışma yapmış (Dissertationes miscellaneae, Utrecht 1708, III, 1-53'te yayımlanan metin, daha sonra onun yukarıdaki eseriyle beraber Almanca'ya çevrilerek 1717'de Hannover'de tekrar basılmıştır), arkasından da Burhâneddin ez-Zernûcî'nin Taʿlîmü'l-müteʿallim'ini tahkik ederek Latince'ye çevirmiştir (Enchiridion studiosi, Arabice conseriptum a Borhaneddino Alzernouchi, Utrecht 1709).

Batı düşüncesindeki Aydınlanma çağı (XVIII. yüzyıl) Hollanda'da İslâm araştırmaları alanında az yankı yaptı. Burada Fransa'da olduğu gibi İslâm kurumlarına karşı bir hayranlık değil devamlı bir ilgi söz konusuydu. Bu dönemde Leiden Üniversitesi'nde ders veren Albertus Schultens Arapça eğitimini İncil tefsirinin hizmetine soktu ve bu ilim dalını hıristiyan teoloji araştırmalarının önemli bir yardımcı dersi haline getirdi. J. H. van der Palm, 1799 ve 1819'da Hz. Muhammed hakkında halk arasında büyük ilgi uyandıran, fakat ilmî açıdan önemsiz bulunan bazı konuşmalar yaptı. H. E. Weyers, Arabiyat ve İslâmiyat araştırmalarını yeniden yüksek bir seviyeye çıkardı ve Leiden adının tekrar dünyada tanınmasını sağlayacak olan

öğrenciler yetiştirdi. İslâmiyat artık teologların değil filologların ve şarkiyatçıların ilgi alanı haline geldi. Bu ilim adamları, Batı'da hüküm süren pozitivist görüşlerin etkisi altında kalmalarına rağmen araştırdıkları olayların kökenine karşı açık fikirliydiler ve İslâm'ı modern Ortadoğu'nun tarihî gelişmesinde en önemli faktör gibi görüyorlardı. Bu dönemde şarkiyatçıların birçoğu kendilerini hıristiyan dogmalarından sıyırmış olarak İslâmiyet'e bakabilmiştir. Süyûtî'nin Ṭabaḳātü'l-müfessirîn adlı eserini Latince tercümesiyle birlikte neşreden (Soyutii Liber de Interpretibus Korani, Leiden 1839) A. Meursinge, Amsterdam'da 1843'te verdiği bir konferansta hıristiyan din adamlarına mutlaka İslâm'ı öğrenmelerini tavsiye eden P. J. Veth ve Şâfiî fakihi Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Kitâbü't-Tenbîh'ini yayımlayan (Leiden 1879) A. W. Theodor Juynboll bu yeni ekolün en önemli isimleridir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Hollanda'nın sömürgecilik faaliyetlerine paralel olarak ülkedeki şarkiyat ve İslâmiyat çalışmalarında da bir yoğunlaşma görülür. Önce S. Keijzer, Handboek voor het Mohammedaansche Regt (Gravenhage 1853) adlı çalışması ile Mâverdî'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'si üzerine geniş bir inceleme (DİA, I, 556) ve Şâfiî fakihi Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin et-Taḳrîb'inin Fransızca tercümesini (Précis de jurisprudence musulmane par Abou Chodja, Leiden 1859) yayımladı. Arkasından Maracci, Ullmann, Kazimirski, Sale ve Weil'in tercümeleri esas alınarak hazırlanan iki ayrı Hollandaca Kur'an tercümesi çıkarıldı (L. J. A. Tollens, Mohamed's Koran, Batavia 1859; S. Keijzer, De Koran, Harlem 1860). Daha sonra L. W. C. van den Bergh, Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn'inin Fransızca tercümesiyle tıpkıbasımını yayımladı (Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Chafii, I-III, Batavia 1882-1884). Bu yayınların hepsi, halkı Şâfiî mezhebine mensup olan Endonezya'da çalışacak Hollandalı yönetici ve memurların eğitimi amacıyla hazırlanmış kitaplardı.

İslâmî araştırmaların bu ikinci gelişme döneminde özgün çalışmalar yapan önemli ilim adamlarının ilki Reinhart Pieter Anne Dozy'dir. Leiden Üniversitesi'nde genel tarih profesörü olan Dozy'nin asıl ilgi alanı Endülüs tarihi idi. Dozy İslâmiyat alanında tipik bir XIX. yüzyıl pozitivist karakteri sergilemiş ve özellikle İslâm'ın tarihî gelişiminin bir özeti olan meşhur kitabı Essai sur l'histoire de l'Islamisme sebebiyle (Leiden 1863, Türkçe

tercümesi Abdullah Cevdet, Târîh-i İslâmiyyet, Kahire 1908) Türkiye’de çok şiddetli tepkilere yol açmıştır (bk. DOZY, Reinhart Pieter Anne).

Dozy’nin öğrencisi olan Michael Jan de Goeje Leiden Üniversitesi’nde Arapça profesörü idi. Taberî’ninkiler başta olmak üzere önemli tarihî ve coğrafî eserlerin baskılarını yapmasıyla ün kazanan de Goeje’nin İslâm medeniyetine yaklaşımı hocasından farklı olarak genel ön yargılardan uzaktı (bk. GOEJE, Michael Jan de). De Goeje okulunun en önemli siması G. J. van Vloten’dir. Onun, Hasan İbrâhim Hasan ile M. Zekî İbrâhim tarafından Arapça’ya (es-Siyâdetü’l-ʿArabiyye ve’ş-Şîʿa ve’l-İsrâʾiliyyât fî ʿahdi Benî Ümeyye, Kahire 1934) ve Mehmed S. Hatiboğlu tarafından da Türkçe’ye (Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar, Ankara 1986) çevrilen Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le khalifat des omayades adlı eseri (Amsterdam 1894) hâlâ önemini korumaktadır. Van Vloten Türkiye ve Ortadoğu’yu gezip İstanbul kütüphanelerinde çalışmış ve seyahat hâtıralarını Oostersche Schetsen en Vertalingen adıyla yayımlamıştır (Amsterdam 1900). Christian Snouck-Hurgronje ise Theodor Nöldeke, Julius Wellhausen ve Ignaz Goldziher’in yanında modern İslâmoloji’nin kurucularından biridir.

Gerçekleştirdiği hadis literatürünün tarihî ve tenkidî araştırmaları münasebetiyle özel olarak fıkıhla ilgilenmiştir. De Goeje’nin öğrencisi olan Snouck-Hurgronje, hacla ilgili doktora tezini (Het Mekkaansche Feest, Leiden 1880) tamamladıktan sonra 1885’te bir mühtedî gibi Mekke’de altı ay oturdu; hac, Mekke halkı ve Endonezya hacıları üzerine bir tarih ve kültürel antropoloji araştırması olan Mekka adlı kitabını yazdı (La Haye 1886-1889). Ayrıca İslâmiyet hakkında iki monografi ile birçok makale kaleme aldı (bk. SNOUCK-HURGRONJE, Christian). Bu dönemde Hollanda’da Snouck-Hurgronje’nin dışında başka araştırmacılar da vardı. Taberî’nin Târîḫ’inin yayımlanmasında de Goeje ile birlikte çalışan Martin Theodor Houtsma bunlardan biridir. Utrecht Üniversitesi’nde 1890’dan 1917’ye kadar profesörlük yapan Houtsma, aynı zamanda The Encyclopaedia of Islam’ın ilk edisyonunun yayın kurulu başkanıdır. De Goeje ve Snouck-Hurgronje’nin öğrencisi fıkıh uzmanı Th. W. Juynboll, Yahyâ b. Âdem’in Kitâbü’l-Ḫarâc’ını (Le livre de l’impôt foncier de Yaḥyā Ibn Ādam, Leiden 1896) ve L. Krehl’in baskısını tamamlayıcı olarak Ṣaḥîḥ-

i Buḫârî’nin IV. cildini (Leiden 1908) yayımladı. Hollanda üniversitelerinde bugün dahi onun Şâfiî mezhebine dayanarak İslâm fıkhı üzerine kaleme aldığı Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet volgens de Leer van de Sjafi’itische School (Leiden 1903) adlı eseri okutulmaktadır. 1927’de Leiden Üniversitesi’nde Snouck-Hurgronje’nin yerine geçen Arent Jean Wensinck’in İslâmiyet’le ilgili ilk yayını Hz. Muhammed ve Medine yahudileri hakkındadır (Mohammed en de Joden te Medina, Leiden 1908). Kur’an metninin incelenmesi Wensinck’i, Kütüb-i Sitte ve Dârimî’nin es-Sünen’i ile İbn Hanbel’in el-Müsned’inin bir alfabetik indeksini yapma düşüncesine sevketti. Bu proje, çeşitli ülkelerden üyelerin katıldığı bir grupla yıllar sonra gerçekleştirilebildi: Concordance et indices de la tradition musulmane (el-Muʿcemü’l-müfehres li-elfâẓi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî, I-VIII, Leiden 1936-1988). Wensinck’in Handbook of Early Muhammedan Tradition adlı eseri (Leiden 1927; Ar. trc. M. Fuâd Abdülbâkı, Miftâḥu künûzi’s-sünne, Kahire 1353/1934) onun bir yan ürünüdür. Ölümünden sonra da The Muslim Creed, its Genesis and Historical Development ile (Cambridge 1937) La pensée de Ghazzālī (Paris 1940) yayımlandı. Snouck-Hurgronje’nin öğrencisi, aynı zamanda hukukçu ve Türkolog olan Arabiyatçı Johannes Heindrik Kramers, 1914-1921 yıllarında İstanbul’daki Hollanda elçiliğinde tercümanlık yapmış ve İslâm hukuku hakkındaki pratik bilgisini geliştirmişti. 1922’de Leiden Üniversitesi’nde Fars ve Türk dili öğretim üyesi, 1940’ta Wensinck’in yerine Arapça ve İslâmiyat profesörü oldu. Burada İslâm hukuku, kapitülasyonlar ve genel İslâm dini tarihi hakkında birçok makale yayımladı, The Encyclopaedia of Islam’ın ikinci edisyonunda önemli görevler üstlendi. Kramers’in Hollanda’daki İslâmî araştırmalara olan en büyük katkısı ölümünden sonra yayımlanan Kur’an tercümesidir (De Koran, Amsterdam 1956).

1950’li yıllara kadar daha çok Endonezya’daki İslâmiyet üzerinde yoğunlaşan Hollandalı âlimlerin çalışmaları bu tarihten sonra genişledi ve modern Ortadoğu ile Türkiye’nin yanı sıra Kuzey Afrika, Pakistan ve Hindistan’daki İslâmiyet’i de kapsamına aldı. Joseph Schacht’ın başlattığı İslâm hukukunun gelişiminin ilk dönem araştırmalarının yanında hukuk, klasik ve modern dinî edebiyat, tasavvuf, ilâhiyat ve siyasî müesseseler de inceleme konuları arasında yer aldı; bunlara daha sonra İslâm felsefesi ve sosyolojisi de eklenmiştir.

Günümüzde İslâmî araştırmaların en yoğun olduğu yer Leiden Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'dir. Burada, İslâmî Ortadoğu Dilleri ve Kültürleri Bölümü'nün yanı sıra Güneydoğu Asya Dilleri ve Kültürleri Bölümü bulunmakta, Amsterdam Üniversitesi'nin Edebiyat ve İlâhiyat fakülteleriyle Amsterdam Protestan, Utrecht, Nijmegen Katolik, Groningen ve Tilburg Katolik üniversitelerinde İslâmî ilimler sahasında araştırma yapan pek çok ilim adamı çalışmaktadır.

İslâmiyat araştırmalarının bu ülkedeki başlangıcından itibaren süregelen filolojik yaklaşım günümüzde yerini daha çok İslâm tarihini, İslâm'ın çeşitli yerel kültürlerde algılanış biçimlerini ve Ortadoğu politikasını içeren bir yaklaşıma bırakmıştır. Bunun sebebi, politik ve ekonomik gelişmelerle aralarında Türkler'in de bulunduğu birçok müslümanın bu ülkede yaşamasıdır. Bundan dolayı araştırmalar sadece edebiyat fakültelerinin dil bölümleriyle sınırlı kalmamakta, sosyal bilimler, tarih ve sanat tarihi gibi diğer bölümlerde de gerçekleştirilmektedir. 1980'de Nederlandse Vereniging voor de Studie van het Midden-Oosten en de Islam adlı dernek kuruldu. Kuruluşundan beri çeşitli yayınlar yapmakta olan bu dernek 1985'ten itibaren "Nieuwe reeks" adıyla yeni bir seri başlatmıştır; bu seri de diğer yayınlar gibi çoğunlukla Hollandaca'dır.

Araştırmacılar okuyucuyu İslâm üzerine bilgilendiren kitaplara önem vermektedirler. Bu alanda tanınan yayınlardan biri, Jacques Waardenburg'un yazdığı İslâm'ın tarihteki ve günümüzdeki durumunu, Batı'ya etkisini ve Hollanda'daki gelişimini ele alan Islam: Norm, Ideaal en werkelijkheid adlı kitabıdır (Antwerpen 1984). Amsterdam'da 1988'den bu yana faaliyet gösteren Middle East Research Associates (MERA) Ortadoğu'daki ekonomik, politik ve sosyal gelişmeler üzerine yapılan araştırmaları yayımlamaktadır. Bu arada Hollanda'nın eski kolonisi olan Endonezya ile ilgili çalışmalar yine devam etmektedir. İslâm dünyasının modernleşmesi ve modernleşme tartışmaları da çalışma konuları arasındadır.

İslâm tarihiyle ilgili araştırmaların bir kısmı Ortaçağ'da yazılan İslâm klasiklerinin tercüme edilmesiyle gerçekleştirilmektedir. Meselâ G. H. A. Juynboll Taberî'nin Târîḫ'ini İngilizce olarak yayımlamıştır (The History of al-Ṭabarī, Albany 1989). J. J. Witkam'ın, Leiden Üniversitesi başta olmak

üzere Hollanda'daki çeşitli kurumlarda bulunan Arapça yazmaların tanıtımını içeren Catalogue of Arabic Manuscripts in the University of Leiden and other Collections in the Netherlands ile (Leiden 1983) aynı kişinin editörlüğünü yaptığı, yazmalar üzerine bilgi veren Manuscripts of Middle East (1986) adlı dergi dikkat çeken çalışmalardır. Kramers'in yaptığı Kur'an'ın Hollandaca'ya çevirisine Fred Leemhuis tarafından bir yenisi eklenmiş (De Koran, Houten 1989), 1992'de Kramers'in eseri gözden geçirilerek yeniden yayımlanmıştır. Hadis alanındaki en önemli isim, isnad zincirleri üzerine araştırmaları ile tanınan ve bu konuda Muslim Tradition adlı bir kitapla (Cambridge 1983) birçok makale yazan G. H. A. Juynboll'dür.

Son yıllarda Hıristiyanlık-İslâm ilişkileri açısından yapılan araştırmalar da giderek artmaktadır. Leiden Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi bünyesinde kurulan İslâm ve Hıristiyanlık Dokümantasyon Merkezi bunun bir işaretidir. Ayrıca aynı konuda 1988'den bu yana yayımlanan

Sharqiyyāt ve ilk sayısı 1993'te çıkan Orientations dergilerini de zikretmek gerekir.

1984'ten 1997 yılına kadar otuz cilde ulaşan, Hans Daiber ve David Pingree'nin editörlüğünü yaptıkları "Islamic Philosophy, Theology and Science" serisi çok ayrıntılı konulara yer vermektedir. Meselâ bu serinin XI. cildi Kustâ b. Lûkā'nın hac rehberini (G. Bos, Qusṭā ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca, Leiden 1992), XIII. cildi Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in bilim ve felsefe konularındaki yazılarını (H. Daiber, Naturwissenschaft bei den Arabern im 10. Jahrhundert n. Chr. Briefe des Abū'l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd an ʿAḍudaddaula, Leiden 1993) içermektedir. İbn Tufeyl'in felsefî romanı Ḥay b. Yaḳẓân'ın Hollandaca'ya tercüme edilmesi de (R. Kruk, Abū Bakr Muḥammad ibn Ṭufayl: Wat Geen Oog Heeft Geizen, Geen Oor Heeft Gehoord en in Geen Mensenhart is Opgekomen, De Geschidenis van Ḥayy ibn Yaqẓān, Amsterdam 1985) bu ülkedeki İslâm araştırmalarının kapsamını göstermesi bakımından önemlidir.

Hollanda'daki İslâm araştırmaları konusunda, yayıncılıkta belli bir ekol oluşturan E. J. Brill Yayınevi'nden ayrıca söz etmek gerekir. Brill'in fikir babası, Leiden Üniversitesi'nde şarkiyat çalışmaları yapan araştırmacıların

eserlerini yayımlamak gibi bir planla 1683'te Leiden'e yerleşen Jordan Luchtmans'tır. Luchtmans ve daha sonra oğlu Samuel Latince, Yunanca, İbrânîce ve Arapça birçok eser yayımladılar. Kurumun ilk yayınları Vita Saladini ile (1732) Thomas Erpenius'un Grammatica Arabica'sıdır (1733). Brill isminin kullanılması ise 1800 yılında Jan Brill'in Leiden'de Doğu eserlerini basmayı hedefleyen bir matbaa kurması ve 1806 yılında Samuel Luchtmans tarafından yayınevine ortak alınmasından sonra gerçekleşti. Luchtmans'ın ölümünden sonra yayınevinin yönetimini Jan Brill üstlendi; mirasçıların 1848'de ellerindeki hisseleri Jan Brill'in oğlu Evan Jan Brill'e satmalarıyla da bugünkü E. J. Brill firması ortaya çıktı. O yıllarda Hollanda'daki şarkiyat araştırmalarının çok verimli olması Brill Yayınevi'ne büyük bir ün kazandırdı. Evan Jan Brill yayımcılığın yanında matbaacılığa çok önem verdi ve iflâs eden Elseviers Basımevi'nin Doğu dillerindeki hurufatını ve baskı aletlerini satın aldı. Onun zamanında Dozy ve talebesi de Goeje'nin birçok eseriyle de Goeje'nin editörlüğünde Taberî'nin Târîḫ'i, coğrafya üzerine yazılmış klasik Arapça kitaplardan oluşan sekiz ciltlik Bibliotheca Geographorum Arabicorum adlı külliyat ve Prussian Royal Academy adına on bir ciltlik bir koleksiyon halinde İbn Sa'd'ın Ṭabaḳātü'l-kübrâ adlı eseri yayımlandı.

Hollanda'da XIX. yüzyılın sonlarına kadar İslâm dünyasıyla ilgili araştırmalara daha çok Araplar ve Arapça açısından bakılıyordu; daha sonra Snouck-Hurgronje'nin tesiriyle İslâmî ilimlere de yer verildi. Brill Yayınevi onun ve öğrencilerinin yazdıkları birçok eseri yayımladı. Snouck-Hurgronje'nin açtığı bu çığırın İslâm dünyası ve İslâmî ilimler sahasında ansiklopedik bilgi gereğini ortaya çıkarması üzerine de 1908'den itibaren The Encyclopaedia of Islam'ın yayımına başladı. İlk yıllarda yalnız Hollandalı şarkiyatçıların eserlerine ilgi gösteren Brill, The Encyclopaedia of Islam'la birlikte birçok ülkeden yazarın kitaplarını da programına aldı; Carl Brockelmann'ın Geschichte der arabischen Litteratur'ünün ikinci baskısı ile Fuat Sezgin'in Geschichte des arabischen Schrifttums'u bunların başlıcalarıdır. Arabica, The Journal of Arabic Literature, Die Welt des Islams ve Social, Economic and Political Studies of the Middle East dergileri de Brill Yayınevi tarafından çıkarılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955; J. J. Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'occident, Paris 1962; a.mlf., Islam. Norm, ideal en werkelijkheid, Houten 1987; İsmail Soysal - Mihin Eren, Türk İncelemeleri Yapan Kuruluşlar, Ankara 1977, s. 130-134; J. Brugman - F. Schroeder, Arabic Studies in the Netherlands, Leiden 1979; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 294-339; A. H. de Groot - R. Peters, A Bibliography of Dutch Publications on the Middle East and Islam: 1945-1981, Amsterdam 1981; Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, s. 8-17, 126-128, 148-157, 172-177, 212-213, 245-247, 252-255, 289-290; V. Donzel, "Arabic and Islam in Holland During the XVII th Century", Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilād al-Shām During the Early Islamic Period (ed. Muhammad Adnan Bakhit), Amman 1987, I, 79-86; W. A. R. Shadid - P. S. van Koningsveld, Moslims in Nederland, Alphen aan de Rijn 1990; E. J. Deahl, "E. J. Brills' Role in Arabic and Islamic Studies", New Books Quarterly, I, London 1981, s. 4-5; F. De Jong, "Middle Eastern Studies in the Nederland", MESA Bulletin, XX/2 (1986), s. 171-186; J. T. P. de Bruijn, "Iranian Studies in the Netherlands", Ir.S, XX (1987), s. 161-177; H. Daiber - W. Raven, "Recent Islamic and Arabic Studies in the Netherlands", Asian Research Trends: A Humanities and Social Science Review, sy. 4, Tokyo 1994, s. 1-24.

Alexander H. de Groot

HOLLANDA DOĞU HİNDİSTAN ŞİRKETİ

Hollanda'nın Güneydoğu Asya sömürgelerini idare eden özerk devlet statüsündeki ticaret şirketi.

Asıl adı Birleşik Doğu Hindistan Şirketi'dir (Vereenigde Oost-Indische Compagnie: VOC); ancak diğer sömürgeci ülkelerin de bölgedeki faaliyetleri bu adla anılan şirketler tarafından yürütüldüğü için daha çok Hollanda Doğu Hindistan Şirketi adıyla tanınmıştır. XVI. yüzyılın sonlarında Hint Okyanusu'nda ticaret yapan Hollanda şirketlerinin 20 Mart 1602 tarihinde birleşmesiyle ve 6.5 milyon florin tutarında bir sermaye ile kurulan şirket, Amsterdam'da oturan ve "Heeren XVII" denilen on yedi kişilik bir idare meclisi tarafından yönetilmekteydi. Hollanda hükümeti, aynı yıl çıkarılan bir kanunla şirkete Macellan Boğazı ile Ümitburnu arasındaki sularda ticaret yapma tekelini ve ayrıca silâhlı kuvvet bulundurma, kaleler inşa etme ve Asya'daki ülkelerle antlaşma yapma gibi yetkileri verdi; 1610'da da şirketin başına bir genel vali tayin etti.

Hollanda Doğu Hindistan Şirketi, ilk olarak Endonezya'nın doğusunda bulunan Maluku adalarındaki baharat ticaretini ele geçirmeye çalıştı ve bu hususta büyük önem taşıyan Ambon'u Portekizliler'den alarak (1605) diğer Avrupalı rakiplerini bölgeden uzaklaştırdı. "Savaşsız ticaret, ticaretsiz savaş olmaz" diyerek işe başlayan genel vali Jan Pieterszoon Coen, 1619'da Cava'nın batısındaki önemli liman şehri Cayakarta'yı (bugünkü başşehir Cakarta) zaptetti ve şehrin ismini Hollanda'da eski bir Germen kabilesinin adı olan Batavya ile değiştirerek burayı bölgede kurduğu sömürge yönetiminin merkezi haline getirdi; ertesi yıl Banda adalarını işgal etti.

Çeşitli sahillerde büyük garnizonların koruduğu kalelerle çevrili ticaret merkezleri açan şirket, XVII. yüzyıl boyunca bölgeye komşu ülkelerde ticarî tesir ve nüfuzunu arttırdı. Önce Gucerât tekstil ticaretini ele geçirmek için Hindistan'ın Sûret, Masulipatam, Petapoli şehirlerinde fabrikalar kurdu ve 1630'lu yılların ortalarına doğru bu ülkenin güneydoğusundaki

Coromandel sahiliyle yoğun bir ticarî ilişkiye girdi. 1634'te Bengal, Arakan, Burma ve Ayuttaya'da iş yerleri açarak Bengal ve Siyam körfezleri ticaretinde söz sahibi olmaya çalıştı. 1641 yılında Malay yarımadasındaki Malaka'yı

Portekizliler'den alarak Malaka Boğazı'nın denetimini ele geçirdi. 1642'de şeker ticaretinde önemli bir yeri bulunan Formoza adasını (Tayvan) İspanyollar'dan aldıysa da 1661 yılında Çinli Koxinga'nın işgali üzerine burasını terketmek zorunda kaldı. 1652'den itibaren Güney Afrika'nın Kaapstad (Cape Town) şehrinde yerleşim merkezleri kurarak ilk gerçek kolonisini oluşturmaya başladı. 1656'da tarçın ticaretine el koyabilmek için Seylan adasındaki Colombo'yu zaptetti ve burada bir merkez kurdu. 1659 yılında kara biber ticaretinde önemli bir yer tutan Sumatra'nın güneyindeki Palembang'ı işgal etmesiyle ve daha sonraları Minangkabau kabile reisleriyle imzaladığı antlaşmalarla Sumatra'nın güney ve batı kesimlerinde gücünü gösterdi. Yine bu sıralarda Maluku adalarında Hitu, Ternate ve Tidore gibi küçük sultanlıklarla giriştiği savaşlar neticesinde ve İspanyollar'ın 1663'te Tidore'yi boşaltmalarından sonra bu adaların tamamını hâkimiyeti altına aldı; aynı yıl Portekizliler'i Seylan adasından tamamen uzaklaştırdı. 1668'de Sulavesi'nin (Selebes) güneyindeki Makassar'ı (Ucung Pandang), ertesi yıl da Gova'yı işgal ederek adalar arası ticareti tekeline aldı. Daha sonra Çin ve Japonya ile doğrudan ticaret yapmak üzere bazı girişimlerde bulundu ve 1727'de Canton'da bir ticaret merkezi açmayı başardı.

XVII. yüzyıl boyunca devamlı gelişme gösteren şirketin 1669'da 150 ticaret ve kırk savaş gemisiyle on bin askeri vardı ve ortaklarına % 40 kadar kâr payı dağıtıyordu. Ambon, Banda, Ternate, Makassar, Malaka, Seylan, Kaapstad ve Cava'da mahallî idare merkezleri bulunan şirket, diğer yerlerdeki önemli ticaret merkez ve kuruluşlarının başına temsilciler tayin etmişti.

Şirket, önemli bir silâhlı güç olarak başlangıçta mahallî idarecilerden çeşitli imtiyazlar koparmayı ve kontrolü altında tuttuğu yerlerde ticaret merkezleri kurmayı hedefliyordu. Ancak zamanla diğer Avrupalı ve Asyalı rakipler karşısında üstünlüğünü korumak ve kurmuş olduğu merkez ve iş yerlerinin savunmasını sağlamak amacıyla daha fazla toprak ele geçirmeye ve mahallî

siyasî olaylara karışmaya başladı. Madura Prensi Trunajaya'nın Orta Cava'daki Mataram hânedanına karşı 1675'te başlattığı savaşa o zamanki veliaht prens II. Amangkurat lehine müdahale ederek 1677'de yeni ticarî imtiyazlar sağladı. Arkasından Batavya'nın güneyindeki Priangan bölgesiyle Cava'nın kuzey sahilindeki Semarang Limanı ve çevresini topraklarına katan şirket 1680'de Çeribon bölgesini idaresi altına aldı. Dokuz yıl süren hânedan kavgalarından sonra küçülen Mataram Devleti'ni 1755'te biri Surakarta, diğeri Yogyakarta olmak üzere iki prensliğe ayırarak Cava'da yeni topraklar kazandı. Bu arada, Batı Cava'daki Bentem Sultanlığı'nda çıkan taht kavgaları sırasında babasına karşı isyan eden veliaht prens Sultan Hacı'nın tarafını tutarak 1682'de Bentem'in bağımsızlığına son verdi ve himayesine aldığı yeni sultanla yaptığı anlaşma sayesinde İngiliz ve diğer yabancı tüccarları bölgeden uzaklaştırdı. Böylece şirket, XVII. yüzyılın sonuna doğru sağladığı ticarî imtiyazlarla ve kazandığı yeni topraklarla Cava'nın en büyük siyasî ve ekonomik gücü haline geldi. Özellikle bu dönemde şirketin ticaret filosu her yılbaşında Japon bakırı, ipeği, porseleni; Çin kalayı, ipeği, porseleni, yeşil çayı, kâğıdı; Hint ipeği, pamuğu, çayı; İran halısı, ince kumaşları; Cava kahvesi; Malay kalayı; Maluku baharatı ile dolu olarak Avrupa'ya doğru yola çıkıyordu.

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren ekonomik durum giderek kötüleşmeye başladı ve toprak ilhakları sonucunda şirketin daha fazla idarî ve askerî sorumluluklar yüklenmesi idarî masrafları arttırdı. Ayrıca görevliler arasında kaçakçılığın ve yolsuzluğun yaygınlaşması, İngiliz rekabetinin artan baskısı ve kâr oranlarının yüksek tutulması gelirlerin giderek azalmasına sebep oldu. Hollandalılar'ın Amerikan devrimi sırasında İngilizler'le savaşa girmesi (1780) şirketi iflasın eşiğine getirdi ve 1750'de 10 milyon florin olan borç yükü savaş sonrasında 100 milyona yükseldi. Fransa'nın 1795'te Hollanda'yı işgal etmesinden sonra idare meclisi "Heeren XVII" dağıtılarak şirketin yönetimi bir komisyona devredildi; 1 Ocak 1800 tarihinde ise resmen feshedilip 135 milyon florin tutan borcuyla birlikte bütün malları ve toprakları Hollanda Devleti'ne intikal ettirildi.

Şirket ve İslâmiyet. Şirket yöneticileri daha başından itibaren müslümanlara sempatiyle bakmamışlardır. İlk genel vali Coen, 1616'da teşkilâta gönderdiği bir genelgede müslüman tüccarları güvenilmezlikle ve hıyanetle suçlayarak onlara karşı dikkatli olunmasını ve şirkete tavır koyanlarla

mücadele edilmesini istemişti. Hollandalılar, Portekizli ve İspanyol sömürgeciler gibi dinî fetihler peşinde koşmamalarına rağmen İslâmiyet'i Doğu'daki varlıkları ve ticarî üstünlükleri için bir tehlike olarak gördüler. Batavya'daki müslümanların ibadetlerini serbestçe yerine getirmelerine izin vermeyen şirket, Batavya Kilise Konseyi'nin 7 Aralık 1643 tarihinde aldığı bir tavsiye kararı doğrultusunda müslümanların sünnet olma âdetini de kaldırdı ve dinî okulları kapattı; 1651'de ise hem müslümanların hem Çinliler'in dinî toplantılar düzenlemelerini yasakladı. Daha sonra müslüman halkın tepkisi üzerine bu yasaklar 1674'te biraz yumuşatıldı. Öte yandan şirket, kuruluş tüzüğünde belirtilen görevleri arasındaki "gerçek Hıristiyanlığın yayılmasını ve gelişmesini sağlamak" maddesi gereğince denetimi altındaki bölgelerde yaşayan yerli halkı hıristiyanlaştırmak için her türlü gayreti gösterdi. İdare meclisi de zaman zaman genel valilere gönderdiği tâlimatnâmelerde Hıristiyanlık'tan başka dinlerin yasaklanmasını istiyordu. Genel vali Coen 1618'de, Batavya'daki bir hıristiyan okuluna devam eden her Endonezyalı çocuğa günde yarım kilo kadar pirinç dağıtılmasını öngören bir uygulama başlattı; 1622'de de köle sahiplerinin emirleri altındaki kölelere Hıristiyanlık eğitimi vermelerini zorunlu hale getirdi. Coen'dan sonra gelen vali Hendrik Brouwer ise 1635'te Hıristiyanlığı benimseyen her Endonezyalı'ya bir miktar para verilmesini kararlaştırdı.

Şirketin, Batavya'nın dışında müslüman ve animist halk arasında aktif olarak hıristiyanlaştırmayı teşvik ettiği diğer bir bölge de Maluku adaları, özellikle Ambon adası idi. Coen, 1622'de Ambon Valisi van Speult'a gönderdiği bir tâlimatnâmede, müslüman âdetleriyle mücadele etmesini ve şirket için çalışan Seramlı çiftçileri hıristiyanlaştırmasını istemişti. Nitekim o dönemde hazırlanan bir rapordan, van Speult'in İslâm davetçilerinin bu bölgeye girmesini yasakladığı, şiddete başvurup müslüman halkı öldürdüğü ve köylerini yıkarak onları zorla hıristiyan yapmaya çalıştığı öğrenilmektedir.

Şirket, Batavya ile Maluku adaları dışındaki bölgelerde yaşayan müslüman halkın dinî hayatına fazla müdahale edemedi; çünkü idareciler, müslüman halkın Hollandalılar'a karşı duyduğu hoşnutsuzluk neticesinde bir ayaklanma olabileceği endişesini taşıyorlardı. Şirketin hacı, şeyh, hoca gibi itibar sahibi liderleri kendi varlığı ve ticarî faaliyetleri için daima bir tehdit

unsuru olarak görmesi hacca karşı olumsuz bir politika izlemesine sebep oldu ve bazan kendi gemileriyle hacca gidilmesine izin vermedi. Meselâ 1664'te

Bentem sultanının isteği üzerine bir hacı adayının, 1667'de Bentemli bir prensin isteğiyle bazı hacı adaylarının şirket gemileriyle hacca gitmesine izin verildi; ancak 1689'da Mekke'den dönen üç Bugili hacı halk arasında karışıklıklara sebep olacağı gerekçesiyle ülkeye sokulmayarak Kaapstad'a sürgüne gönderildi. 1716'da ise genel vali C. van Swoll, on hacının ülkeye girmesine gözetim altında tutulmaları şartıyla izin verdi ve arkasından da şirket gemileriyle hacca gidişi tamamen yasakladı. Daha sonraki yıllarda ise bu yasak kısmen yumuşatılarak hacca gitmek isteyenlere yetkililerden özel izin alma zorunluluğu getirildi. 1803 yılından itibaren yerli halka kamu düzenini bozmamak şartıyla din hürriyeti verilmesi prensibinin benimsenmesine rağmen hacca getirilen kısıtlamalar ve Hollandalı sömürgecilerin hacı korkusu aynı yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

B. H. M. Vlekke, Nusantara: A History of the East Indian Archipelago, Cambridge 1945, s. 146-163; D. G. E. Hall, A History of South-East Asia, London 1955, s. 316-318, 497-503; K. Glamann, Dutch-Asiatic Trade: 1620-1740, The Hague 1958; W. F. Wertheim, Indonesian Society in Transition, The Hague 1964, s. 200-202; C. R. Boxer, The Dutch Seaborne Empire: 1600-1800, London 1965; a.mlf., Jan Compagnie in War and Peace, 1602-1799: A Short History of the Dutch East-India Company, Hong Kong 1980; M. C. Ricklefs, A History of Modern Indonesia, London 1981, s. 25-26,74-75,105-106; Islam en Politiek in Indonesië (ed. C. van Dijk), Muiderberg 1988, s. 11-20; W. J. A. Kernkamp, "Government and Islam in the Netherlands East Indies", MW, XXXV (1945), s. 6-29; K. H. D. Haley, "Dutch East India Company", EBr., VII, 793-794; Ian Brown, "Dutch East India Company", Encyclopedia of Asian History, New York 1988, I, 406-407; İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya (sömürge dönemi)", DİA, XI, 204-205.

İsmail Hakkı Göksoy

HOPÇUZÂDE MEHMED ŞÂKİR EFENDİ

(bk. MEHMED ŞÂKİR EFENDİ).

HORASAN

(خراسان)

Kuzeydoğu İran’da bir eyalet.

Horasan ismi Eski Farsça’da hur (güneş) ve âsân (âyân “gelen, doğan”) kelimelerinden meydana gelmiştir ve “güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi; doğu bölgesi” anlamını taşımaktadır. İsim muhtemelen Sâsânîler zamanında ortaya çıkmış ve kısa zamanda yaygınlaşmıştır. Horasan tarihte İran’ın kuzeydoğusunda yer alan çok geniş bir coğrafî bölgenin adı idi. Günümüzde bölgenin toprakları üç parçaya ayrılmış olup Merv (Mari), Nesâ ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat yöresi Afganistan, kalan kısmı da İran sınırları içinde bulunmaktadır. En geniş kesim İran’ın elindedir ve adı geçen iki devletle İran’ın diğer eyaletlerinden Mâzenderan, Simnân, Yezd, Kirman, Belûcistan ve Sîstan’la çevrilidir; idarî merkezi aynı zamanda dinî bir merkez olan Meşhed’dir ve eyalete (ustân) Meşhed, İsferâyin, Bucnurd, Bircend, Tayyibat, Türbeticâm, Türbetihaydarî, Darrıgaz, Sebzevâr, Şirvan, Tabes, Firdevs, Kâbnât, Kûçân, Kâşmir, Gunâbâd ve Nîşâbur vilâyetleri (şehristan) bağlıdır. Horasan eyaletinin 1996 sayımına göre nüfusu 6.047.661’dir.

Horasan’ı Grek coğrafyacıları İskender’in fetihleri sırasında tanımışlar ve Belh-Merv civarına Baktria (Baktriana), Herat taraflarına Aria, Nîşâbur dolaylarına da Parthia adını vermişlerdi. Mes‘ûdî’nin birinci iklim bölgesinde (Mürûcü’z̠-z̠eheb, I, 102), İbn Haldûn’un üçüncü iklim bölgesinin sekizinci bölümünde (Muḳaddime, I, 306-308) ve Zekeriyyâ el-Kazvînî’nin dördüncü iklim bölgesinde (Âs̱ârü’l-bilâd, s. 361-362) zikrettiği Horasan’ın sınırları, buranın idarî bakımdan büyüyüp küçülmesiyle ilgili olarak tarih boyunca çeşitli farklılıklar göstermiştir; bu sebeple zaman içinde değişen siyasî sınırlarla coğrafî sınırlar ayrı mütalaa edilmelidir. İslâm coğrafyacılarına göre genellikle Horasan doğudan Huttel (Tacikistan’da Kul‘ab çevresi), Gur (Orta Afganistan) ve kısmen Sicistan (Sîstan); güneyden Deştilût ve Kirman ile Rey arasındaki Fars toprakları; batıdan Deştikevîr’in batı kısmı ve Taberistan ile Cürcân; kuzeyden de

Türkmenistan'ın bir bölümü, Hârizm ve Mâverâünnehir tarafından çevrilmiş geniş bir alandır (İbn Havkal, s. 426; Yâkūt, II, 350). Ayrıca bu geniş alan "ümmühât" denilen Nîşâbur, Merv, Belh ve Herat merkezleri etrafında yer alan dört büyük bölge olarak da tasvir edilir (İbn Havkal, s. 430; Yâkūt, II, 351; Ḥudûdü'l-ʿâlem, s. 325). Tâhirîler zamanına kadar bölgenin idarî merkezi Makdisî'nin "Horasan'ın ümmü'l-kurâsı" dediği Merv idi (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 298-299).

Horasan'ın kuzeyi dağlıktır; dağlar, güneydoğu istikametinde ve iki silsile halinde Kuzey Afganistan'daki Benditürkistan, Sefîdkûh ve Hindukuş dağlarına ulaşır. Bu silsilelerin Türkmenistan çölleri boyunca devam edeni Küpet, Gülistan, Karadağ ve Hezarmescid, Elburz sıradağlarının uzantısı olanı ise Şahcihan, Aladağ ve Kûhibinâlûd kütlelerinden meydana gelir. Yükseklikleri yer yer 3000 metreyi aşan bu iki silsile arasında yüksekliği 1350 metreye varan bir yayla vardır; yaylanın batısında Etrek ve Cürcân, doğusunda Keşfirûd nehirleri akar. Dağlık bölgenin güneyinde, batıda Irâk-ı Acem'e kadar giden Deştikevîr adındaki tuz çölü uzanır. Bu çölün Tahran'ın güneyine rastlayan kesiminde Nemek gölü bulunmaktadır. Deştikevîr çeşitli kum oluşumları ile batıdan Horasan'a girişi engeller. Bu çölün güneyinde yükselen bir sıra tepe onu daha güneydeki Deştilût'tan ayırır. Burada da çöller ve Nemekzâr gibi tuz havzalarına rastlanır. Kuzeyde geniş ve birbirine bitişik, güneyde küçük ve birbiriyle bağlantısı olmayan birçok vaha vardır. Bu kapalı havzaların ortasında Kûhistan eyaletini teşkil eden Kâin ve Bircend bölgeleri yer alır.

Kara iklimi özellikleri gösteren Horasan'da genel olarak su çok kıttır. Yalnız kuzeyde sürekli esen nemli rüzgârlar sebebiyle dağlara önemli miktarda yağmur düşer. Deştilût ve Deştikevîr'de çöl iklimi hâkimdir; buralarda ve yakınlarında gündüzleri ısı çok yüksektir. Bölgenin en önemli iki nehri, kuzeydeki dağlardan çıkıp Hazar denizine dökülen Etrek ve Cürcân'dır. Mureh, Rûdişûr, Herirûd ve Keşfirûd düzenli bir rejime sahip olmayan, çöllerle tuzlu bataklıklarda kaybolan önemsiz nehirlerdir ve sularının tuzluluğundan dolayı sulamada kullanılmazlar. Çöllerle bataklıkların çevresi tarıma el-verişli değildir. Kuzeyde nisbeten düzenli bir yağış rejiminin bulunması, buradaki vadi ve yamaçlarda tarım yapılmasına ve hayvancılığa imkân vermektedir. Dağlara düşen yağmur suları, yer altı su sistemleriyle fazla kayba uğramadan dağ eteklerindeki alüvyonlu

ovalarda yer alan tarım alanlarına ulaştırılır; ayrıca kuyulardan da büyük ölçüde faydalanılır. Bu topraklarda buğday, pirinç, safran, tütün, yer fıstığı, pamuk ve meyve yetiştirilir; bir miktar da ipek üretilir. Göçebeler koyun, keçi, deve ve at beslerler; yün ve kıllar halı, kilim ve şal imalinde kullanılır.

Klasik İslâm kaynaklarında Horasan'da imal edilen kâğıt, dokuma ve çömlek kadar bölgede çıkarılan bazı madenlere de dikkat çekilir. Ḥudûdü'l-ʿâlem müellifi

ve Makdisî burada çıkarılan altın, gümüş, demir, fîrûze ve neftten söz ederler (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 303). Bugün Horasan'ın en önemli toprak altı zenginliği zümrüt ve diğer kıymetli taşlarla birlikte Nîşâbur yakınlarında çıkarılan fîrûzedir; ayrıca demir, bakır, kurşun, antimon, kömür ve mermer ocakları vardır. Bölgenin en önemli ihraç maddelerini fîrûze, zamk, yün, kıl, deri, halı ve pamuklu dokuma teşkil eder.

Horasan, göç ve istilâ yolları üzerindeki bir kavşak noktasında bulunduğundan değişik ırklardan meydana gelen bir nüfusa sahiptir. Burası aynı zamanda çok eski yerleşim alanlarına ve medenî gelişmelere sahne olmuştur. Hindistan ve İran'a yayılan Hint-Avrupa kökenli Ârî ırkın ortaya çıktığı yer Horasan'dır. Hunlar'a ve Göktürkler'e bağlı çeşitli Türk boyları, Araplar ve Cengiz istilâsından sonra Moğollar da Horasan'a yerleşen unsurlar arasındadır. Buradaki ilk müslümanlar, genel olarak Irak şehirlerinden ve özellikle Basra'dan bölgeyi fethetmek üzere yollanan Arap askerleriydi. Muâviye iktidarı ele geçirince, daha önce Hz. Osman'ın ve bir ara Hz. Ali'nin sevkettiği askerlerin uzun zaman evlerinden ve ailelerinden ayrı kalmaları dolayısıyla huzursuzluk çıkarabileceklerini düşünerek Horasan'da kamplar kurulmasına karar vermiş ve eski askerlerin eşlerinden başka bölgeye yeniden aileleriyle birlikte çok sayıda asker ve göçmen göndermiştir. Merkezî şehirlerde ve stratejik kalelerde bulunan terkedilmiş evlere veya kendileri için kurulan mahallelere, kamplara yerleştirilen bu insanların büyük bir çoğunluğu yine Irak'tan geliyordu. Aynı zamanda devletin seçtikleri dışında bazı kabileler ve fertler de bu göçe katılmışlardı ki bunlar bir bakıma servet peşinde koşan maceraperestlerdi. Doğu bölgelerine, özellikle de Horasan'a göç eden kabile unsurlarının asıl kaynağını Arap yarımadası oluşturuyor ve çeşitli kabileler izin almaya gerek duymaksızın Basra körfezini geçerek doğuya ulaşıyorlardı.

Dolayısıyla Horasan'daki Arap nüfusu hakkında divan listelerine dayanılarak yapılan değerlendirmeler güvenilir değildir. O zamanlarda bölgede mevcut olan Araplar'ın sayısı tahminlerden çok daha fazladır.

Horasan'daki yerleşim hususunda "karye" (çoğulu kurâ) meselesi de önemlidir. Kaynaklar Araplar'ın ellerindeki karyelerin bazılarının isimlerini zikrederler. Modern araştırmacılardan bazıları, kurâ gelirlerinin sadece Arap askerleri arasında bir kısım gruplara verildiğini ve buraların o dönemdeki kabile farklılıklarına dayanan yerleşim alanları olduğunu, bazıları ise birtakım önemli askerlere verilmiş özel arazi olduğunu ve içlerinde onların kölelerinin bulunduğunu ileri sürmektedirler. Aslında karyeler özel araziler veya bölgenin valisi tarafından bazı cesur askerlere yahut yararlık gösteren memurlara verilmiş çiftliklerdir. Bunun en açık örneği, Kuteybe'nin kardeşi Sâlih b. Müslim'in kendi kumandası altında cesaretle savaşan Nasr b. Seyyâr'a verdiği karyedir. Bir kısmının elinde birden fazla karye bulunduğu da bilinmektedir; meselâ Süleyman b. Kesîr el-Huzâî'nin iki karyesi vardı. Arap toplumunun kabilevî yapısından dolayı verilen arazilerin tek bir bölgede toplanmasına çalışılırdı.

İslâm coğrafyacıları Horasan halkının mütenasip vücuda sahip, zeki, çalışkan, güzel ahlâk sahibi, cömert, cesur, hak ve adalet peşinde koşan, terbiyeli, nazik ve en önemlisi de din ile ilme düşkün insanlar olduğunu bildirirler (Makdisî, s. 298, 301, 336; Yâkūt, II, 353-354).

Günümüzde halk genelde yerleşik nüfus ve göçebeler olarak ikiye ayrılır. Kuzeybatıda Göklen ve Yamut Türkmenleri, Bucnurd ve Kuçan çevresinde Kürtler, Meşhed'in güneydoğusunda Cemşîdîler, güneybatıda Haydarîler, güneydoğuda da Belûcîler çoğunluktadır; bölgede Hezâreler'e de rastlanır. İran, Arap ve Türk asıllı hükümdarların kuzeydoğu sınırlarını savunmak için özel birlikler kurarak Horasan'a yerleştirmeleri ve son zamanlarda İran şahlarının politik sebeplerle Lûrîler gibi bazı grupları buraya iskân etmeleri etnik yapıdaki karışıklığı daha da arttırmıştır; şehirlerde yahudilerle Çingeneler de vardır.

Etnik yapıdaki karışıklık Horasan'da farklı dillerin konuşulmasına sebep olmuştur; X. yüzyılda Arapça, Farsça ve Türkçe yaygındı. Makdisî, bölgedeki şehir halklarının Farsça'yı kullanış biçimi hakkında bilgi

vermektedir. Buna göre Nîşâbur, Tûs, Nesâ, Büst ve Belh halkı Heratlılar'dan daha fasih konuşuyordu (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 334-335).

Horasan, İran ve Orta Asya arasında sınır bölgesi olması dolayısıyla tarihte çeşitli devletlerin idaresi altına girmiştir. Ahamenî (Pers) İmparatorluğu'nun hâkimiyetinde iken milâttan önce 330'da İran'la birlikte İskender tarafından Merv'e kadar ele geçirildi. Tarihî kaynaklarda bazı Horasan şehirlerinin onun tarafından kurulduğu söylenir. Milâttan önce I. yüzyılın başlarından itibaren bölge Sakalar (Doğu İskitleri), Kuşanlar ve Parthlar'ın mücadelelerine sahne oldu ve sonuçta Sakalar'la Arsakîler (Parth) arasında paylaşıldı. 224'ten sonra Arsakîler'i yıkarak Sâsânî İmparatorluğu'nu kuran I. Erdeşîr'in eline geçti. Bu devirde Horasan'ın doğusundaki topraklar Eftalitler'in (Akhunlar, Hayâtıla) idaresinde bulunuyordu. Belâzürî'nin, Hz. Osman'ın Basra valisi Abdullah b. Âmir'in fetihleri sırasında Herat, Bâdgîs ve Bûşenc'e hâkim olduğunu haber verdiği "azîmü'l-Herât" da (Fütûh, s. 588) muhtemelen bir Eftalit hükümdarı idi. Sâsânîler'in dört eyaletinden biri olan Horasan Fâryâb, Buhara, Bâverd ve Garcistan bölgelerinden meydana geliyor ve bir vali tarafından yönetiliyordu (Ya'kūbî, Târîḫ, I, 176).

Kādisiye Savaşı'ndan sonra Hz. Ömer'in Basra'dan gönderdiği kuvvetler, Abdullah b. Büdeyl b. Verkā el-Huzâî'nin emrinde Horasan'ın kapısı denilen Tabeseyn'e kadar ilerledi. Belâzürî, Tabeseyn halkının 60 veya 70.000 dirhem ödemek suretiyle Hz. Ömer'le anlaşma yaptıklarını bildirmektedir (Fütûh, s. 584-585). Horasan'a sürekli ve etkili akınlar Hz. Osman devrinde başladı. Yeni halifenin Basra valisi tayin ettiği Abdullah b. Âmir yerine Ziyâd b. Ebîh'i vekil bırakarak doğuya doğru yürüdü (a.g.e., s. 585); 31 (652) yılında kumandanlarından Ahnef b. Kays, Kirman ve Tabeseyn yolu ile girdiği Horasan'da Tohâristan'a kadar uzanan toprakları zaptederken kendisi de Nîşâbur'u ele geçirdi ve bu şehirde Horasan'ın ilk mescidini yaptırdı. Abdullah b. Âmir ve Ahnef b. Kays'ın hoşgörülü tutumları, Horasan'ın diğer şehirlerdeki Sâsânî valilerinin ve mahallî hükümdarların İslâm hâkimiyetini kabul etmelerine sebep oldu. Ahnef b. Kays ve Abdullah b. Âmir'in gayretleriyle Horasan süratle fethedilmiş ve Makdisî'ye göre halkı da aynı süratle müslüman olmuştur (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 293). Hz. Ali döneminde çıkan iç karışıklıklar sebebiyle devletin Horasan üzerindeki hâkimiyeti azalınca bölge halkı sık sık merkezî idareye

karşı ayaklanmaya başladı. Sonunda komşuları olan Türkler, Soğdlular ve hatta Çinliler'den yardım alan isyancılar Nîşâbur'dan müslümanları çıkardılar. Hz. Ali Ca'de b. Hübeyre el-Mahzûmî'yi oraya gönderdiyse de başarı kazanılamadı ve bu durum Hz. Ali'nin şahadetine kadar devam etti (Belâzürî, s. 593-594; Taberî, V, 64; Nüveyrî, XIX, 272).

Muâviye iktidara gelir gelmez Abdullah b. Âmir'i tekrar Basra ve Horasan valiliğine tayin etti. Onun 43'te (663) bölgede kontrolü sağlamak için gönderdiği Abdurrahman b. Semüre ile Kays b. Heysem es-Sülemî Belh ve Kâbil'i yeniden ele geçirdiler (Belâzürî, s. 575-576; Taberî, V, 170, 172). Ziyâd b. Ebîh'in 45'te (665) Basra valiliğine getirilmesinden sonra Horasan ve Sîstan'a yapılan askerî harekât planlı bir şekle sokuldu ve kısa süre sonra müslümanlar bölgedeki hâkimiyetlerini yeniden güçlendirdiler. Fakat yine de zaman zaman ayaklanmalar oluyor ve bazı Horasan şehirleri müslümanların hâkimiyetinden çıkıyordu. 51'de (671) Ziyâd'ın kumandanları Rebî' b. Ziyâd ve oğlu Abdullah Belh'i tekrar zaptettiler (Taberî, V, 285-286). Selm b. Ziyâd'ın valiliğinden sonra Horasan bölgesi Emevî muhalifi Abdullah b. Hâzim'in kontrolüne geçtiyse de yardımcısı Bükeyr b. Vessâc'ın (Vişâh) ihaneti üzerine hâkimiyet yeniden sağlandı (73/692).

Emevî hâkimiyeti boyunca geniş Horasan ve Sîstan eyaletlerinin idaresi öncelikle Basra valilerine bırakılmıştı ve yöneticileri genellikle Temîm ve Bekr'e mensup Kaysîler'den meydana gelen Basra askerleri arasından seçiliyordu. Mühelleb b. Ebû Sufre'den sonra iki oğlu Yezîd ile Mufaddal da Horasan valiliğinde bulunmuştu (Belâzürî, s. 607; Taberî, VI, 320-355). Müslümanların bölgedeki bu faaliyetlerine rağmen Eftalitler'in süregelen Horasan üzerindeki tehdidi, ancak vali Kuteybe b. Müslim'in Horasanlılar'dan oluşturduğu askerî birlikle 91 (710) yılında Bâdgîs Tarhanı Nîzek'i esir edip öldürmesi ve Tohâristan yabgusunu rehin alması ile sona erdi (Taberî, VI, 454 vd.). Kuteybe'nin Baykent, Buhara ve Semerkand'ı ele geçirmesinden sonra Horasan doğudan gelen tehditlerden bir ölçüde kurtuldu. Bu devirde müslümanlar Merv'i askerî üs yaptılar. Kuteybe'nin öldürülmesinden sonra Türgiş Kağanı Sulu Han, Horasan ve İran içlerine kadar akınlara başladı. Yirmi yıl kadar süren bu akınlara Horasan valiliğine getirilen Esed b. Abdullah el-Kasrî, idare merkezini Merv'den Belh'e taşıdıktan sonra Türk hakanını ağır bir yenilgiye uğratarak

son verdi (118/736). Onun yerini alan Boğa Tarhan ise Emevîler'in son Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr tarafından önce esir alındı, sonra idam edilerek müslümanların hâkimiyeti Fergana'ya kadar genişletildi.

Müslümanların Horasan'daki hâkimiyetlerini dış tehditlerden çok, buraya yerleşmiş Yemenliler'i temsil eden Ezdliler ile Kuzey Arapları'nı temsil eden Temîm ve Abdülkays arasındaki ihtilâf ve mücadeleler tehlikeye sokuyordu (Ya'kūbî, II, 333; Mes'ûdî, III, 354-355). Bu durum, Emevî halifelerinin hâkimiyetini zaafa uğrattığı gibi müslümanların Mâverâünnehir'deki kontrollerini de aksattı ve kısa sürede Horasan Emevî aleyhtarı faaliyetlerin merkezi haline geldi. Merv'de bulunan Abbâsî ailesi mensupları ve diğer muhalifler ihtilâl hareketinin organizasyonunda önemli bir rol oynadılar. Süleyman b. Kesîr el-Huzâî ve adamları, daha 111 (729) yılında Horasan'a gelerek Emevîler aleyhinde propagandaya ve halkı Benî Hâşim'e biata davet etmeye başlamışlardı (Ya'kūbî, II, 319 vd.; Taberî, VII, 353 vd.; Mes'ûdî, III, 355). Bu faaliyetlerin farkına varan Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın merkezi Belh'ten Merv'e taşıması, yönetimden memnun olmayan Hâris b. Süreyc ve ihtilâlcilerle ilgilenmesi durumu değiştirmedi. Hareketi büyük bir maharetle organize eden Ebû Müslim-i Horasânî ihtilâlin liderliğini ele alarak Merv'e yerleşti ve faaliyetlerini burada sürdürmeye başladı (128/746). Nasr 130 (748) yılında ihtilâlciler karşısında tutunamadı ve batıya çekilmek zorunda kaldı; Ebû Müslim de Horasan'a tamamen hâkim oldu (Taberî, VII, 377-379; Mes'ûdî, III, 357-358). Horasan'daki bu gelişmeler sırasında ayaklanmaya dinî bir muhteva kazandırmak için, "Horasan yiğit yatağıdır; Allah bir kavme gazap edince, üzerlerine Horasanlılar'ı gönderir"; "Câhiliye ve İslâm döneminde Horasan'dan hiçbir ordu çıkmamıştır ki zafere ulaşmadan geri dönmüş olsun"; "Horasan tarafından kara bayraklar görüldüğü zaman onları karşılamaya gidiniz, zira bunların içinde mehdî vardır" gibi hadisler uydurulmuş, hatta Ebû Müslim'in mehdî olduğu inancı yayılmaya çalışılmıştır. Muhtemelen Emevî taraftarları da, "Deccâl doğudan, Horasan denilen bir yerden çıkacak ve yüzleri çekiçle dövülmüş kalkan gibi olan bir kavim ona uyacaktır" gibi hadisleri uydurmuşlardır (Yâkūt, II, 351-353; ayrıca bk. Kandemir, s. 37, 38, 43, 46, 47, 174).

Emevîler'in takip ettiği siyaset bölgedeki mevâlîyi, özellikle İranlı müslümanları iktidardan soğutmuştu. Bunlardan müslüman oldukları halde

cizye alındığı (Belâzürî, s. 622, 625; Ya‘kūbî, II, 302; Taberî, VII, 559) ve yılda iki defa tekrarlandığı için çeşitli isyanlar çıkmıştı (Makdisî, s. 295). Bu gayri memnun kitlelerin liderleri Abbâsî propagandasını benimsemiş ve sürüp giden Ezd-Mudar çekişmesini de Emevî iktidarına son vermek için ustalıkla kullanmışlardı. Ebû Müslim 129'da (747), Yemenli Ezdliler'in başında eyaletin merkezi Merv'e girdiği zaman etrafında müslüman Araplar'dan çok İranlı köylüler ve diğer mevâlî vardı (Taberî, VII, 353 vd.). İlk Abbâsî halifeleri Horasanlılar'ı kendilerine verdikleri destek sebebiyle taraftarları ve yardımcıları olarak korudular (Makdisî, s. 293); onlara yeni rejimin temel dayanağını meydana getirdikleri için III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar hilâfet ordusunda ve saray hizmetlerinde yer verdiler. Bermekî ailesi de bu dönemde Belh'ten göç etmişti. Şehzadeliğinde Horasan valisi olan Me'mûn'un, kardeşi Emîn'e karşı mücadelesi ve hilâfeti ele geçirmesi de (198/813) Horasanlılar'ın sayesinde gerçekleşmiş ve Me'mûn iki yıl süreyle devleti Merv'den yönetmişti.

207 (822) yılında, Me'mûn'un hilâfete gelişinde büyük yardımını gördüğü için Horasan valiliğine tayin ettiği Tâhir b. Hüseyin bağımsızlığını ilân etti. Her ne kadar Abbâsî halifeleri onu ve oğullarını

kendilerine bağlı valiler gibi görmeyi sürdürmüşlerse de Tâhirîler denilen bu sülâle Horasan'ı yarım yüzyıldan fazla bir müddet müstakil bir devlet olarak yönetmiştir. Bölge, Ya‘kūb b. Leys'in 259 (873) yılında Tâhirîler'in başşehri Nîşâbur'a girmesiyle Saffârîler'in, Sâmânî emîri İsmâil b. Ahmed'in 287'de (900) Amr b. Leys'i yenmesiyle de Sâmânîler'in yönetimine geçti ve uzun bir süre siyasî istikrara ve iktisadî refaha sahne oldu.

Tâhirîler Horasan'ın refah seviyesini yükseltmek için büyük bir gayret göstermişlerdir. Abdullah b. Tâhir'in su hakları ve bölgenin sulama sistemine dair bir kitap yazdırması bu gayretin delilidir. Kitâbü'l-Ḳuniy adındaki bu eser, Gazneli tarihçi Gerdîzî'ye göre iki asır sonra dahi kullanılmaktaydı. Coğrafî konum itibariyle gelişen transit ticaret de bölgeye önemli bir gelir sağlıyordu. Makdisî'nin verdiği bilgiler bu durumun Sâmânîler devrinde de sürdüğünü göstermektedir. Ona göre Horasan X. yüzyılda gelişmiş bir iktisadî yapıya sahipti. Nîşâbur, Nesâ, Ebîverd, Tûs, Herat, Merv her türlü dokuma ve ipek üretiminin merkeziydi. Debûsiye ile

Vezâr'da dokunan ve "vezâriye" denilen elbiseler Bağdat'ta Horasan dîbâsı adıyla şöhret yapmıştı. Keçe, kilim ve halı imalâtı gelişmişti. Nesâ ve Ebîverd'in tilki kürkleri meşhurdu. Garcüşşâr ve Tûs'ta altın, Tûs ve Fergana'da gümüş, Belh'te kükürt ve kurşun çıkarılıyordu. Tirmiz ve Belh'in sabunu her tarafa yayılmıştı. Serahs ve Merv'de hububat üretimi yapılıyordu. Nesâ, Ebîverd, Merv, Belh çevreleri susam, pirinç, ceviz, badem, zeytin, nar, çekirdeksiz üzüm, kavun, karpuz, fıstık vb. yetiştirilen başlıca yerlerdi. Hayvancılık gelişmişti; göçebeler koyun ve sığır besliyorlardı. Süt, peynir ve yağ boldu. Fergana ve Hârizm bölgeleri gibi Horasan da Türk köle ve câriyelerinin getirildiği bir yerdi. Bu iktisadî gelişme, Horasan'dan toplanan vergilerin 40 milyon dirhemin üstüne çıkmasına sebep olmuştur ki bu meblağ Irak'ın haracı ile birlikte Abbâsîler'in bütün gelirlerinin yarısına tekabül ediyordu (C. Zeydân, II, 127). Bağdat'ta yalnız Horasan mallarının satıldığı bir çarşı bulunuyordu. Gerek Tâhirîler gerek Sâmânîler devrinde bölgenin kültür seviyesi yükselmiş, ilmî ve edebî hayatta canlanma görülmüştü (İbn Havkal, s. 434, 436, 453; Makdisî, s. 323-340).

X. yüzyılın sonlarına doğru Horasan Gazneliler'in eline geçti ve 427'de (1036) Selçuklular'ın Ceyhun'u aşarak buraya girmesine kadar onların hâkimiyetinde kaldı. Horasan'ın zenginliği, Gazneliler'in fetih faaliyetleri için önemli bir kaynak oluşturmuştu. Fakat alınan ölçüsüz vergiler ve peş peşe gelen kıtlık yılları Gazneli yönetimini halkın gözünde sevimsiz hâle getirdi. Bundan dolayı 428'den (1037) sonra Nîşâbur ve diğer bazı şehirlerde Selçuklu idaresinin tercih edildiği görülür. Dandanakan Savaşı'nın (431/1040) ardından Horasan bütünüyle bir Selçuklu toprağı haline geldi ve 100 yıldan uzun bir süre devletin en önemli eyaleti olarak barış ve sükûn içinde yaşadı. Önce Çağrı Bey'in, daha sonra Alparslan ve Melikşah'ın yönetiminde kalan bölge, Merv'i başşehir seçen Sencer'in altmış yıl süren idaresinde de refah düzeyini korudu. Fakat bu durum onun saltanatının son yıllarında değişti. Doğudan gelen kalabalık Oğuz göçerlerinin (Türkmenler) uygun otlaklara sahip olan Horasan bölgesine yerleşmeleri ve merkezî yönetimle ters düşmeleri 548'de (1153) bir savaşla sonuçlandı ve yenilen sultan üç yıl boyunca Oğuzlar'ın elinde esir kaldı.

Sencer'in ölümünden (552/1157) sonra Oğuzlar'ın Horasan'daki tahribatı devam etti; bu sırada bir kısım topraklar, Sencer'in kumandanlarından olup

Oğuzlar’ın emîr kabul ettikleri Müeyyed Ayaba’nın eline geçti. Ardından bölgeyi Gurlular zaptettiler ve özellikle Herat’a önem verdiler. Gurlular’ın zayıflamasından sonra Hârizmşahlar bölgeyi ele geçirdiler. 617’de (1220) bütün Doğu İslâm âlemini tehdit eden Cengiz istilâsına ilk mâruz kalan yerlerden biri Horasan oldu. Moğollar’ın eline düşen şehirler yağmaya uğradı; özellikle Merv ve Nîşâbur gibi istilâcılara karşı direnen şehirlerde katliam ve tahribat korkunç boyutlara ulaştı (İbnü’l-Esîr, XII, 390-393; Atâ Melik Cüveynî [trc. Boyle], I, 163-164). Bu istilâ hareketi halkın göç etmesine, nüfusun iyice azalmasına ve bütün üretim mekanizmasının bozulmasına, konulan keyfî ve yüksek vergiler de geriye kalan halkın daha fazla fakirleşmesine yol açtı. Ayrıca istilânın bölgeye sürdüğü yeni göçebelerle katliamdan kurtulan yerli halk arasında ortaya çıkan anlaşmazlıklar içtimaî huzursuzluklara sebep oldu. Cengiz bir süre Horasan şehirlerinin imarına izin vermedi. Onun ölümünden sonra Horasan, hânedan mensuplarının ortak malı kabul edilen bir emirlik haline getirildi. Önceleri bölgenin hâkimi bizzat büyük hakan tarafından tayin ediliyordu; İlhanlılar’ın kuruluşundan (654/1256) sonra onların yönetimine bırakıldı. Bölge bu dönemde iç işleri ve malî bakımdan özel bir konuma sahipti. Horasan’ı idare etmek üzere hânedandan biri, çok defa da ilhanın tahta geçecek oğlu görevlendiriliyordu. İlhanlılar’ın başşehirlerini Batı İran-Azerbaycan topraklarına taşımaları ilim, sanat, edebiyat ve siyaset merkezlerinin Horasan’dan Batı’ya intikal etmesi ve Horasan’ın ekonomik ve kültürel üstünlüğünü kaybetmesi sonucunu doğurdu. Bunun yanında bölge İlhanlı-Çağatay mücadelesine sahne oldu ve bu durumdan ancak İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han’ın ölümünden (736/1335) sonra kurtulabildi.

Ebû Said ölünce Herat ve çevresi, İlhanlılar’ın vasalı olan ve 791’de (1389) Timur tarafından yıkılan Kertler’in yönetiminde kaldı. Aynı dönemde Batı Horasan, Beyhak’ta kurulan ve yine Timur tarafından ortadan kaldırılan Serbedâîler’in hükmündeydi. Horasan’a yeniden toparlanma imkânı veren Timur’un, oğlu Şâhruh’u 799’da (1397) buraya vali tayin etmesi ve onun hükümdar olduktan sonra da 850’de (1447) ölümüne kadar burada (Herat) oturması bölgeyi istikrara kavuşturdu. Şâhruh Herat ve Merv gibi şehirleri yeniden inşa ettirdi. Bu dönemde iktisadî hayatta önemli gelişmeler oldu ve refah seviyesi iyice yükseldi. Özellikle Hüseyin Baykara zamanında Herat, politik istikrarın ve parlak bir kültür ve sanat hayatının merkezi haline

geldi. Buradaki halen mevcut mimari eserleri ve “Herat ekolü” denilen tarzdaki eşsiz minyatür, tezhip, hat ve cilt örnekleri bu parlak döneme aittir.

X. (XVI.) yüzyıl başlarında Horasan yeni gelişmelere sahne oldu. Bölge toprakları önce Şeybânî Han’a bağlı Özbek göçebeleri tarafından işgal edildi. Bu sırada İran’da Safevî Devleti kurulmuş ve

sınırlarını doğuya doğru genişletme çabasına girmişti. Şah İsmâil 916’da (1510) Şeybânî Han’ı öldürdü ve Horasan’ı ele geçirdi. Ancak Özbekler’le Safevîler arasındaki mücadele devam etti; bazı sınır şehirleri iki güç arasında devamlı şekilde el değiştirdi.

Safevîler, özellikle I. Abbas döneminde Şiîliğin yayılması için büyük gayret gösterdiler. Osmanlılar’la olan münasebetler bir Şiî-Sünnî mücadelesi haline gelince Şah Abbas, onların idaresi altında bulunan Kerbelâ ve Necef gibi kutsal sayılan yerlere Şiîler’in ziyaret maksadıyla gitmelerini önlemek için Horasan’da İmam Ali er-Rızâ’nın türbesini ön plana çıkararak Meşhed’i başlıca ziyaret merkezlerinden biri haline getirdi. Hz. Ali’nin kabrinin bulunduğuna inanılan Belh yakınındaki Mezârışerif’e de önem verildi. XII. (XVIII.) yüzyılda Horasan yoğun kabile mücadelelerine sahne oldu. 1739’da Hîve Hanı İlbars Han’ın Horasan’ı yağmalamasının ardından ertesi yıl Hîve’yi işgal eden Nâdir Şah Meşhed’i merkez edinerek Horasan’ı elde tutmaya çalıştı ve bu maksatla bölgeye yeni Şiî göçebeler yerleştirdi.

Nâdir Şah’ın ölümünden (1160/1747) sonra Belh, Herat, Meşhed ve Nîşâbur Afganlı Ahmed Şah Abdalî’nin kontrolüne geçti (1163/1750). Ancak Kaçar sülâlesi 1193’te (1779) iktidarı ele aldıktan sonra Horasan üzerinde yeniden kontrol sağladı. Fakat İran’ın Herat için XIX. yüzyılın başından itibaren ortaya çıkan Afgan emîrlerine karşı verdiği mücadele, bu ülkenin Afgan topraklarına doğru genişlemesini istemeyen İngiltere’nin müdahalesine yol açtı. Bu müdahale sonucu 1857’de bir anlaşma yapıldı ve İran taleplerinden vazgeçerek Herat’tan çekildi. 1872’de de İngiliz-Afgan-İran sınır komisyonu tarafından İran-Afganistan sınırı çizildi. Böylece İran’ın ertesi yıl Hîve’yi ve 1884’te Merv’i ele geçirerek harabeye çeviren Ruslar’a karşı müdahale imkânı kalmamış oluyordu. İran-Afganistan arasındaki sınır tartışmaları, güneyde Sîstan’ın sınır kabul edildiği 1934-1935’teki nihaî çözüme kadar devam etti.

Özellikle Yahudilik, Nestûrîlik, Ortodoksluk, Zerdüştîlik, Maniheizm, Budizm, Şamanizm gibi din ve mezheplerin yayılıp geliştiği Horasan'ın tarihte İslâm mezhep ve tarikatları açısından önemli bir yeri vardır. Kaynakların verdiği bilgilere göre bölgede Emevîler ve Abbâsîler döneminde başta Hâricîler olmak üzere Mürcie, Şîa, Mu'tezile ve Kerrâmiyye gibi çeşitli mezhepler faaliyet göstermiştir. Burada Hâricîlik Nâfi' b. Ezrak'ın Basra'dan Ahvaz'a çekilmesiyle başlamış, onun öldürülmesinden sonra Ubeydullah b. Meymûn et-Temîmî ve arkasından Katarî b. Fücâe gibi şahıslarla devam etmiştir. Emevîler döneminde Hâricîler'in daha çok Necedât ve Seâlibe, Abbâsîler döneminde ise Acâride kolları bölgede etkili olmuş ve çeşitli isyanlar çıkarmışlardır.

Bölgedeki Şiîler'in faaliyetleri, özellikle Zeydiyye fırkası mensuplarının Emevî zulmünden buraya kaçması ile başlamış ve çeşitli yerleşim merkezlerinde taraftar toplamıştır. Ebû Müslim'in liderliğindeki Abbâsî davetine kısmen destek veren Şiîler Abbâsîler'in iş başına gelmesinden sonra tasfiye edilmişler, Halife Me'mûn'un sekizinci imam sayılan Ali er-Rızâ'yı veliaht tayin etmesiyle tekrar güç kazanmışlardır. Aşırı fırkalardan İsmâiliyye'nin faaliyetleri ise III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ın bölgeye gönderdiği dâîlerle başlamış ve gizli biçimde yürütülen propagandalarla mezhep belli ölçüde yayılma imkânı bulmuştur.

Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ yetiştirdiği talebelerden Hafs b. Sâlim'i görüşlerini yaymak üzere bölgeye göndermiş, ancak Hafs bazı faaliyetlerde bulunmuşsa da yeterince başarılı olamamıştır. Mezhebin bölgedeki asıl faaliyetleri Me'mûn döneminde başlamış, onun hocası kabul edilen Sümâme b. Eşres çeşitli çalışmalar yürütmüştür. IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar bölgede yetişmiş en büyük Mu'tezilî âlimi Ebü'l-Kāsım el-Kâ'bî olmuş, Büveyhîler döneminde ise Mu'tezilîler'in fikirlerini benimseyenler nisbeten artmıştır.

İmanamel münasebeti konusunda Hâricîler'den, imâmet hususunda Şîa'dan, büyük günah işleyenlerin durumu hakkında da Mu'tezile'den ayrılıp fikir özgürlüğü, adalet ve hoşgörü esasına dayalı bir iman anlayışı geliştiren Mürcie aynı zamanda yeni fethedilen bölgelerde ortaya çıkan siyasî, içtimaî

ve iktisadî problemlere çözüm üretmeye çalıştığı için Mâverâünnehir'le birlikte Horasan'da kolaylıkla yayılmış, hatta bölgenin İslâmlaşmasında başlıca faktörlerden biri olmuştur. Mürcie mevcut siyasî iktidarı devirmeyi hedeflemediği için Emevîler, sonra da Abbâsîler'in hâkim dönemlerinde güçlenmeye devam etmiş ve Abbâsîler'in ilk yıllarında Belh, Tâhirîler döneminde Nîşâbur, Rey ve Herat bir bakıma Mürcie'nin merkezleri haline gelmiştir. Büyük fakih ve aynı zamanda Sünnî kelâm ekolünün kurucusu sayılan Ebû Hanîfe'nin "re'y ehli" diye bilinen talebeleri, başka bölgelerin yanında Horasan'da da mezhebin itikadî ve fıkhî görüşlerini yaymışlardır. Bunların yanı sıra Cebriyye-i Hâlisa adıyla da anılan Cehmiyye'nin kurucusu Horasanlı Cehm b. Safvân bölgede ve özellikle Merv'de faaliyetlerde bulunmuş, ancak tutunamamıştır. Aynı şekilde ilk dönemlerde Kerrâmiyye'nin Hakāikıyye, Tarâikıyye ve İshâkıyye kolları ile bölgedeki bazı eski inançların bâtınî fırkalar şeklinde devamı olan Hürremiyye, Râvendiyye, Rizâmiyye, Mukannaiyye gibi genellikle tenâsüh ve hulûle inanan gruplar da ortaya çıkmış, ancak zamanla varlık ve etkilerini kaybetmişlerdir.

Horasan dinî ilimlerin tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Burada Kur'an ilimleri sahasındaki ilk faaliyetleri Merv kadılığı yapan tâbiînden Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî başlatmış olmalıdır. Arap dilinin yanı sıra dinî ilimlerde, özellikle kıraatte dikkat çeken İbn Ya'mer, mushafa ilk noktalama işaretlerini koyanlar arasında da anılır. Nâfi', Ebû Amr, Hamza gibi otoritelerden ders alan Hârice b. Mus'ab ed-Dubaî es-Serahsî de kıraat ilminde temayüz etmiş Horasanlı âlimlerdendir. Horasan'da kıraat ve tefsir faaliyetlerinin gelişip yaygınlaşmasına Dahhâk b. Müzâhim'in önemli katkısı olmuştur. Önceleri Kûfe'de Kur'an öğretimiyle ilgilenen Dahhâk, daha sonra Merv ve Belh gibi Horasan'ın önemli merkezlerinde ve Semerkant'ta bulunmuştu. Dahhâk'ın Horasanlı öğrencileri arasında Cüveybir b. Saîd el-Ezdî el-Kûfî el-Belhî, Ubeyd b. Süleyman el-Bâhilî el-Mervezî, Nehşel b. Saîd b. Verdân el-Basrî en-Nîsâbûrî, Hasan b. Yahyâ el-Basrî el-Mervezî gibi isimler sayılabilir. Bir tefsirinin olduğu bildirilen Mukātil b. Hayyân ile tefsir tarihinde Kur'an'ın tamamını baştan sona açıklayan ve eseri günümüze gelen ilk müfessirlerden Mukātil b. Süleyman da Horasan'ın erken dönem tefsir âlimlerindendir. Bunların yanı sıra Atâ b. Ebû Müslim el-Horasânî ile tefsire dair bilgileri daha çok Ebü'l-Âliye'den rivayet eden ve önceleri Basra'da otururken Haccâc'dan kaçıp Merv'e

yerleşen Rebî‘ b. Enes el-Bekrî’nin de adları geçer. Bu âlimler tarafından başlatılan Horasan’daki Kur’an ilimleri ve tefsir sahasındaki faaliyetler sonraki dönemlerde daha da gelişmiş ve bu bölgeden birçok

kıraat ve tefsir âlimi yetişmiştir. Bunlar arasında İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, İbn Habîb en-Nîsâbûrî, Sa‘lebî, Hîrî, mutasavvıf Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, Vâhidî, Ferrâ el-Begavî ve Nizâmeddin en-Nîsâbûrî gibi isimler sayılabilir.

Horasan bölgesi hadis ilmi açısından çok önemli merkezlere sahiptir. Buralardaki ilk faaliyetler Büreyde b. Husayb, Ebû Berze el-Eslemî, Hakem b. Amr el-Gıfârî, Abdurrahman b. Semüre el-Abşemî, Kusem b. Abbas el-Hâşimî, Abdurrahman b. Ya‘mer ed-Dîlî gibi fetihler sırasında bölgeye gelen veya daha sonra oraya yerleşen sahâbîler tarafından başlatılmıştır. Ancak fetihler dönemi olan ilk hicrî asırda hadis açısından ilmî bir faaliyet söz konusu değildir. Bazı müslümanların Irak ve Hicaz’a yaptıkları ilim yolculukları sayesinde ortaya çıkan bu tür faaliyetler II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru artmış ve büyük muhaddislerin yetiştiği Horasan bölgesi bu özelliğini uzun süre devam ettirmiştir. Nîşâbur’da İbrâhim b. Tahmân, İshak b. Râhûye, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, Hâkim el-Kebîr ve öğrencisi el-Müstedrek sahibi Hâkim en-Nîsâbûrî; İsferâyin’de Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ine bir müstahrec yazan ve İbnü’s-Sindî diye de bilinen Muhammed b. Muhammed es-Sindî, Ebû Avâne el-İsferâyînî; Tûs’ta Muhammed b. Eslem, Anberî; Merv’de Abdullah b. Büreyde, Süleyman b. Büreyde, hadisleri ilk defa kitap halinde bir araya getiren ve özellikle fıkhu’l-hadîs alanında derinleşen Abdullah b. Mübârek, Ali b. Hucr, Ahmed b. Ali el-Mervezî, Abdân el-Mervezî, Ebû İshak el-Mervezî, Ebû Hâmid el-Mervezî; Herat’ta İbrâhim b. Tahmân, Osman b. Saîd ed-Dârimî, İbn Hürrem el-Herevî, Muhammed b. Münzir el-Herevî; Belh’te Dahhâk b. Müzâhim el-Belhî, Saîd b. Mansûr, Kuteybe b. Saîd, Ebû Ali el-Belhî; Tirmiz’de Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî gibi muhaddisler yetişmiş ve hadis ilmine büyük katkı sağlamışlardır. Mâverâünnehir’deki Buhara ve Nesâ’da yetişen Buhârî ile Nesâî de dikkate alınırsa Kütüb-i Sitte’nin dördü Horasan bölgesinde yazılmıştır ve hatta bu bağlamda hadis ilminde bir Horasan ekolünden söz etmek dahi mümkündür. Ayrıca Horasanlı muhaddis ve fakihlerin hadis ilmine dair bazı kavramları yaygın şeklinden farklı kullandıkları da bilinmektedir; meselâ merfû hadis

karşılığında haber, mevkuf hadis karşılığında da eser terimini tercih etmişlerdir.

Hz. Peygamber'den Horasan bölgesi ve burada yer alan şehirlerle ilgili bazı rivayetler vârit olmuştur. Bu hadislerde Horasan adının yanı sıra "şark" veya "meşrık" şeklinde de ifade edilen bölge, o dönemde henüz ele geçirilmediğinden umumiyetle küfür ve katı kalplilik diyarı, deccâlin çıkacağı yer gibi şekillerde tanımlanmış ve bölgeye yapılacak seferlere katılma özendirilmiştir. Câbir b. Abdullah'tan gelen bir hadiste, Resûl-i Ekrem'in katı kalplilik ve cefanın şarkta, imanın ise Hicaz'da olduğunu (Müslim, "Îmân", 92), Hz. Ebû Bekir'den nakledilen bir hadiste ise deccâlin şarkta Horasan denilen yerde çıkacağını (Tirmizî, "Fiten", 57) söylediği belirtilir. Merv'le ilgili olarak da oraya yerleşen Büreyde'den naklen, Allah resulünün Horasan'a giden ordulara katılmayı, özellikle Merv şehrine yerleşmeyi tavsiye ettiği, çünkü orayı Zülkarneyn'in kurduğunu, bereketli olması ve ehline zarar gelmemesi için niyazda bulunduğunu bildirdiği rivayet edilir (Müsned, V, 357). Bunlardan başka özellikle fetihlerin gerçekleşmesinin ardından tabakat ve tarih kitaplarında Merv, Buhara, Semerkant şehirleriyle Hint ve Mâverâünnehir bölgelerine ve insanlarına dair övücü rivayetler yer almaktaysa da bunların çoğu uydurmadır.

Horasan Hanefî mezhebinin yayıldığı, görüşlerinin öğretildiği ve hükümlerinin uygulandığı ilk bölgelerin başında gelir. Mezhebin eğitim, iftâ ve kazâ faaliyetlerinin sıkı biçimde yürütüldüğü, Hanefî fakihlerinin en yoğun bulunduğu şehir özellikle bu mezhebin yayılma dönemi boyunca Belh olmuş ve bu sebeple Horasan bölgesinde yaşayan Hanefî fakihlerine genellikle Belh meşâyihi adı verilmiştir. Belh meşâyihinin çalışmaları bir dönem Horasan'ındaki fıkhî faaliyetleri temsil eder (fıkıh eserlerinde yer yer "Horasan meşâyihi" tabiri de geçmekte, ancak bu ifadenin literatürde yaygınlaşmadığı görülmektedir). Bu ad altında toplanan fakihler, mezheplerinin ilk neslinden gelen fıkhî mâlumatı değerlendirmelerinden, ictihad ve tahrîc anlayışlarından ve yaşadıkları coğrafyanın mezheplerinin ortaya çıktığı Irak'tan daha değişik sosyal şartlara ve örfe sahip bulunması sebebiyle iftâ ve kazâda bazı farklı hükümler tatbik etmelerinden dolayı Irak ve Mâverâünnehir meşâyihinden ayrılmaktadırlar. Belh meşâyihinin görüşleri, IV. (X.) yüzyıldan sonra kaleme alınan hemen her Hanefî fıkıh

eserinde bulunmakla birlikte söz konusu fıkhî birikim ilk defa Ebü’l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) tarafından Kitâbü’n-Nevâzil adlı eserde bir araya getirilmiştir. Belh meşâyihinin faaliyetlerinin en yoğun olduğu dönem, Hanefîliğin Horasan’da yayılmaya başladığı tarihten itibaren V. (XI.) yüzyılın başına kadar süren bir zaman dilimini kapsamaktadır. Söz konusu dönemden sonra da Belh ve Horasan’ın diğer önemli şehirlerindeki fıkhî faaliyetler Hanefî mezhebi içerisinde kendine has bir bütünlük oluşturmaya devam etmiş, ancak Mâverâünnehir’deki ilim merkezlerinin büyük bir gelişme göstermesi karşısında gittikçe azalarak muhtemelen Moğol istilâsı ile sona ermiştir. Horasan fakihlerinin başta gelen simaları arasında Ebû Mutî‘ el-Belhî, Muhammed b. Mukātil er-Râzî, Nusayr b. Yahyâ, Ebû Ca‘fer el-Hinduvânî, Ebü’l-Leys es-Semerkandî ve Rükneddin el-Kirmânî sayılabilir.

Horasan tasavvuf tarihi açısından da önemli bir konuma sahiptir. Fetihlerden kısa bir süre sonra Belh, Nîşâbur ve Merv şehirlerinde ortaya çıkan ilk tasavvufî hareket yaygınlık kazanmıştır. O dönemde, I. (VII.) yüzyıldan itibaren “zühhâd” adı verilen ve dikkat çekenleri Fudayl b. İyâz, İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfî, Şakīk-i Belhî, Hâtim el-Esam, Ahmed b. Harb, Muhammed b. Eslem et-Tûsî olan sûfîlerin yoğun faaliyetlerine rastlanmaktadır.

III. (IX.) yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında ortaya çıkan tasavvufî akımların en önemlileri Hâris el-Muhâsibî’nin temsil ettiği Bağdat ekolü ile Hamdûn el-Kassâr’ın temsil ettiği Nîşâbur (Horasan) ekolü idi. Bunlardan birincisinde daha ziyade tevhid ve mârifet, ikincisinde melâmet ve fütüvvet konuları üzerinde durulduğu görülür. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, öğrencisi Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve onun öğrencisi Abdülkerîm el-Kuşeyrî Nîşâbur ekolünün en önde gelenleridir. Sülemî ile Kuşeyrî’nin bu ekolün tasavvuf anlayışını eserlerinde kaydetmeleri fikirlerine önemli ölçüde geçerlilik kazandırmıştır. Horasan Melâmîleri’nin görüşlerini içeren Sülemî’nin Ḥaḳāʾiḳu’t-tefsîr’i daha sonraki işârî tefsirlere kaynaklık etmiştir; nitekim Kuşeyrî’nin Leṭâʾifü’l-işârât’ı, Rûzbihân-ı Baklî’nin ʿArâʾisü’l-beyân’ı, Necmeddîn-i Dâye’nin Baḥrü’l-ḥaḳāʾiḳ ve’l-meʿânî’si (et-Teʾvîlât), İsmâil Hakkı Bursevî’nin Rûḥu’l-beyân’ı büyük ölçüde bu tefsirin izlerini taşımaktadır.

Bunların dışında Horasan’da yetişen ilk sûfîler şunlardır: Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî, Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Türâb en-Nahşebî, Ebû Abdullah es-Siczî, Muhammed b. Fazl el-Belhî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Mimşâd ed-Dîneverî, Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî, Ebû Bekir b. Tâhir el-Ebherî, Ali b. Sehl el-İsfahânî, Ali b. Muhammed er-Râzî, Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed Ruhânî, Abbas b. Fazl ed-Dîneverî, İbn Yezdânyâr.

Hamdûn el-Kassâr, Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr gibi büyük sûfîler tarafından temsil edilen Horasan Melâmetiyyesi’nin tasavvuf anlayışı daha sonra pek çok sûfî tarafından benimsenerek devam ettirilmiştir. Bunlar arasında Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Evhadüddîn-i Kirmânî, Fahreddîn-i Irâkî, Necmeddîn-i Dâye, Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Saîdüddin el-Fergānî, Afîfüddin et-Tilimsânî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi isimler bulunmaktadır. Kaynaklarda sık sık geçen “Horasan erenleri” tabiri melâmet anlayışını benimseyen sûfîler için kullanılmıştır. Âşıkpaşazâde’nin Târih’inde Osmanlı Devleti’nin kuruluşu sırasında faaliyet gösterdiği belirtilen dört zümreden abdâlân-ı Rûm’u, M. Fuad Köprülü’nün tesbitlerine göre Horasan erenleri oluşturmuştur. XIV. yüzyıl kaynaklarında “abdal” veya “baba” lakablarıyla anılan bu dervişler topluluğu ilk fetihlere iştirak ederek büyük yararlıklar göstermişlerdir. Bunlar arasında Abdal Mûsâ, Abdal Murad, Kumral Abdal, Geyikli Baba gibi Türkmen babaları bulunmaktadır. Horasan bölgesinde yaygın tarikatlar arasında Yeseviyye’nin de ayrı bir önemi vardır.

İran tarihinde önemli bir yeri olan Horasan, sadece ilk bağımsız İran devletlerinin kurulduğu bölge değil aynı zamanda İran edebiyatının da en parlak döneminin yaşandığı yerdir ve yüzyıllar boyunca önemini kaybetmeyen şaheserlerin sahibi büyük şairleri yetiştirmiştir. Bunlar arasında ilk büyük İran şairi Rûdekî (ö. 329/940-41), dünyada destan türünün en ünlü üstadı diye bilinen ve yazdığı Şâhnâme ile İran’da o yıllarda unutulmuş olan millî duyguları dirilten Firdevsî, Gazneli Sultan Mahmud hakkındaki mersiyesi ve onun fetihleri üzerine kaleme aldığı kasidelerle tanınan Ferruhî-i Sîstânî, yine bu dönemin en başta gelen şairlerinden Unsurî ve nihilist düşüncelerini dile getirdiği rubâîleriyle büyük bir ün yapan Ömer Hayyâm’ı saymak gerekir.

Horasan Arap dili ve edebiyatı açısından da önem taşır; burada çok sayıda edip ve şair yetişmiştir. Bölgeye fethedilmesinden sonra Basra'dan Ezd, Bekir b. Vâil, Temîm, Kays Aylân ve Abdülkays başta olmak üzere çeşitli kabilelere mensup askerler yerleşti. Bunların arasında bulunan şairler şiirleriyle Câhiliyye devrinden beri süregelen kabile taassubunu orada da yaşattılar. Gerek kabileler arası çatışmalar gerekse yerli halkla yapılan savaşlar ve siyasî hizipleşmeler şiirlere yansıdı. Özellikle Ezd, Bekir b. Vâil ve Abdülkays'a mensup şairler Yemen kökenli valilerin yaptıkları işleri ve fetihlerini göklere çıkarırken Kays kökenli valileri hicvettiler. Bu övgülerden en çok nasip almış olan Horasan valileri Mühelleb b. Ebû Sufre el-Ezdî ile yerine geçen oğlu Yezîd'dir. Şairler arasında ise Ezd'den Sâbit Kutne el-Atekî ile Kâ'b b. Ma'dân el-Eşkarî, Bekir b. Vâil'den Nehâr b. Tevsia, Temîm'den Mugīre b. Habnâ' ile Hâcib b. Zübyân ve Abdülkays'ın mevlâsı Ziyâd el-A'cem en önemlilerdir.

Horasan bölgesinde şairlerden başka Arap dili ve edebiyatı alanında değerli eserler vermiş birçok âlim ve edip yetişmiştir; bunların başlıcaları kronolojik olarak şöyle sıralanabilir: Arap dili, Kur'an ve hadislerdeki garîb ve nâdir kelimelere dair telif ettiği el-Ġarîbü'l-muṣannef, Ġarîbü'l-Ḳurʾân ve Ġarîbü'l-ḥadîs̱ adlı eserleriyle tanınan Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838); Tehẕîbü'l-luġa adlı hacimli sözlüğün sahibi Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî; el-Muḥîṭ adlı sözlüğü yazan lugat âlimi, edip, şair ve Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd et-Tâlekānî; el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih adlı edebî eleştirinin müellifi edip ve şair, Cürcân Kadısı Ebü'l-Hasan el-Cürcânî; Kur'an ve hadislerdeki garîb kelimelere dair el-Ġarîbeyn'i yazan Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî; Şerḥu Ḥamâseti Ebî Temmâm, Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî, Şerḥu Iṣlâḥi'l-manṭıḳ ve Şerḥu Ems̱âli Ebî ʿUbeyd'in müellifi edip Ebü'l-Muzaffer Muhammed el-Herevî; Ezherî'nin öğrencisi, el-Üzhiyye fî ʿilmi'l-ḥurûf ile diğer bazı nahiv eserlerinin yazarı Ebü'l-Hasan Ali el-Herevî; Sa'leb'in el-Faṣîḥ'ini şerh ve ihtisar eden lugat âlimi Ebû Sehl Muhammed el-Herevî; Arap belâgatının metodolojisini ortaya koyan Esrârü'l-belâġa, Delâʾilü'l-iʿcâz, Kitâbü'l-Cümel ve el-ʿAvâmilü'l-miʾe müellifi Abdülkāhir el-Cürcânî; Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin soyundan gelen lugat, hadis ve tarih âlimi Hâce Abdullah-ı Herevî; Arap dili ve edebiyatı ile tarihe dair eserler vermiş şair Ebü'l-Muzaffer el-Ebîverdî ve Ḍavʾü'l-miṣbâḥ (li'l-Muṭarrizî), Lübbü'l-iʿrâb, Lübbü'l-lübâb gibi nahve dair eserlerin yazarı Tâceddin

Muhammed el-İsferâyînî (ö. 682/1283).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 357; Müslim, “Îmân”, 92; Tirmizî, “Fiten”, 57; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 365-379; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 575-576, 585-629; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 176, ayrıca bk. İndeks; II, 302, 319 vd., 333; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 64, 170, 172, 285-286; VI, 320-355, 454 vd.; VII, 353 vd.; 377-379, 559; X, bk. İndeks; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 102; III, 346-358; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 59-61, 125-126, 194-199; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arẓ, s. 426-458; Ḥudûdü’l- ʿ âlem (Minorsky), s. 324-350; Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Kitâbü’n-Nevâzil, İÜ Ktp., nr. A-3459; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 293-352; Sülemî, Ṭabaḳāt, tür.yer.; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 53-54, ayrıca bk. tür.yer.; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿ rifeti ʿ ulemâ ʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. M.Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 272; III, 904-905; Yâkūt, Muʿ cemü’l-büldân, II, 350-354; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XII, 390-393, ayrıca bk. İndeks; Atâ Melik Cüveynî, The History of the World-Conqueror (trc. A. J. Boyle), Manchester 1958, I, 163-164; Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd ve aḫbârü’l-ʿ ibâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 361-362; Ebü’l-Fidâ, Taḳvîmü’l-büldân (nşr. M.Reinoud - de Slane), Paris 1840 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, s. 441-447; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XIX, 271-275; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, tür.yer.; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 306-308; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿ şâ (Şemseddin), IV, 388-395; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, s. 6; Mahmûd Kefevî, Ketâ ʾibü aʿ lâmi’l-aḫyâr, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 630; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 27; E. Diez, Churāsānische Baudenkmäler, Berlin 1918; a.mlf., Persien, Gotha 1923; R. Furon, La Perse, Paris 1938, s. 38-40; M. Şemseddin Günaltay, Yakın Şark IV: Perslerden Romalılara Kadar, Ankara 1951, s. 33-35; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 186; Mirza Abdurrahman, Târîḫ-i ʿ Ulemâ ʾ-i Ḫorâsân, Meşhed 1341 hş.; F. Meier, Ḥurāsān und das Ende der klassischen Ṣufik,

Roma 1971, s. 131-156; Hüseyin Atvân, eş-Şiʿrü'l-ʿArabî bi-Ḫorâsân, Beyrut 1974, s. 15-16, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., ed-Dirâsâtü'd-dîniyye bi-Ḫorâsân fi'l-ʿaṣri'l-Emevî, Beyrut 1413/1993; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, II, 161-165; C. Zeydân, İslâm Medeniyeti Tarihi (trc. Mümin Çevik), İstanbul 1976, II, 79-80, 127; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 379-386; E. L. Daniel, The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, Chicago 1979; M. Mahrûs Abdüllatîf el-Müderris, Meşâyiḫu Belḫ mine'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1979; A. Yaşar Ocak, XIII. Yüzyılda Anadolu'da Babâîler İsyanı, İstanbul 1980, s. 41-42; Necdet Hammâş, el-İdâre fi'l-ʿaṣri'l-Emevî, Dımaşk 1980, s. 68-71; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable't-tedvîn, Dımaşk 1401/1981, s. 173-175, 337; S. M. Stern, Studies in Early Ismāʿīlism, Leiden 1983, s. 216-233; M. Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara 1984, s. 94, 101; a.mlf., Anadolu'da İslâmiyet, İstanbul 1996, s. 48, 49, 63; G. Le Strange, Büldânü'l-ḫilâfeti'ş-şarḳıyye (trc. B. Fransis - G. Avvâd), Beyrut 1985, s. 423-475; İbrâhim el-Mûsevî ez-Zencânî, Cevle fi'l-emâkini'l-muḳaddese, Beyrut 1405/1985, s. 134-152; M. Takī Han Hekîm, Genc-i Dâniş, Tahran 1366 hş., s. 547-605; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, I, 176, 179; Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarîkatler, İstanbul 1990, s. 376; Kemal Sandıkçı, İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis, Ankara 1991, s. 383-444, 462; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 183, 324-325.; Süleyman Ateş, İslâm Tasavvufu, İstanbul 1992, s. 91-93; Sönmez Kutlu, Mürcie ve Horasan-Mâverâünne-hir'de Yayılışı (doktora tezi, 1994, AÜ İlâhiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 159-200; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Devrim (trc. H. İbrahim Kaçar - Murat Sülün), İstanbul 1996, s. 106-110; Ünver Günay - Harun Güngör, Türklerin Dinî Tarihi: Başlangıçtan Günümüze, Ankara 1997, tür.yer.; Recep Uslu, Horasan Tarihi: Hicrî I-II. Yüzyıllarda (doktora tezi, 1997, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, İstanbul 1997, s. 37, 38, 43, 46, 47, 174; Salnâme-i Âmârî-yi Kişver (1375), Tahran 1376 hş./1998, s. 41; C. E. Bosworth, "The Rise of Kerramiyyah in Khurasan", MW, L (1960), s. 5-14; W. Madelung, "The Early Murjiʾa in Khurāsān and Transoxania and the Spread of Ḥanafism", Isl., LIX/1 (1982), s. 32-39; W. Barthold, "Horasan" (trc. İsmail Aka), EFAD, VIII (1978), s. 53-73; Mahmûd Şît Hattâb, "el-Mufaḍḍal b. Mühelleb b. Ebî Süfrâ el-Ezdî", el-Mevrid, XII/4, Bağdad 1983, s. 44-58; Khalil 'Athamina, "Arab Settlement During the Umayyad Caliphate", Jerusalem Studies in Arab and

Islam, VIII, Jerusalem 1986, s. 185-189; a.mlf., “Taxation Reforms in Early Islamic Khurasan: A Reassement”, Isl., LXV/2 (1988), s. 272-281; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2029-2031; G. Yves, “Horasan”, İA, V/1, s. 560-562; J. H. Kramers, “İran”, a.e., V/2, s. 1013-1029; a.mlf., “Khurāsān”, EI[2] (İng.), V, 55-59; a.mlf., “Khurāsān”, EBr., XIII, 336; W. J. Fischel, “Khurāsān”, EJd., X, 958.

Osman Çetin

HORASÂNÎ, Muhammed Kâzım

(bk. AHUND MOLLA).

HORASÂNÎLER

(بنو خراسان)

1062-1128 ve 1148-1159 yılları arasında Tunus'ta hüküm süren Berberî hânedanı.

Adını kurucusu Abdülhak b. Abdülazîz'in dedesi Horasan'dan alır. Abdülhak Berberî Sanhâce kabilesine mensuptu ve Hammâdî Emîri Nâsır b. Alennâs'ın hizmetinde bulunuyordu. Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh idare merkezini İfrîkıye'den Mısır'a nakledince bölgeyi Zîrîler'in yönetimine bıraktı (362/973); ancak Zîrîler göçebe Arap kabilelerinin akınları karşısında tutunamadıkları için Tunus şehri Benî Hilâl'in Riyâh kolundan Abîd b. Ebü'l-Gays'ın eline geçti.

Sefâkus (Sfax), Sûse ve Kābis gibi şehirler Zîrîler'in hâkimiyetine karşı çıkarken İfrîkıye'deki Berberî halk da onları bırakıp Mağrib-i Evsat'taki Hammâdîler'e bağlandı ve bu devlet kısa zamanda güçlenerek İfrîkıye'nin genişçe bir kısmını idaresi altına aldı. Benî Hilâl akınlarından bunalan mahallî idareciler haraç ödeyip Hammâdîler'e sığınmak suretiyle bedevî yağmalarından korundular. 450 (1058) yılında Tunus şehri halkı da önde gelen şeyhlerini Hammâdî Emîri Nâsır b. Alennâs'a gönderdi. Nâsır şeyhlerden içlerinden birini Tunus valisi olarak seçmelerini istedi, ancak seçilen kimse bu yükümlülüğü almaya yanaşmadı. Bunun üzerine Nâsır b. Alennâs Abdülhak b. Abdülazîz'i vali olarak buraya gönderdi. Abdülhak valiliğe başlayınca şeyhlerden bir âyan meclisi kurdu. Kısa zamanda iyi bir idareci olarak kendini kabul ettirip şehir halkının sevgisini kazandı. Daha önce ülkeyi ellerinde bulunduran bedevî Arap yağmacılarından da haraç vermek suretiyle kurtuldu. Böylece şehir halkının desteğini alıp çevredeki bedevîlerin saldırılarını bertaraf edince Hammâdîler'e karşı bağımsızlığını ilân etti ve Benî Horasan adıyla tanınan bir hânedan kurdu (454/1062).

Zîrîler'den Temîm b. Muiz, 458'de (1066) Benî Hilâl kabilesinin Zuğbe kolu emîri Yabkī b. Ali'yi yanına alarak Tunus'a saldırdı ve dört ay süren kuşatma sonunda çok az bir süre için hâkimiyetini kabul ettirdi. Abdülhak

b. Abdülazîz'in 488'de (1095) vefatı üzerine yerine oğlu Abdülazîz geçti. 491'de (1098) Tunus'a tekrar saldıran Temîm b. Muiz burayı yine kısa bir süre için ele geçirdi. Abdülazîz'in 5 Muharrem 499'da (17 Eylül 1105) ölümünün arkasından kardeşi İsmâil emîr unvanıyla tahta çıktı; ancak 12 Receb 500'de (9 Mart 1107) yeğeni Ahmed b. Abdülazîz tarafından öldürüldü.

Emîr Ahmed kabiliyetli bir devlet adamıydı. Önce devletin idaresinde söz sahibi olan şeyhlerin bir kısmını Mehdiye'ye sürdü; ardından âyan meclisini feshederek istibdata yöneldi. Yeni surlar yaptırarak şehri daha iyi tahkim ettirdiği gibi çevrede güvenliği sağladı; Araplar bundan böyle önceden soydukları yolcuların yol güvenliğine yardımcı oldular ve Tunus pazarlarının en düzenli müşterileri haline geldiler. Emîr Ahmed çevresindeki fıkıhçılarla iyi geçindi ve Zeytûne Medresesi âlimlerini himaye etti. Ailenin adını taşıyan bir saray ve cami yaptırdı. Sicilyalı şair İbn Hamdîs Emîr Ahmed'i Horasânî hânedanının en önemli şahsiyeti kabul eder ve şiirlerinde onun cömertliğini ve siyasetteki üstünlüğünü anlatır. Emîr Ahmed, 510'da (1116) Tunus'u kuşatmak amacıyla büyük bir ordu gönderen Zîrî Emîri Ali b. Yahyâ b. Temîm karşısında fazla direnemeyeceğini anlayarak Zîrî hâkimiyetini, dört yıl sonra da Hammâdî Emîri Azîz b. Mansûr'un şehri kuşatması üzerine Hammâdî hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. 522'de (1128) Hammâdî Emîri Yahyâ'nın kumandanı Mutarraf b. Ali İfrîkıye'nin diğer şehirleri gibi Tunus'u da ele geçirerek Horasânî hânedanının bu ilk dönemine son verdi; Emîr Ahmed'i bütün ailesiyle birlikte Bicâye'ye götürdü ve emîr orada öldü.

Tunus 543 (1148) yılına kadar Hammâdî valileri tarafından yönetildi. Bu karışık süre içerisinde Mehdiye, Trablusgarp, Sefâkus ve Sûse'yi işgal eden Normanlar'ın tehdidine mâruz kalındı. Sonuçta ayaklanan halk son Hammâdî valisini şehirden uzaklaştırdı ve Emîr Ahmed'in tahtı ele geçirdiği günlerde Benzert'e kaçan Emîr İsmâil'in oğlu Ebû Bekir'i hükümdar ilân etti. Böylece Horasânî hânedanının ikinci dönemi başlamış oldu.

Ebû Bekir b. İsmâil tahta çıktıktan yedi ay sonra kuzeni Abdullah b. Abdülazîz tarafından öldürüldü. Bu şekilde iktidara sahip olan Abdullah on iki yıl hüküm

sürdü. Bu arada Tunus'u almayı hedefleyen komşusu Benî Hilâl'in Riyâh koluna mensup Muallaka Emîri Muhriz b. Ziyâd ile iş birliği yapmasından korktuğu şehrin kadısı Ebü'l-Fazl b. Ca'fer'i oğlu ve yeğeniyle birlikte öldürttü. 552'de (1157) yeni bir tehlike belirdi ve İfrîkıye'ye girerek Bicâye ve Kostantîne'yi ele geçiren Muvahhidî ordusu Tunus'u da kuşattı. Ancak Muallaka Emîri Muhriz'in ortak düşmanlarına karşı yardıma gelmesi üzerine bir süre için tehlike uzaklaştırıldı. İki yıl sonra Emîr Abdullah öldü ve yerine yeğeni Ali b. Ahmed b. Abdülazîz geçti. Aynı günlerde Muvahhidîler Tunus üzerine tekrar kuvvet gönderdiler. Bunun üzerine şeyhlerden oluşan bir heyet Muvahhidî kumandanı Abdülmü'min'in karargâhına giderek barış istedi. Abdülmü'min önce bu isteği reddettiyse de daha sonra onlara eman verdi. Emîr Ali de ailesiyle birlikte Mağrib'e doğru yola çıktı, fakat yolda öldü; böylece Horasânî hânedanının ikinci dönemi de sona erdi (554/1159).

Horasânîler Tunus'un gelişmesine önemli katkılarda bulundular. Onların zamanında şehrin limanı canlandı ve Arvupa ile ticarette yeni bir dönem başladı. Bunun başlıca sebepleri, yol güvenliği kalmadığından kara ticaretinin tamamen durması ve Sicilya'nın Normanlar tarafından işgalinden sonra Avrupa deniz ticaret filolarının gelişmesidir. Benî Hilâl'in Kayrevan'ı ele geçirmesinden sonra oradaki yahudiler şehri terkederek Tunus'a göçtüler. Tunus, yıkıntılardan ibaret kalan Kayrevan ile Araplar'ın ve hıristiyanların rahatsız ettiği Mehdiye'nin yanında iktisadî açıdan önemli bir şehir haline geldi. Ayrıca siyasî bir merkez olması sebebiyle İfrîkıye'nin hıristiyan Batı'ya açılan penceresi konumuna yükseldi. Horasânîler Araplar'la ticarî ilişkiler kurdular; hububat, bal ve yağ gibi gıda maddeleri aldıkları bedevîlere silâh ve kumaş satıyorlardı. Şehrin imarına, özellikle Zeytûne Camii başta olmak üzere mimari eserlerin tamir ve bakımına itina gösterdiler. Zeytûne Camii'nin harimindeki mihrap yönünde yer alan iki sütun Horasânî tarzını hâlâ korumaktadır. Ağlebîler zamanında altı olan kapı sayısı onlar tarafından on ikiye çıkarıldı. Minarenin hizasındaki kapının üzerinde bulunan kitâbede Abdülhak b. Abdülazîz'in adı anılmaktadır. Horasânîler'den kalan bir eser de Emîr Ahmed'in yaptırdığı sarayın müştemilâtından bulunan Câmiu'l-kasr'dır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hamdîs, Dîvân (nşr. C. Schiaparelli), Roma 1897, s. 108-111; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 163-165; a.e.: Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (trc. de Slane), Paris 1982, II, 29-33; G. Marçais, Les arabes en Berbérie, Paris 1913, s. 120-121, 159, 168, 178; Abdülazîz ed-Devlâtlî, Medînetü Tûnis fi'l-ʿahdi'l-Ḥafṣî, Tunus 1981, s. 46-49; Muhammed Azîz b. Âşûr, Câmiʿu'z-Zeytûne, Tunus 1991, s. 28; Hâdî Rûcî İdrîs, ed-Devletü'ṣ-Ṣanhâciyye: târîẖu İfrîḳıyye fî ʿahdi Benî Zîrî (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, I, 310-314; a.mlf., "Banū Khurasan", EI^2 (Fr.), V, 61-63; G. Yver, "Horasanîler", İA, V/1, s. 562; Robert Brunschvig, "Tunus", a.e., XII/2, s. 62.

Ahmet Kavas

HOROVITZ, Josef (Chajim)

(1874-1931)

Alman şarkiyatçısı.

Almanya'nın Lauenburg şehrinde doğdu; yahudi tarihçisi haham Markus Horovitz'in oğludur. Marburg ve Berlin üniversitelerinde Doğu dilleri okudu ve bu sırada Eduard Sachau ve Jacob Barth ile sıkı ilişkiler içinde bulundu. 1898'de Vâkıdî'nin el-Meġāzî'si üzerine hazırladığı De Waqidii libro qui Kitāb al-Magāzī inscribitur adlı çalışma ile doktor unvanını aldı; 1902'de Berlin Üniversitesi'nde doçent oldu. 1905-1906'da Leone Caetani'nin isteğiyle kütüphanelerdeki Arapça yazma eserleri incelemek üzere İstanbul, Mısır, Filistin ve Suriye'ye gitti; bu gezinin ikinci amacı da Filistin'deki İslâm fetihlerinin topografik meselelerini araştırmaktı. Dönüşünde yazmalarla ilgili çalışmalarını Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprache'ta yayımladı; derlediği tarihî topografik bilgiler ise Caetani'nin Annali'sinde kullanıldı. 1907'de Hindistan'ın Aligarh şehrindeki Muhammadan Anglo Oriental College'da ilk Avrupalı Arapça profesörü olarak görev aldı. Ayrıca burada hükümet adına İslâmî kitâbeler üzerinde incelemelerde bulundu ve bu vesileyle Hindistan'da İslâmiyet konusunda eserler yazdı. I. Dünya Savaşı çıkınca Alman vatandaşı olduğu için gözaltına alındı; ancak kısa bir süre sonra serbest bırakıldı. Ülkesine dönünce yeni kurulan Frankfurt Üniversitesi'ne girdi ve buranın Sâmî diller kürsüsünde Tevrat tefsiri, Talmudik literatür ve İslâmiyat okutmaya başladı; 1920'de dekan oldu. Bu arada Kudüs'teki İbrânî Üniversitesi'nde Şarkiyat Enstitüsü'nü kurdu ve bir süre yöneticiliğini yaptı; 1925'te ilk derslerini verdiği bu üniversitenin aynı zamanda idare meclisi üyesiydi. Burada, Kur'an dilinin daha iyi anlaşılabilmesi için Câhiliye dönemi ve İslâm'ın ilk yıllarından Emevîler'in sonuna kadarki eski Arap şiiriyle ilgili bir lugat hazırlama ve Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ını neşretme işini başlattı. Ancak bu çalışmalar onun Frankfurt'ta ölmesi üzerine yarım kaldı (5 Şubat 1931).

İlk dönem İslâm tarihi, eski Arap şiiri ve özellikle hayatının son on yılını verdiği Kur'an tefsiri Horovitz'in hayatı boyunca ilgilendiği üç ana saha

oldu; bunların dışında Hz. Peygamber’in hayatı ve binbir gece masalları hakkında da çeşitli araştırmalar yapmıştır. Fars dili ve edebiyatı alanında da uzman olan Horovitz birçok ilim adamının yetişmesine katkıda bulunmuştur. Horovitz, yahudi olmakla birlikte XX. yüzyılın ilk yarısında Filistin’deki yahudi-Arap anlaşmazlığında ara bulucuk yapmıştı.

Eserleri. 1. De Waqidii libro qui Kitāb al-Magāzī inscribitur (Berolini [Berlin] 1898). Doktora tezidir. 2. Spuren griechischer Mimen im Orient (Berlin 1905). 3. Koranische Untersuchungen (Berlin-Leipzig 1926). İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde Kur’an’da yer alan peygamber kıssaları ve diğer kıssalar üzerinde duran Horovitz, ikinci bölümde Kur’an’da geçen özel isimleri dil açısından ele alarak bunların menşeini ve anlamlarını araştırmıştır. 4. Die Hāsimijjāt des Kumait (Leiden 1904). Kümeyt b. Zeyd el-Esedî’nin Hâşimiyyât’ının Arap şiiri ve Şîa hakkında bir mukaddime, Arapça metin, Almanca tercüme ve açıklamasıyla neşridir. 5. İbn Saʿd, Kitāb at-Tabaqāt al-kabīr (Biographien Muhammeds seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht [I-VIII, Leiden 1904-1917]). E. Sachau’nun başkanlığında içlerinde Horovitz’in de bulunduğu bir heyet tarafından yayımlanmıştır.

Horovitz’in bazıları bir eser hacminde olan çalışma ve makalelerinin bir kısmı da şöyle sıralanabilir: “Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel (Arabische Handscriften geschichtlichen Inhalts)” (MSOS, II/10 [1907], s. 1-68); “List of the Published Mohammedan Inscriptions of India” (Epigraphia Indo-Moslemica, I-II, Mysore 1909-1910 s. 30-144); “Zur Muhammedlegende” (Isl., 5 [1914], s. 41-53); “Alter und Ursprung des Isnād” (a.g.e., 8 [1918],

s. 39-47); “Muhammeds Himmelfahrt” (a.g.e., 9 [1919], s. 159-183); “Biblische Nachwirkungen in der Sīra” (a.g.e., 12 [1922], s. 184-189); “Das Koranische Paradies” (Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolimitanarum [Orientalia et Judaica], 1 [Jerusalem 1923], s. 1-16); “Qur’an”, (Isl., 13 [1923], s. 66-69); “Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran” (Hebrew Union College Annual, II [Cincinnati 1925], s. 145-227); “Bemerkungen zur Geschichte und Terminologie des islamischen Kultus” (Isl., 16 [1927], s. 249-263); “The Origins of the Arabian Nights” (IC, I [1927], s. 36-57); “The Earliest Biographies of the Prophet and Their

Autors” (a.g.e., I [1927], s. 535-559; II [1928], s. 22-50, 164-182, 495-526; bu çalışma, Hüseyin Nassâr tarafından el-Meġāzi’l-ûlâ ve müʾellifûha adıyla Arapça’ya tercüme edilmiştir [Kahire 1369/1949]); “Judeo-Arabic Relations in Pre-Islamic Times” (a.g.e., III [1929], s. 161-199); “Adi b. Zaid, the Poet of al-Hıra” (a.g.e., IV [1930], s. 31-69); “Ibn Quteiba’s Uyun al-Akhbar” (a.g.e., IV [1930], s. 171-198, 331-362, 487-530; V [1931], s. 1-27, 194-224). Bunların dışında müellifin The Encyclopaedia of Islam ve Encyclopaedia Judeica gibi ansiklopedilere İslâm ile ilgili yazmış olduğu maddeleri de bulunmaktadır (eserlerinin bir listesi için bk. W. J. Fischel - S. D. Goitein, Josep Horovitz: 1874-1931, Kudüs 1932; Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, XIV [1992], s. 524-527).

BİBLİYOGRAFYA

W. J. Fischel - S. D. Goitein, Josep Horovitz: 1874-1931, Kudüs 1932; J. Fück, Die arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 313-314; B. Horovitz, “Horovitz, Josef (Chajim)”, Neue Deutsche Biographie, Berlin 1972, IX, 641-642; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 432-433; Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, s. 433-434; Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (haz. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992, XIV, 524-527; S. D. F. Goitein, “Josef Horovitz”, Isl., XXII (1934), s. 122-127; “Horovitz, Josef”, EJd., VIII, 980-981.

Ziya Yılmazer

HOROZLU HAN

Konya yakınında Selçuklu dönemine ait kervansaray.

Şehrin kuzeyinde yer alan Ruzbe Ovası mevkiinde ve Konya-Akşehir karayolunun 200 m. solunda bulunmaktadır; hemen önünden demiryolu geçer. Yapı, eski kervan yolu üzerindeki Konya'ya en yakın (7 km. kadar) konaklama yeri olmasından dolayı önem taşır.

Taçkapı giriş açıklığının üstüne yerleştirilen üç dilimli mermer kitâbe taşı yazısızdır. Hanın ilk defa Ahmed Eflâkî'nin Menâḳıbü'l-ʿârifîn'inde (II, 175) Rûzbih (Rûzbe) Hanı şeklinde rastlanan isminin önce İrûzbe'ye, sonra Orozlu'ya ve daha sonra da Horozlu'ya dönüştüğü kabul edilmektedir (Konyalı, s. 1046). Eflâkî'nin kullandığı isme göre hanın bânisinin, kendisinden bir asır önce yaşayan Sultan II. Gıyâseddin Keyhusrev'in (1237-1246) câmedârı ve II. İzzeddin Keykâvus'un (1246-1249 müstakil, 1249-1262 müşterek) atabeyi Emîr Esedüddin Rûzbe olması gerekir. Bu zatın Konya'da günümüze ulaşmayan bir medrese ve bir de hankah yaptırdığı bilinmektedir. Bu durumda kervansarayın diğerleriyle birlikte Esedüddin Rûzbe'ye atabeylik verilmesinden öldürülmesine kadar geçen kısa sürede, yani 1246-1249 yılları arasında yaptırıldığı ve belki kitâbesinin de bu yüzden yazılamadığı ileri sürülebilir.

Uzun bir süre harabe durumunda kalan han 1956'da onarılmış, 1971 yılında da Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından rölövesi çıkarılarak restore edilmiştir; halen bakımlı bir durumdadır. Yapı 26,70 × 25,50 m. boyutlarında kareye yakın dikdörtgen planlıdır ve bugünkü görüntüsüyle avlusuz kapalı tip kervansaraylara örnek teşkil etmektedir. Taçkapı doğu duvarının ortasındadır ve cepheden öne, çatı seviyesinden yukarı taşkın yapılması sebebiyle âbidevî bir görünüm sergilemektedir. Kademeli silmelerle çerçevelenen giriş basık kemerlidir ve yuvarlak kemerli derin bir niş içine alınmıştır. Kapının yanlarında kemerlere destek veriyormuş izlenimi bırakan yüksek kaideli ve bezemesiz başlıklı iki ince sütun bulunmaktadır; mihrabiyeler çeyrek kubbe şeklinde kavsaralara sahiptir.

Yapının içi, her sırada dörder adet olmak üzere dört sıra pâye ile kapıya dik gelecek şekilde uzunluğuna beş sahna ayrılmıştır. Orta sahnı boylamasına kaburgalı bir beşik tonoz, diğerlerini ise enlemesine düz beşik tonozlar örtmektedir. Giriş ekseni üzerindeki sahnın ortasına rastlayan kare mekânın üzerine pandantiflerle geçişi sağlanan yüksek kasnaklı küçük bir kubbe, onun üzerine de dış örtü olarak basık sekizgen piramit şeklinde kurşunlu bir külâh oturtulmuş ve kasnağının dış yüzü çift renkli taşlarla kaplanıp her kenarına birer mazgal açılmıştır. Binanın kuzey ve güney yan duvarlarında da içeriye ışığın girdiği dörder mazgal bulunmaktadır. 1,30 m. kalınlığındaki duvarlar yukarı taşkın ağır payandalarla desteklenmiş olup yapıya bir kale görünümü vermektedir. Az miktarda devşirme malzemenin kullanıldığı duvarların iç ve dış yüzleri düzgün kesilmiş beyaz Gödene taşı, kırmızımsı Sille taşı ve açık mavimsi taşlarla örülmüş, aralara harçla pekiştirilmiş moloz dolgu yapılmıştır.

Hanın, taçkapısındaki zarif sütunçeler ve kavsara tonozunu bağlayan kuşatma kemerinin köşeliklerindeki gülbezekler dışında süslemesi yoktur. Mihrabiye kavsaraları ile gülbezeklerin işlemeleri tamamlanmamış gibidir. Bu durum diğer bazı süslemelerin de tasarlandığını, fakat yapılmasının boş bırakılan kitâbenin yazılması gibi gerçekleştirilemediğini düşündürmektedir; aynı durumu avlu için de söylemek mümkündür. Yapının içinde pâye, kemer ve duvarların değişik yerlerine kazınmış çeşitli taşçı işaretlerine rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, Anadolu Selçuki Devleti Tarihi (trc. M. Nuri Gencosman - Ş. Uzluk), Ankara 1941, s. 228-232; Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, II, 175; F. Sarre, Reise in Kleinasien, Berlin 1896, s. 82; K. Müller, Die Karawanserai im Vorderen Orient, Berlin 1920, s. 33; Faik Soyman - İbrahim Tongur, Konya Eski Eserler Kılavuzu, Konya 1944, s. 113; Cl. Holzmeister v.dğr., Bilder aus Anatolien. Höhlen und Hane in Kappadokien, Wien 1955, lv. 95-98; E. Diez - Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1955, s. 94; Mehmet

Önder, Turistik Konya Rehberi, Konya 1956, s. 19; Suut Kemal Yetkin, İslâm Mimârîsi, Ankara 1959, s. 221; a.mlf., “Seçuklu Kervansaraylarının Özellikleri”, Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959), Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 408-410; K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1961, I, 114-117, lv. 4/3; II, rs. 205-212, tablo XVI, şekil 2; a.mlf., “Notizen zum inneranatolischen Karavansaray. Beobachtungen auf einer Reise im Juli 1953”, KOr., II (1955), s. 17; a.mlf. - H. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1976, III, 52, 56, 66-67; Feridun Akozan, “Türk Hanları ve Kervansarayları”, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 133-167 (Ruzbe Hanı adıyla); Konyalı, Konya Tarihi, s. 1045-1050; İsmet İlter, Tarihî Türk Hanları, Ankara 1969, s. 48; Cumhuriyetin 50. Yılında Vakıflar, Ankara 1973, s. 31, 43; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982, s. 36, 45, 46, 53, 67, 71, 81, lv. CIX, rs. 50, şekil 38; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 181-182; a.mlf., “Ortaçağda Türklerin İleri Bir Sosyal Yardım Müessesesi: Kervansaraylar”, TK, sy. 5 (1963), s. 26-30; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 64; M. Ferit Uğur, “Horozlu Han (Ruzbe Hanı)”, Konya, sy. 2, Konya 1936, s. 100-104; K. Bittel, “Kleinasiatische Studien”, Istanbuler Mitteilungen, sy. 5, İstanbul 1942, s. 43; Osman Turan, “Selçuk Kervansarayları”, TTK Belleten, X/39 (1946), s. 471-495; M. Kemal Özergin, “Anadolu’da Selçuklu Kervansarayları”, TD, XV/20 (1965), s. 160; Ataman Demir, “Anadolu Selçuklu Hanları: Horozlu Han”, İlgi, sy. 49, İstanbul 1987, s. 18-22.

Enis Karakaya

HORTACÎ SÜLEYMAN CAMİİ

Yunanistan’da Selânik’te kiliseden çevrilmiş cami.

Şehrin surları içinde doğu tarafında, eski adlarıyla Tellikapı ve Kassandrakapısı arasında bulunmaktadır. Binanın aslı, Roma imparatorlarından Caius Galerius (305-311) tarafından kendisi için mezar yapısı olarak inşa ettirilmişti. Bu imparatorun adına yapılan zafer takı az aşağıda bulunuyor, daha yukarıda da sarayı yer alıyordu. Fakat Galerius’un bu dev ölçülerdeki mezar binasına gömülmesi mümkün olmamıştır. Daha sonra Hıristiyanlık bir din olarak resmen kabul edilince bina doğu tarafına bir apsis ilâve edilerek kiliseye dönüştürülmüş, bütün Bizans dönemi boyunca Hagios Georgios (Aya Yorgi) adıyla kilise olarak kullanılmıştır. II. Murad tarafından 1430 yılında kesin olarak fethedilen Selânik’te bu yapı daha uzun yıllar kilise olarak kullanılmış, Evliya Çelebi tarafından kopyası verilen ve 1953’te henüz kapısı üstünde duran dört mısralık kitâbesine göre 999’da (1591) camiye çevrilmiştir: “Bunun fethine sa‘y ü himmet etti Şeyh Hortacî / Bu deyr-i köhne lâşek ehl-i İslâm ma‘bedi oldu / Tarîk-i Hak’ta avn-i hâdî ile mühtedâ iken / Kılıncıyla bu ma‘bedde imâm-ı muktedâ oldu, sene 999”.

Evliya Çelebi, Şeyh Hortaç’ın padişah fermanı ile yapıyı papazlardan teslim alıp “fethettiğini” yazar. Hortaçlı Şeyh Süleyman Efendi burada bir zâviye kurmuş ve Sadrazam Koca Sinan Paşa da şeyh adına kiliseyi camiye çevirmiştir. Bazı yayınlarda buraya Ortacı Camii denilmekteyse de bu doğru değildir. Bina adını, Selânik yakınındaki Hortaç dağı ile Evliya Çelebi’nin ifadesine göre Şeyh Hortaç’ın bir de tekkesinin bulunduğu Hortas (“kefere”) köyünden alır. Kilisenin camiye çevrilmesi hususunda Âşık Mehmed’in Menâzırü’l-avâlim’inde etraflı bilgi bulunduğuna Richard F. Kreutel dikkat çeker (WZKM, LXIX [1977], s. 73-90). Âşık Mehmed ayrıca 998 (1590) yılını gösteren dört beyitlik bir tarih manzumesi vermektedir. Evliya Çelebi 1078’de (1667-68) ziyaret ettiği camiyi, “Yuvarlak bir duvar üzerinde sekiz adet kemerdir” cümlesiyle tarif eder. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Selânik’e gelen seyyahlar bu tarihî binadan eserlerinde bahsederler (J.-B. Germain, F. de Beaujour, M. E. Cousinéry, W.

M. Leake ve başkaları). Bunlardan Cousinéry caminin ilk gravürünü yayımlamıştır (Voyage dans la Macédoine, s. 35).

Hortacî Camii'ni mimari bakımdan ilk defa inceleyen Ch. Texier olup P. Pullan ile birlikte yazdıkları Bizans mimarisine dair büyük eserde hakkında bilgi vererek 1864'te resmini ve planını yayımlamıştır. 1889'da Osmanlı Vakıflar İdaresi burada restorasyon yapmış, duvarlar ve kubbedeki mozaikleri Rossi adındaki İtalyan'a tamir ettirmiştir. Balkan Harbi'nden önce 1901'den itibaren Le Tourneau'nun başlattığı çalışmalar onunla Ch. Diehl, H. Saladin'den kurulu bir Fransız heyetince yürütülmüş ve eser yeniden incelenerek Selânik'teki Bizans eserlerine dair büyük kitapta tanıtılmıştır (bk. bibl.).

Selânik 1912 yılında elden çıktıktan sonra şehirdeki diğer kiliseden çevrilme camiler gibi Hortacî Camii de kiliseye dönüştürülmüştür. 1923'te binada Anadolu'dan gelen Rum göçmenler barındırılmış, daha sonra da müze haline getirilmiş, bu arada içinde arkeolojik araştırmalar yapılmıştır. Selânik Yunan hâkimiyetine geçtiğinde şehirdeki cami ve mescidlerin hepsinin minareleri yıktırılmışken yalnız Hortacî Camii minaresi, Türk ve müslüman idaresine karşı kazanılan "zafer"in işareti olmak üzere külâhsız muhafaza edilmiştir. 1953'teki ziyarette binanın içinde Türk dönemine işaret eden en ufak bir iz bırakılmamış olduğu görülmüştü. Yalnız girişin üstünde dört kartuş içinde cami inşa tarihi kitâbesiyle 1245 (1829-30) ve 1322 (1904) tarihli iki yazı görülebiliyordu. Bitişiğinde evvelce bir çeşmenin yer aldığı avlu duvarı da kaldırılmıştı. Hortacî Camii'nin etrafını saran geniş hazîredeki bütün mezar taşları ile asırlık ağaçlar bile ortadan kaldırılmıştır.

Yalnız binanın doğu tarafında mihrabın önünde, o yıllarda çatısı yıkılmış ve duvarları devrilmek üzere olan dikdörtgen biçimli büyük bir türbe vardı. İçinde Şeyh Süleyman Efendi'nin taşsız lahdinden başka şehrin çeşitli yerlerinden toplanarak buraya konulmuş birkaç parça Osmanlı dönemi mezar taşı bulunuyordu.

Cami "rotunda" denilen yuvarlak planlı bir binadır. Kalınlığı 6,50 metreyi bulan bir duvarla çevrili olup iç çapı 23 m. kadardır; böylece dış çapı 36 metreyi bulur. Burası kiliseye çevrildiğinde doğu tarafına bir çıkıntı

eklenerek ucuna yarım yuvarlak bir apsis inşa edilmiştir. İçeride kalın duvarlarda dikdörtgen biçimli ve üstleri kemerli sekiz niş vardı. Bunlardan biri bozularak apsis çıkıntısı inşa edilmiştir. Güney tarafında olan bir diğerinin içinde ise binanın esas girişi bulunuyordu. Bu giriş, daha aşağıda olan İmparator Galerius'un zafer takının altından geçen Roma yolunun tam karşısındadır. Bina kiliseye çevrildiğinde batı tarafındaki niş kapı haline getirilmiş, Türk döneminde de kapı olarak burası kullanıldığı gibi önünde dört sütuna dayanan kiremit örtülü bir sundurma inşa edilmişti. Bu dev ölçülü tuğla yapıyı nişlerinin üstlerinde yer alan yuvarlak kemerli büyük pencereler aydınlatır. Kubbe ise son derecede basıktır. Eski orijinal kapının solundaki duvar kalınlığı içinde kubbeye çıkışı sağlayan döner (helezon) merdiven bulunmaktadır.

Caminin batı tarafındaki avluda üstü sivri külâh şeklinde bir çatı ile örtülü şadırvan bulunuyordu. Daha sonra bu çatı etrafı saçaklı bir kubbeye dönüştürülmüştü. Minare ise binadan ayrı olarak yapılmıştı. Yukarı kenarı mukarnaslı bir silme ile süslü kürsünün üstünde yayvan ve kısa, kesik piramit biçiminde bir pabuç kısmı, dış sathı pahlı ve yukarı doğru incelen bir gövdeye geçişi sağlar. Şerefe altındaki çıkmalar mukarnaslı olmakla beraber şerefe korkuluğu XIX. yüzyıl yapımı tesiri bırakır. Şerefeden sonraki petek kısmında da yukarı doğru bir incelme görülen minarenin tepesi külâhsız bırakılmıştır. Caminin içini ve kubbeyi süsleyen kalem işi nakışlarla yazılar eski fotoğraflarda görülmekte olup bugün bunlardan hiçbir iz kalmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 155-156; W. M. Leake, Travels in Northern Greece, London 1835, III, 240; Ch. Texier - P. Pullan, L'architecture byzantine, London 1864, s. 144; M. E. Cousinéry, Voyage dans la Macédoine, Paris 1831, s. 34-35; O. Tafralı, Topographie de Thessalonique, Paris 1913, s. 155-160, lv. XXIV; Ch. Diehl - M. Le Tourneau - H. Saladin, Les monuments chrétiens de Salonique, Paris 1918, s. 19-31; St. Pelekanidis, Paliokhristianika mnemeia Thessalonikes, Selânik

1949; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri IV, s. 261; B. Demetriadis, Topographia tes Thessalonikis Kata ten epokhi tes Tourkokratias 1430-1912, Selânik 1983, s. 295-300; Ch. Delvoye, “Travaux récents sur les monuments byzantins de la Grèce”, Byzantion, XIX, Bruxelles 1946, s. 356 vd.; Semavi Eyice, “Yunanistan’da Türk Mimarî Eserleri”, TM, XI (1954), s. 155-156, rs. 11-12; M. Kiel, “Notes on the History of Some Turkish Monuments in Thessaloniki ...”, BS, XI (1970), s. 147; G. Velenis, “Some Observations on the Original form of the Rotunda in Thessaloniki”, a.e., XV (1974), s. 298-307; R. F. Kreutel, “Ein Kirchenraub in Selanik”, WZKM, LXIX (1977), s. 73-90.

Semavi Eyice

HORTEN, Max

(1874-1945)

Alman şarkiyatçısı.

Elberfeld'de doğdu; liseyi bitirdikten sonra 1893 yılında İsviçre'nin Freiburg şehrine giderek burada ilâhiyat, felsefe ve Doğu dilleri tahsil etti. Mezun olduğu 1898 kışından 1900 yazına kadar Kudüs, Beyrut ve Kahire'de bulundu. Kudüs'teki Dominiken okulunda ilâhiyat ve Beyrut'taki Cizvit Üniversitesi'nde skolastik felsefe üzerine doktora hazırlık çalışması yaptı. Horten'in düşünce sistemini en fazla etkileyen gelişme, Cizvit Üniversitesi'nde P. L. Cheicho'nun danışmanlığında gördüğü felsefe eğitimi olmuştur. 1900-1904 yıllarında Bonn Üniversitesi'nde Doğu dilleri ve felsefesi konusunda Eugen Prym, Benno Erdmann ve Clemens Baeumker gibi hocalardan faydalanmış, Fârâbî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem adlı eseri üzerine hazırladığı tezle 1904'te doktor, 1906'da Bonn Üniversitesi Felsefe Fakültesi Sâmî Diller ve İslâm İlimleri Bölümü'nde doçent, bir müddet sonra da aynı yerde profesör oldu. 1929-1935 yılları arasında Breslau Kütüphanesi'nde kurul üyeliği yaptıktan sonra emekliye ayrıldı ve II. Dünya Savaşı'nın son yıllarında taşındığı Dietingen'de 2 Temmuz 1945 tarihinde öldü.

Horten Katolik inancına bağlı bir şarkiyatçıdır ve bu bağlılık onun ilmî tavrını olumsuz yönde etkilemiştir. Fakat skolastik felsefeyi ve Arapça terminolojiyi iyi bilmesi bu konularda ilgi çekici eserler vermesini sağladı. Bunlardan Die Metaphysik des Averroes (Halle 1912), doğrudan Tefsîru Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa'nın el yazmasına dayanarak yaptığı başarılı bir yayımdır. Bu eserde orijinal metnin Almanca'ya kazandırılması kadar Aristo ve Thomas von Aquin'le olan paralelliklerin dipnotlar yardımıyla ortaya konulması da önemlidir. Horten 1910-1913 yılları arasında Aristo felsefe ekolünün yanında Sühreverdî el-Maktûl ve Sadreddîn-i Şîrâzî'nin (Molla Sadrâ) İşrâkīlik felsefesiyle İslâm'ın diyalektik teorisi gibi konularla ilgilendi. Fakat İran ve Arap düşüncesini ayrıntılı olarak incelemek yerine genel bir sistematik yapıya işaret etmekle yetindi.

Max Horten, I. Dünya Savaşı ile başlayan Doğu’ya yönelme ortamında

müslümanların mânevî kültürünü ve dinî düşünce dünyasını tanıtmaya çalıştı. Bu konudaki araştırmalarını Philosophie des Islam (München 1924) adlı eserinde özetledi. Ona göre Doğu skolastik düşüncenin hâlâ yaşadığı, kavramların varlığı belirlediği ve maddî edebiyatta metafizik düşüncelerin yer aldığı bir dünyadır. Bu skolastik dünya bilinçsiz yargılardan, romantiklerin kavram kargaşasından ve müsbet bilimin etkisi altındaki modern insanın zaaflarından uzaktır. O zamanlar Ezher’de ve İran medreselerinde hâlâ okutulan skolastik literatür, değerli metafizik bilgilerle donanmış olmakla birlikte terminolojik ve metodolojik bilgilerden yoksundur.

Çok ilgilendiği halde Aristo felsefesi üzerine hiçbir şey yazmayan, buna karşılık İslâm felsefesi dalında başta Fârâbî, Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Sadreddîn-i Şîrâzî’nin eserleri olmak üzere birçok konuda araştırmalar yaparak yayımlayan Horten özellikle I. Dünya Savaşı’ndan sonra tasavvufa yöneldi. İslâm tasavvufunun Hint menşeli olduğunu iddia etmesiyle tanındı ve bu iddiası Louis Massignon ile arasında sert tartışmaların cereyan etmesine yol açtı. Massignon, onun görüşlerine şiddetle karşı çıkarak İslâm tasavvufunun köklerinin İslâm’ın kendisinde aranması gerektiğini savundu. Horten iddiasında yalnız kaldı ve bu tartışmalar sebebiyle akademik hayatı da bir süre sekteye uğradı.

Eserleri. 1. Das Buch der Ringsteine Farabis (gest. 950). Mit dem Kommentare des Emir Isma‘il El-Hoseini El-Farani (um 1485) übersetzt und erläutert. Mit Beigabe eines Faksimiles aus dem Autograph Isma‘ils (Münster 1906). Fârâbî’nin Fuṣûṣü’l-ḥikem adlı kitabının Emîr İsmâil el-Hüseynî el-Fârânî’nin şerhinden alıntılar ve bir mukaddime ilâvesiyle birlikte Almanca’ya çevirisi olup doktora tezidir. 2. Die Metaphysik Avicennas. Enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik (Leipzig-New York 1907-1909; Frankfurt 1960). İbn Sînâ’nın Fi’l-İlâhiyyât adlı eserinin açıklamalı çevirisidir. 3. Die philosophischen Ansichten von Rāzī (1209) und Tūsī (1273). Mit einem Anhang: Die griechischen Philosophen in der Vorstellungswelt von Rāzī und Tūsī (Bonn 1910).

Eserde Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin felsefî fikirleri ele alınmakta ve ayrı bir ekte onların Yunan filozofları hakkındaki görüşleri incelenmektedir. 4. Die Philosophie des Abu Raschid (um 1068) (Bonn 1910); (ed. F. Sezgin, Studien zur Philosophie des Abû Rašīd an-Nîsâbûrî (Frankfurt 1986, s. 173-408). Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî'nin Kitâbü'l-Mesâʾil ve'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn adlı kitabının ikinci bölümünün açıklamalı çevirisi olup Nîsâbûrî'nin kitabının ilk bölümü üzerine daha önce Arthur Biram'ın yaptığı Kitābu'l-Masāʾil fi'l-ḫilāf bejn al-Baṣrijjīn wa'l-Baġdādijjīn. Al-kalām fi'l-ğavāhir. Die atomische Substanzlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Baṣrensern und Baġdadensern (Berlin 1902) adlı doktora çalışmasının devamı niteliğindedir (Biram'ın kitabı ve yine ona dayanarak kaleme aldığı "Die Erkenntnistheorie des Abû Raschîd [um 1068]. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam" [Archiv für Geschichte der Philosophie, XXIV [1911], s. 433-448] adlı makaleleriyle birlikte Fuat Sezgin tarafından tekrar yayımlanmıştır [Studien zur Philosophie des Abū Rašīd an-Nīsābūrī, Frankfurt am Main 1986]). 5. Die philosophischen probleme der spekulativen Theologie im Islam (Bonn 1910). İbnü'l-Murtazâ, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Şahfûr b. Tâhir el-İsferâyînî ve Şehristânî'ye dayanarak yazılmış kelâm ilminin belli başlı felsefî problemlerine dair bir çalışmadır. 6. Die Gottesbeweise bei Schirázi (1640). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Islam (Bonn 1912). el-Esfârü'l-erbaʿa fi'l-ḥikme adlı kitabına göre Sadreddîn-i Şîrâzî'deki Allah'ın varlığının delilleri konusu üzerinedir. 7. Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Ibn ʿArabī 1240 (Bonn 1912). İbnü'l-Arabî'nin üç şiirinin açıklamalı çevirisidir. 8. Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī (1191) (Halle 1912; Hildesheim 1981). Sühreverdî el-Maktûl'ün Ḥikmetü'l-işrâḳ adlı eserinin tercümesidir. 9. Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Rāzī (1209) und ihre Kritik durch Tūsī (1273). Nach Originalquellen übersetzt und erläutert. Mit einem Anhang: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen (Leipzig 1912; Hildesheim 1967). Râzî'nin el-Muḥaṣṣal adlı eserine dayanarak onun kelâm ilmine dair konulardaki görüşlerini ve Tûsî'nin bunlara yaptığı tenkitleri ele alan bir çalışma olup sonunda geniş bir ek halinde Arapça'daki felsefî terimlerin alfabetik sıraya göre açıklaması bulunmaktadır. 10. Die Metaphysik des Averroes (1198) (Halle-New York 1907; Frankfurt 1960). İbn Rüşd'ün Tefsîru Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa adlı eserinin açıklamalı tercümesidir. 11. Die

Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazālī (Bonn 1913). İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt adlı kitabının açıklamalı tercümesidir. 12. Texte zum Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam. Die Lehre vom Propheten und die Offenbarung bei den islamischen Philosophen Fārābī, Avicenna und Averoes (Bonn 1913). Eserde, İslâm'da ilim ve iman konusunda Hz. Peygamber'in öğretisiyle Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün vahiy anlayışları ele alınmaktadır. 13. Das philosophische System des Schīrāzī. Übersetzt und erläutert (Straßburg 1913). el-Esfârü'l-erbaʿa fi'l-ḥikme adlı kitabına göre Sadreddîn-i Şîrâzî'nin felsefî sistemi üzerinedir. 14. Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam. Gemeinverständlich dargestellt (Bonn 1914). İslâm felsefesi ve kelâmı hakkında popüler bir çalışmadır. 15. Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiet (Bonn 1915). Fikrî-mânevî alanda İslâm'ın kültürel gelişme kabiliyeti hakkındadır. 16. Muhammedanische Glaubenslehre. Die Katechismen des Fudâlî und des Sanûsî übersetzt und erläutert (Bonn 1916). Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin el-ʿAḳīdetü'ṣ-ṣuġrâ fi't-tevḥîd'i ile Muhammed b. Muhammed el-Fedâlî'nin Kifâyetü'l-ʿavâm fî-mâ yecibü ʿaleyhim min ʿilmi'l-kelâm'ının açıklamalı çevirisidir. 17. Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam (Halle 1916). Çağdaş müslüman aydınların dinî düşüncelerine dair bir çalışmadır. 18. Die sittlich religiösen Ideale der Bektaschi-Mönche (Berlin 1917). Bektaşî dervişlerinin geleneksel dinî ideallerini konu alan bir eserdir. 19. Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam (Halle 1916). Müslüman halkın dinî düşünceleriyle ilgili bir çalışmadır. 20. Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients. Mit einer Darstellung von Muhammeds Himmelfahrt nach einer Miniatur des 15. Jahrhunderts (München 1924). İslâm felsefesini konu alan bu eserde Hz. Peygamber'in miʻracını tasvir eden XV. yüzyıla ait bir minyatür de yer almaktadır. 21. Indische Strömungen in der islamischen Mystik:

I Zur Geschichte und Kritik (Leipzig 1927); II Lexikon wichtigster Termini in der islamischen Mystik. Terminologische Untersuchungen zu grundlegenden Texten islamischer Frühmystik in Persien um 900 (Heidelberg 1928). İslâm tasavvufunda Hint etkisi hakkındadır. 22. Der Islam in seinem mystisch-religiösen Erleben (Düsseldorf 1928). İslâm'da tasavvufî-dinî yaşayışa dair bir eserdir (eserleriyle ilgili daha geniş bilgi

için bk. Sezgin, XIV, 531-538).

BİBLİYOGRAFYA

Max Horten, Indische Strömungen in der Islamischen Mystik: zur Geschichte und Kritik, Leipzig 1927; a.mlf., “Indische Gedanken in der Islamischen Philosophie”, Vierteljahresschrift für wissenschaftlische Philosophie und Soziologie, XXIV, Leipzig 1910, s. 310-322; G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Berlin-Leipzig 1923, s. 353-356; J. Fück, Die arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 322; R. Paret, The Study of Arabic and Islam at German Universities, Wiesbaden 1968, s. 31; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳīn, Kahire 1980, II, 436; Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, s. 430-431; Fuat Sezgin, Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, Frankfurt 1992, XIV, 531-538; O. Spies, “Max Horten (1874-1945)”, Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn, Sprachwissenschaften, VIII, Bonn 1970, s. 327-329.

Kemal Kahraman

HOSPITALIER

(bk. DÂVİYYE ve İSBİTÂRİYYE).

HOŞAP KALESİ

Van'ın güneyinde kale ve müstahkem derebeyi mâlikanesi.

Van-Hakkâri karayolunun 60. kilometresinde aynı adla anılan kasabanın kuzeyinde bulunmaktadır; Mahmûdî Kalesi ve Narin Kale adlarıyla da bilinir. Kalan izlerden Urartular tarafından kurulduğu, Bizans, Vaspurakan (Ermeni), Abbâsî, Selçuklu, İlhanlı, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevî dönemlerinde kullanıldığı, son şeklini ise Osmanlı Devleti'ne bağlı Mahmûdî Beyliği zamanında aldığı anlaşılmaktadır. İç kalenin giriş kapısı üzerindeki üç satırlık altı beyitli Farsça kitâbede 1052 (1642) yılında Mahmûdî Beyi Sarı Süleyman tarafından yaptırıldığı yazılıdır. XIX. yüzyılın ortalarına kadar faal olan kalede günümüzde de otuz kadar köy evi bulunmaktadır. İç kale 1970-1973 ve 1986 yıllarında kısmen restore edilerek ziyarete açılmıştır. Kale, Hoşap suyunun (Güzelsu) kenarında yükselen kaya kütlesi üzerine kurulmuş bir iç kale ile kuzeyinde ona bitişen bir dış kaleden oluşmaktadır.

Dış Kale. İç kalenin eteklerinde teşekkül eden iskân yeri eğimli ve engebeli bir arazi üzerinde bulunduğundan etrafını çeviren surlar da bu konuma uygun olarak şekillendirilmiştir. Matrakçı Nasuh ve Evliya Çelebi gibi kaynaklardan önünün hendeksiz olduğu, doğu ve batıda iki giriş kapısının bulunduğu ve kırk kadar kuleyle desteklendiği öğrenilmektedir. Zamanla surların üst kısımları ile meskûn alandaki bölümleri yıkılmış, burçlardan bazıları ve gözetleme kulesi günümüze ulaşabilmiştir. İç kalenin kuzeydoğu köşesindeki kayalıktan başlayıp karşı tepeye kadar uzanan doğu surları toplam 380 m. uzunluğundadır. Başlangıçtan dere yatağındaki burca kadar olan 175 metrelik bölümü ile doğu kapısı ve bitişiğindeki ikinci burç subasman seviyesine kadar yıkılmıştır. 1,80-3,20 m. kalınlığındaki duvarların alt kısımları yaklaşık 2 m. yüksekliğe kadar taş, üst kısımları ise yöre halkı arasında "bat" adı verilen bir çeşit kerpiç malzemeyle yapılmıştır. Kuzeye doğru tepeye tırmanan kesim araziye uygun olarak merdiven şeklinde teraslanmıştır. Köşelerde burçlarla kesilen kuzey ve batı surları da aynı teknik ve malzemeyle şekillendirilmiştir. 40-50 m. yüksekliğinde kayalık bir alanı takip eden 247 m. uzunluğundaki kuzey surları kalenin en

sağlam kısmını oluşturur. İç kaleye kadar uzanan batı surları ise son zamanlarda yapılan evler arasında kaybolmuştur. 5,30-6,50 m. arasında değişen yükseklikteki duvarlar içten 1,40 m. genişliğindeki seyirdim yolları ve mazgallıdendanlı barbata ile sonuçlanmaktadır. Bazı bölümlerde kerpiçlerin erimesi sebebiyle aralarda açıklıklar oluştuğundan barbata yıkıldığı halde bu bölümler uzaktan dendan şeklinde görünmektedir. Surlar genelde 9-10 m. çapında yuvarlak planlı, duvar kalınlığı 3 m., yüksekliği 10 m. civarında olan üst kısımları barbata ve dendanlarla donatılmış içi boş burçlarla desteklenmiştir; burçların inşa tekniği surlarla aynı özelliğe sahiptir. Etrafa hâkim bir tepeye rastlayan kalenin kuzeydoğu köşesinde bir gözetleme kulesi inşa edilmiştir. Günümüze harabe halinde ulaşan Evliya Çelebi'nin bahsettiği cami, 13,30 × 20,50 m. ölçülerinde dikdörtgen planlı bir harimden ibaret olup düzgün kırma taşlarla yapılmış ve izlerden anlaşıldığına göre düz toprak damla örtülmüştür; duvarların kireçle sıvanan iç yüzlerinde bazı kalem işi süsleme kalıntıları mevcuttur.

İç Kale. Kartal yuvasına benzetilen iç kale aslında bir derebeyi mâlikânesidir ve uzaklardan dikkati çeken heybetli yapısıyla günümüzde de ihtişamını korumaktadır. Güney surlarıyla yalçın kayalığın zirvesinden Hoşap suyuna bakarken kuzeyden de eğimli bir araziyle dış kaleye açılır. Doğudan batıya doğru daralan dikdörtgen planlı topografik konuma uydurulmuş ve içindeki üniteler kademeli üç bedene yerleştirilmiştir. İç beden seyir köşkü, orta beden harem, selâmlık ve hizmet odaları, dış beden ise muhafız odaları, mescid, fırın, zindan ve depolar şeklinde değerlendirilmiştir. Kaleyi kuzeyden çeviren 140 m. uzunluğundaki surlar doğuya doğru üç, batı tarafta da iki burçla takviye edilmiştir. Doğu ve batı surlarında birer burç, güney cephede de iki kule yer almaktadır. Duvarlar genelde 3,20 - 4,00 m. kalınlığında, birbirine harçla tutturulan taş malzemeyle yapılmış, orta beden duvarlarının barbata kısımlarında dış kalede olduğu gibi kerpiç kullanılmıştır.

İçeriye kuzeydeki büyük burçtan girilir. 26 m. çapında ve duvarları 4 m. kalınlığında olan burç Mahmûdî Beyi Sarı Süleyman tarafından yaptırılmıştır. Muntazam kesme taşla örülen burcun mimarisi gibi kayalar arasına gizlenmiş bir insan boyunda olan küçük kapısı da dikkat çekicidir. Önü tıraş edilmiş bir kaya kütlesinin arkasına rastlatılan kapı küçüklüğüne

rağmen görkemli bir süslemeyle taçkapı görünümüne kavuşturulmuştur. Kalın silme kemerle kuşatılan giriş açıklığının

üzerinde onunla aynı büyüklükte dilimli kemerli, kaval silme çerçeveli bir niş içerisinde ortada yörenin mimari tezyinatına has damla motifi, yanlarda karşılıklı ayağa kalkmış iki arslan kabartması ve altta üç satırlık Farsça manzum kitâbe yer almaktadır. Bitki motifleri, zencirek ve mukarnaslarla süslenen kitâbelik ayrıca sütunçelere yaslanan kademeli kemerler ve kaval silmelerle kuşatılmıştır. Kapı kanatları çok kalın demir kaplamadır. Taçkapının yanına, batıya doğru bastiyon şeklinde çıkıntı yapan sur duvarlarında geniş bir kör kemerle kapı taklidi yapılmıştır. Kuzeydoğu surlarının orta burcunda zorunlu hallerde kaleye geçit veren küçük bir kapı daha bulunmaktadır.

Taçkapıdan burcun alt katındaki giriş holüne girilir. Birbirine kemerlerle bağlanan tonoz örtülü üç mekânla nöbetçi odalarından oluşan holden sonra, güneyden doğuya doğru yönelen ve ana kayanın 4 m. derinliğinde oyulmasıyla elde edilen 1,20-1,80 m. genişliğinde ve 30 m. uzunluğunda bir taş merdiven gelir. Bunu takip eden üzeri tonoz örtülü yol batıya dönerek iç kalenin bedenlerine ulaşır. Burcun üst katı askerî eğitim ve gözetleme alanı olarak düzenlenmiştir; güney tarafında 3 m. derinliğinde bir sarnıç vardır.

İç kalenin en yüksek ve manzaraya hâkim noktasına inşa edilen seyir köşkü ba zı araştırmacılara göre kalenin sarayıdır. Doğu-batı doğrultusunda uzanan on iki köşeli ve kenar uzunlukları birbirinden farklı yamuk bir plana sahip olan köşke kuzeybatıdaki kapıdan girilmektedir. Yapı, giriş bölümü ile zemine çıkan iki kademeli merdiven boşluğu dışında üç katlıdır. Zemin katında güney beden duvarlarına bitiştirilmiş bir hamamla hizmetli odaları olduğu sanılan bazı mekânlar mevcuttur. 3,50 × 8,50 m. ölçülerindeki hamam soyunmalık, sıcaklık ve külhandan müteşekkildir. Hamamın dışındaki kısımların tamamı yıkıldığından mimarileri ve işlevleri hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Diğer iki katta seyir salonları ve odalar yer almaktadır; düz tepe örtüsünün kenarları mazgallarla barbata şeklinde düzenlenmiştir. Güney beden duvarlarının dışından yükselen piramidal külâhlarla örtülü silindirik kulelerin biri izlerden varlığı anlaşılan merkezî ısıtma sistemi için baca, diğeri gözetleme kulesi ve güvercinlik olarak değerlendirilmiştir.

İç kalenin ikinci bedeninde bulunan harem kısmı seyir köşkünün batısına yerleştirilmiş ve meyilli zemin üzerine oturtulduğundan iki bölüm halinde planlanmıştır. Doğudaki büyük bölümün yalnızca dış duvarları ayakta kalmış, iç yapısı tamamen yıkılmıştır; kalan izlerden iki katlı olduğu ve üzerinin ahşap malzemeli düz damla örtüldüğü anlaşılmaktadır. Güneydoğu köşede yer alan bir hamamın bazı hücreleri, ikinci kata ait ocak nişleri ve duvarlar üzerindeki kalem işi süslemeli sıvalar bu bölümden günümüze ulaşabilen kalıntılardır. Duvarlar moloz taşla örülmüş, köşe ve açıklıklarda kesme taş kullanılmıştır. Haremin beye ait batıdaki ana bölümü 12,50 × 21,50 m. ölçülerinde ve dikdörtgen planlı düzgün bir yapı olup ortadaki bir holle bunun güney ve kuzeyine yerleştirilmiş ikişer odadan meydana gelmektedir. Örtü sistemi yıkılan bu bölüm diğerine göre daha sağlam durumdadır. Doğudan bir kapıyla geçilen holün batısında iki mazgal pencere, güneyinde de bir ocak nişi ile odalara açılan kapılar bulunmaktadır. Aynı mimari düzenlemeyle ele alınan odalarda sivri kemerli pencere kavsaraları ile ocak ve dolap nişlerinin üst kısımları alçıdan mukarnaslar ve prizmatik üçgenlerle dolgulanmıştır. Sıva üzerindeki kırmızı ve mavi renklerin hâkim olduğu kalem işi süslemelerde mahallî üslûpla işlenmiş bitki motifleri mevcuttur. İkinci kattaki odaların iç duvarlarında kerpiç, diğer kısımlarda taş malzeme kullanılmıştır. Pencereler lokma demir şebekelidir.

Haremin batısında yer alan selâmlık, doğu-batı istikametinde uzanan dikdörtgen bir alana oturmaktadır. Uzun bir salonla batısında ona bitişen tek bir odadan müteşekkil olan bu yapı da iki katlıdır. Mimari ve süsleme özellikleriyle haremin tekrarı durumundadır; ancak salonuna daha fazla pencere ve dolap nişi açılmıştır. İç kalede harem duvarına bitişik bir de mescid bulunmaktadır. 6,00 × 6,00 m. ölçülerinde kare planlı ve üzeri tromp geçişli bir kubbeyle örtülü olan yapının kuzey duvarında giriş kapısı, kıble yönünde yuvarlak nişli mihrap, batısında da iki pencere vardır. Tromplarla kapı ve pencere açıklıklarında sivri kemer kullanılmıştır; kubbesi yıkılmış ve duvarlarındaki kaplama taşları sökülmüş vaziyettedir. Kalenin bunlardan başka fırını ile zindanı da günümüze ulaşmıştır. Kuzey beden duvarının hemen gerisindeki zindan hücreleri kısmen kayaların oyulmasıyla elde edilmiş, merdivenle inilen büyükçe odalar şeklindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, s. 103; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 272-274; W. Bachmann, Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan, Leipzig 1913, s. 4-5, lv. II-IV; A. Cüzeyrî Yazıcıoğlu, Van'ın Tarihi Kitabeleri, Ankara 1957, s. 5-7; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, s. 137-146; a.mlf., "Hoşap Kalesi", Coğrafya Dünyası, I/1, İstanbul 1950, s. 80-82; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 188; S. Yerasimos, Les voyageurs dans l'empire ottoman: XIV-XVIe siècles, Ankara 1991, s. 217; Mehmet Top, Hoşap'taki Mahmudî Beyliği Mimarisi (yüksek lisans tezi, 1993, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 21-52; a.mlf., "Gökyüzünde Bir Kale-Sarp Kayalar Üzerinde: Hoşap Kalesi", Kültür ve Sanat, sy. 32, Ankara 1996, s. 25-27; Selçuk Güzeloğlu, Tanrı Haldi'nin Başkenti Van ve Çevresine Tarihi ve Arkeolojik Bir Bakış, İstanbul 1996, s. 80-81; Ali Saim Ülgen, "Hoşap (Mahmudiye) Kal'ası", AÜİFD, II/4 (1953), s. 83-88; M. T. Tarhan - Veli Sevin, "Van Bölgesinde Urartu Araştırmaları", Anadolu Araştırmaları, IV-V, İstanbul 1977, s. 287.

Abdüsselâm Uluçam

HOŞAP KÖPRÜSÜ

Van-Hakkâri yolu üzerinde XVII. yüzyılda yapılmış köprü.

Van ili sınırları içinde Hoşap Kalesi'nin eteğinde Hoşap suyu (Güzelsu) üzerindedir. Halen hizmet gören köprü, 1082 (1671) yılında Mahmûdî beylerinden Evliya Bey tarafından yaptırılmış olup onun adıyla da anılır.

Ortadaki büyük, yanlardakiler küçük üç sivri kemerli göze sahip olan köprü kesme taştan inşa edilmiştir ve 32 m. uzunluğunda, 5 m. genişliğindedir; tabliyesi toprak dolgulu stabilize yol şeklindedir. Yanlardaki kesme taş korkulukların başlardan 2 metrelik kısımları yıkılmış, üzerlerindeki yarım yuvarlak harpuştalar ise onarımlar sırasında sökülmüştür. Köprünün menba tarafında ayakların önünde üçgen sel yaranlar ve bunların biraz yukarısında masif örgüye mukavemet vermek için yapılan, ancak daha sonraki bir dönemde taşlarla örülerek kapatılan birer sivri kemerli açıklık bulunmaktadır. Gözlerin ve bu açıklıkların kemerlerinde yeşil ve beyaz taşların almaşık düzende kullanılmasıyla bir hareketlilik sağlanmıştır; mansab tarafındaki kemerler arasında da aynı tarz bir hareketlilik dikkat çeker. Büyük kemerin yanlarında, çevreleri süslenerek çerçeve içine alınmış köprünün bânisinin adını ve inşa tarihini veren Arapça, Farsça ve Türkçe'nin karışık biçimde kullanıldığı iki kitâbe vardır.

BİBLİYOGRAFYA

W. Bachmann, Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan, Leipzig 1913, s. 4-5; A. Cüzeyri Yazıcıoğlu, Van'ın Tarihi Kitabeleri, Ankara 1957, s. 5-7; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, I, 137-146; Emel Atsız, Van (Erciş, Gevaş, Hoşap) Türk Mimari Eserleri (lisans tezi, 1969, İÜ Ed.Fak. Sanat Tarihi), s. 30-33; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 175-176; Gülgün Tunç, Taş Köprülerimiz, Ankara 1978, s. 102-103; Mehmet Top, Hoşap'taki Mahmudî Beyliği Mimarisi (yüksek

lisans tezi, 1993, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1994, s. 562; Karayolları Bülteni, sy. 110, Ankara 1959, s. 17-18.

Sema Doğan

HOŞKADEM

(خوش قدم)

el-Melikü’z-Zâhir Ebû Saîd Seyfüddîn en-Nâsırî el-Müeyyedî (ö. 872/1467)

Memlük sultanı (1461-1467).

815 (1412) yılı civarında doğdu. Rum veya Arnavut asıllı olduğu rivayet edilir. Küçük yaşta el-Melikü’l-Müeyyed Seyfeddin Şeyh el-Mahmûdî tarafından köle olarak satın alındı. Seyfeddin’in ölümünden sonra oğlu Sultan Ahmed döneminde (1421) hasekiyyeye dahil edildi. Sultan el-Melikü’z-Zâhir Çakmak zamanında (1438-1453) emîr-i aşere re’sü nevbeti’n-nüvvâb, emîr-i mie mukaddemü elf ve hâcibü’l-hüccâb oldu. Sultan el-Melikü’l-Eşref İnal devrinde ordu kumandanı olarak Karaman beyine karşı sefere çıktı (1456). Fakat onunla çarpışmaktan ziyade ülkesini tahrip etti; dört kaleyi ele geçirdi ve Lârende’yi yaktı. Daha sonra Malatya’yı kuşatmakta olan Uzun Hasan üzerine gönderildi. İnal’ın oğlu Sultan Ahmed Hoşkadem’i kendisine atabeg tayin ettiyse de (1461) Sultan Ahmed’den memnun olmayan el-Melikü’l-Eşref İnal’ın köleleri (Eşrefiye Memlükleri) çok geçmeden onu tahttan indirdiler ve saltanata Dımaşk Valisi Cânim el-Eşrefî’yi getirmek istediler. Ancak Sultan el-Melikü’z-Zâhir Çakmak’ın köleleri (Zâhiriye Memlükleri) Hoşkadem’i destekliyorlardı; Cânim henüz Kahire’ye ulaşmadan onu sultan ilân ettiler (19 Ramazan 865/28 Haziran 1461) ve Ahmed’i tevkif edip İskenderiye’ye gönderdiler. Kahire önlerine gelen Cânim de Hoşkadem’in sultanlığını tanımak zorunda kaldı, ardından Dımaşk’a geri döndü. Burada da kendini güvencede hissetmeyince Akkoyunlu hükümdarının yanına gitti ve çok geçmeden de onun tarafından öldürüldü.

Hoşkadem’in saltanatı sırasında devletler arası münasebetlerde önemli bir gelişme olmadı. Büyük askerî faaliyetlere de girişilmedi. Ancak Osmanlılar’la olan ilişkilerde büyük sıkıntı yaşandı. 1461 yılından itibaren Fâtih Sultan Mehmed’in doğuya açılma politikası Memlük nüfuz alanını tehdide başladı. Zira Memlük sultanı Akkoyunlu, Karamanlı ve Dulkadırlı

beylerini himayesi altında görüyordu. Nitekim Trabzon’un fethini (1461) Uzun Hasan’a karşı bir hareket saydığı için şehrin fethedilmesi münasebetiyle Osmanlı padişahını tebrik etmemişti. 1463 yılında Memlük sultanına gönderdiği mektupta Fâtih Sultan Mehmed, eskiden beri kullanılmakta olan “Sultân-ı Haremeyn babam” ifadesi yerine “Hâdim-i Haremeyn Mısır sultanı kardeşim” tarzında hitap ederek kendini onunla aynı seviyede görmüş, Kahire’ye giden Osmanlı elçisi de yer öpmemişti. Ayrıca Karamanoğlu İbrahim Bey’in ölümünden (1463) sonra oğulları arasında ortaya çıkan olaylar iki devlet arasındaki münasebetleri iyice bozmuştu. O sıralarda Osmanlı padişahının himayesindeki Dulkadırlı Beyi Şehsuvar’ın Hoşkadem tarafından kendisine rakip çıkarılan kardeşi Şahbudak ile mücadelesi Memlük-Osmanlı münasebetlerini gerginleştiren bir başka hadise oldu. Hoşkadem Halep nâibi Berdi Bey’i Şahbudak’a yardım etmekle görevlendirdi. Fakat Şehsuvar daha önce davranarak kardeşini mağlûp etti (Şâban 870 / Nisan 1466). Bunun üzerine Berdi Bey Halep’e geri döndü. Hoşkadem bundan sonra Şamlu Türkmenleri ile savaşan Şehsuvar Bey’e karşı amcası Rüstem’i desteklediyse de yine sonuç alamadı ve Şehsuvar Bey duruma hâkim oldu.

Seleflerinin memlüklerini kontrol altına almayı başaran, ancak kendi memlüklerinin halka karşı taşkınlıklarını önleyemeyen Hoşkadem saltanatı boyunca bazı güçlü Arap kabileleriyle de uğraştı.

1462-1465 yıllarında Buhayre’de Lebîd kabilesi üzerine beş sefer düzenledi. Hoşkadem’in son faaliyetleri, hacılar için hazırlanan erzakı yağmalayan Benî Ukbe kabilesi şeyhi Mübârek’e ve Yukarı Mısır’da Hevvâre şeyhi Yûnus b. Ömer’e karşı kuvvet gönderilmesi teşkil eder.

10 Rebîülevvel 872 (9 Ekim 1467) tarihinde vefat eden Hoşkadem zeki ve sabırlı bir devlet adamı, aynı zamanda iyi bir savaşçı olup âlimleri himaye etmiştir. Diğer Memlük sultanları gibi Hoşkadem de ticareti tekelinde tutmaya çalışmış, ancak koyduğu ağır vergiler hem şehir halkı hem de bedevîler arasında huzursuzluğa sebep olmuştur. Ayrıca hıristiyan ve yahudi aleyhtarı bir politika takip ederek idarî görevlerdeki birçok gayri müslimin görevine son vermiştir. Onun saltanat dönemi Mısır ve Suriye’nin sâkin devrelerinden birini teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih Devrine Âit Münşeât Mecmuası (nşr. Necati Lugal - Adnan Sadık Erzi), İstanbul 1956, s. 3-5, 41-42, 44, 66-68; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 429, 510; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitâb-ı Diyârbekriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1962, tür.yer.; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 206, 208-210, 213; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 378-458; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, I, 497, 510-513; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-tevfîḳıyye, Kahire 1969, I, 123-124; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 143, 189-190; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 275-276; J. W. King, Historical Dictionary of Egypt, London 1984, s. 388-389; Selâhattin Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyeti, Ankara 1985, s. 332-338; Refet Yinanç, Dulkadir Beyliği, Ankara 1989, s. 59 vd.; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memluklar, İstanbul 1991, VII, 118-119; Şehabettin Tekindağ, "Fâtih Devrinde Osmanlı-Memlûklu Münasebetleri", TD, sy. 30 (1976), s. 77-79; a.mlf., "Ināl (Aynāl) al-Adjrud", EI² (Fr.), III, 1228; M. Soberheim, "Hoşkadem", İA, V/1, s. 564-565; Halil İnalcık, "Mehmed II", a.e., VII, 523-524; P. M. Holt, "Khushkadam", EI² (Fr.), V, 74-75.

Abdülkadir Özcan

HOŞNÜVİS

(bk. HATTAT).

HOŞSES, Sadi

(1912-1994)

Türk mûsikisi bestekârı ve ses sanatçısı.

Babası Tâhir Mazhar Bey'in sulh ceza hâkimi olarak görev yaptığı Halep'te doğdu. Annesi Hayriye Hanım'dır. İki üç aylık iken ailesi İstanbul'a geldi. Altı ay sonra babası Tekirdağ'a tayin edildi. Tekirdağ, Antalya, Dinar ve Alanya Ağır Ceza Mahkemesi reisliklerinde bulunan babasının Alanya'da ölümünden sonra Sadi ailesiyle birlikte İstanbul'a döndü. Onun İstanbul'da doğduğu ve annesinin adının Hûriye olduğu şeklindeki bilgiler yanlıştır.

İlk tahsilini Kasımpaşa'daki Numune Mektebi'nde yapan Sadi, Amelî Hayat Lisan ve Ticaret Mektebi'ni bitirdikten sonra sekiz yıl kadar İstanbul Elektrik İdaresi'nde çalıştı. 1936 yılında İstanbul Radyosu'na ses sanatkârı olarak girdi. İki yıl sonra yeni açılan Ankara Radyosu'na geçti ve buradaki görevinden 1952'de istifa etti. Ankara ve İstanbul'da on yıl kadar ticaretle meşgul olup tekrar Ankara Radyosu'ndaki görevine döndü. Burada ses sanatçısı, uzman, şef yardımcısı, koro şefi olarak çalıştı. Ayrıca repertuvar kurulu üyeliği, repertuvar hocalığı gibi görevlerde bulunan Hoşses'in son görevi Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Müzik Dairesi Repertuvar Kurulu üyeliğidir. Sadi Hoşses emekliye ayrıldığı 1982'den sonra İzmir'e yerleşti. Bir süre İzmir İhracatçılar Birliği'nde başbakanlık murâkıbı olarak görev yaptı. Bostanlı'da açtığı dershanede Türk mûsikisi ve ud dersleri verdi. 3 Temmuz 1994 tarihinde vefat etti ve Karşıyaka'da Soğukkuyu Mezarlığı'na defnedildi.

Sadi Hoşses kendi ifadesine göre ilk mûsiki zevkini anne ve babasından aldı. Çocukken babasıyla gittiği tekke ve camilerde dinlediği dinî eserler ve bir süre sonra mahalle camisinde okumaya başladığı ezanlar onun bu alandaki ilk tecrübeleri oldu. İstanbul Elektrik İdaresi'nde çalışırken Kasımpaşa'daki Küçük Piyâle Paşa Camii imamı Şeyh Mehmed Cemâleddin Efendi ile (Kasımpaşalı) tanışarak ondan mûsiki dersleri almaya başladı. Halit Lemi Atlı, Hâfız Kemal, Kemal Batanay, Muallim

Kâzım Uz, Kemal Niyazi Seyhun ve Nuri Halil Poyraz'dan da istifade eden Sadi Hoşses'in mûsiki hayatında Kemânî Reşad Erer'in önemli bir yeri vardır. Askerliğini yaptığı sırada bir cuma namazında okuduğu iç ezanı dinleyen Reşad Erer'in kendisine özel ders verebileceğini söylemesi üzerine onun yanında başladığı çalışmalarına hocasının vefatına kadar (1940) devam etmiş, İstanbul Radyosu'na da onun vasıtasıyla girmiştir.

İstanbul Radyosu'nda çalışırken Vecihe Daryal, Ankara Radyosu'na girdikten sonra Refik Fersan, Fâhire Fersan, Ruşen Ferit Kam, Mesut Cemil Tel gibi üstatların yanında mûsiki bilgilerini geliştirerek kendisini yetiştiren Sadi Hoşses ses sanatkârlığının yanı sıra koro yöneticiliği, hocalığı ve özellikle bestelediği şarkılarla tanınır. Okuyuşunda klasik icranın özellikleri yanında yumuşak ve lirik bir üslûp hâkimdir. Esprili ve hareketli kişiliğine rağmen bestelerindeki ilham kaynağının "ıstırap" olduğunu, beste yaparken melodilerin ona âdeta hüzün verdiğini ifade etmesi dikkat çekicidir. Eserlerini sessiz bir ortamda ve güneş batarken bestelediğini, rast, ferahfezâ ve kürdîli-hicazkâr makamlarını çok sevdiğini söyler.

Sadi Hoşses'in ilk eserinin, on yedi yaşında iken bestelediği güftesi de kendisine ait, "Elâ gözlüm sana billâh can mı dayanır?" mısraıyla başlayan rast şarkı olduğu kaydedilirse de kendi ifadesine göre ilk eseri, güftesini de kendisinin yazdığı, "Bağa girdim ay çıktı" mısraıyla başlayan karcığar şarkıdır. Nitekim onun izniyle Rahmi Kalaycıoğlu'nun 1960'ta yaptığı nota neşriyatında (bk. bibl.) bu şarkının beste tarihi 1938, sözü edilen rast şarkının beste tarihi ise 1941 olarak verilmiştir. Son eseri güftesi Yûnus Emre'ye ait olan, "Karlı dağları mı aştın?" mısraıyla başlayan hicaz şarkısıdır. Eserlerinde klasik bestekârlık kaidelerine bağlı kalan Sadi Hoşses ilâhi ve şarkı formunda seksen civarında eser bestelemiştir. Elli bir adet şarkısı Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu

repertuvarında kayıtlıdır. Bazılarının güftesinin de kendisine ait olduğu bu eserler arasında, "Gül sen gülün olayım" ve "Gülmedi şu bahtım gülmedi gitti" mısraları ile başlayan hicaz, "Hicrânı açmıştır sînede yara" mısraı ile başlayan mâhur, "Yıldızlı semâlarda haşmet ne güzel şey" mısraıyla başlayan kürdîli-hicazkâr makamındaki şarkıları onun çok sevilen eserlerindendir. Bestekârın zengin olduğu söylenen nota koleksiyonu vefatından sonra evinden çalınmıştır. Ege Üniversitesi Devlet Türk Mûsikisi

Konservatuvarı Temel Bilimler Bölümü'nde Gülten Özdürgen tarafından Sadi Hoşses. Hayatı, Eserleri, Besteciliği adlı bir mezuniyet çalışması yapılmıştır (1993).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 253-254; Rahmi Kalaycıoğlu, Türk Musikisi Bestekârları Külliyatı Sayı 7: Sadi Hoşses, İstanbul 1960; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 578-580; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, II, 170-171; Cevdet Kozanoğlu, Radyo Hatıralarım, [Ankara] 1988, s. 11, 13; TSM Sözlü Eserler, tür.yer.; "Okuyucularımızdan: Sadi Hoşses", Radyo, sy. 6, Ankara 1942, s. 17; Kemal Deniz, "Sadi Hoşses Neler Anlattı?", Radyo Haftası, sy. 11, İstanbul 1950, s. 26-32; "Sâdi Hoşses", a.e., sy. 46 (1951), s. 37; Zahide Tarhan, "Sâdi Hoşses'le İstanbul'da Yapılan Meraklı Röportaj", a.e., sy. 124 (1952), s. 6-9; Nevres Arı, "Ankara'nın Kıymetli San'atkârı Sadi Hoşses", a.e., sy. 193 (1954), s. 15-19; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 181-182 (maddenin yazımında Sadi Hoşses'in hanımı Servin Hoşses'ten alınan bazı doküman ve şifahî bilgilerden de faydalanılmıştır).

Nuri Özcan

HOTEN

Doğu Türkistan'ın güneyinde tarihî bir şehir ve bölge.

Çin Halk Cumhuriyeti'nin "Uygur özerk bölgesi"nde ve Pamir-Altın dağları silsilesinin kuzeyi ile Taklamakan çölü arasında yer alır; denizden ortalama 1300-1500 m. yüksekliktedir. Tarım ırmağının kolu olan Hoten Derya'nın orta bölümünde bulunan Hoten şehrinin 1980'li yıllardan sonra 130.000 nüfusa ulaştığı tahmin edilmektedir. Hoten Derya'ya bağlı kanallarla sulanan bölge topraklarında meyvecilik, bağcılık ve pamukçuluk gelişmiştir. Bunların yanında hayvancılık da önemlidir; özellikle çevredeki bozkırlarda yayılan koyunlardan elde edilen kaliteli ince yünler meşhurdur. Bölgenin en eski ve en önemli iş kolu ise ipekçiliktir; hükümet de bu kola daha fazla önem vermektedir. Hoten tarih boyunca buradan çıkarılan yeşimle (nefrit, jad) tanınmıştır.

İlk ismi Yotkan olan Hoten, Eskiçağ'dan itibaren Budist kültürünü Orta Asya'ya bağlayan en önemli merkezi teşkil etmiştir. Çinliler tarih boyunca buraya büyük önem vermişler ve Türkler gibi kutsal taş kabul ettikleri yeşim sebebiyle Hotenliler'i daima hoş tutmaya çalışmışlardır. Öte yandan Hindistan ve Tibet'e yakın olması şehri bir anlamda Orta Asya'nın merkezi durumuna getirmiştir. Bugünkü Hoten'in 8,5 km. batısında bulunan harabelerde yapılan kazılarda çeşitli manastır kalıntıları ortaya çıkarılmış ve keşiş hücrelerinde Budizm'le ilgili birçok Sanskritçe belgeye rastlanmıştır. Burada ele geçirilen küçük buluntular ve duvar resimleri Hint, Çin ve Greko-Budist dinî sanatlarının özelliklerini taşımaktadır.

Milâttan önce II. yüzyılda Çin'in Roma ve Ön Asya kültürlerini tanımaya başlamasıyla birlikte bu yöne doğru istilâlarını geliştirmesi sonucunda hâkimiyetini Hoten yakınlarına kadar ulaştırdığı görülür. Bu sıralarda Çin ile Batı âlemi arasında münasebet kuracak olan İpek yolunun açılması ve bir kolunun Hoten'den geçmesi şehrin önemini daha da arttırmıştır. O dönemlerde Büyük Hun İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında olduğu anlaşılan şehir milâttan sonra 74 yılında Çinliler'in eline geçmiş, II. yüzyılın başlarında ise bağımsız küçük bir devlet haline gelmiştir. Fakat

daha sonra Tabgaçlar'a, onun arkasından da Göktürk Hakanlığı'na tâbi olan bu devlet, 630'da Göktürkler'in yıkılmasından sonra Çin'deki Tang hânedanlığına bağlanmıştır. Bu dönemde şehirde Türk âdetlerinin iyice yerleştiğini gören Çinliler, halkın yadırgamaması için tayin ettikleri valiye bir Türk unvanı vermişlerdi. Hoten'den geçen ünlü Budist rahibi Hsüan Tsang (ö. 664) burayı çok beğendiğini, insanlarının temiz, ahlâklı ve zengin olduklarını, ilmî meselelerle ve çeşitli sanatlarla uğraştıkları gibi eğlenmesini de bildiklerini, mûsiki, şarkı ve rakstan hoşlandıklarını, yün ve derinin yanı sıra ipek, beyaz çuha gibi daha değerli kumaşlardan yapılmış elbiseler giydiklerini bildirmektedir. 744 yılında kurulan Büyük Uygur Kağanlığı sınırlarına dahil olan Hoten, bu devirde ve özellikle bu devletin 840 yılında Kırgızlar tarafından yıkılması üzerine bölgenin yoğun biçimde Uygur göçmenlerince iskân edilmesinden sonra tamamen Türkleşti; Uygurlar'ın X. yüzyılın sonlarında Karahanlı Devleti'ne bağlanmasından sonra da İslâmlaştı. Hotenliler'in İslâmiyet'le tanışmaları ilk defa, Karahanlılar'ın burayı henüz hâkimiyetleri altına almadıkları yıllarda Baytaş Mûsâ Kağan'ın gönderdiği davetçi Ebü'l-Hasan Muhammed b. Süfyân el-Kalamâtî vasıtasıyla 360 (971) yılında olmuştur.

İslâm kaynakları içinde Hoten'le ilgili olarak verilmiş en ayrıntılı bilgilere, IV. (X.) yüzyılda yazılmış olan Ḥudûdü'l-ʿâlem'de ve Gerdîzî'nin Zeynü'l-aḫbâr'ında rastlanır. Ḥudûdü'l-ʿâlem'de Hoten hakkında, Türk kabile ve memleketlerinin anlatıldığı bölümde değil Çin'in tasvir edildiği kısımda bilgi verilir. Hoten'in iki nehir arasında kurulduğundan ve sakinlerinin genellikle ham ipek ticareti yaptıklarından bahsedilir. Hoten hükümdarlarının kendilerini Türkler'in ve Tibetliler'in beyi olarak tanıttıkları, Çin ve Tibet sınırında oturdukları, nahiyelerde sorumlu beylerin bulunduğu, bölgeden 70.000 muharip çıktığı ve ayrıca Hoten nehrinden yeşim taşı elde edildiği verilen bilgiler arasındadır (s. 85-86). V. (XI.) yüzyıl müelliflerinden Gerdîzî ise Hoten'in Çin sınırında büyük bir şehir olan Kücâ'ya on beş günlük mesafede olduğunu, şehirde çok sayıda put bulunduğunu, şehre Dokuz Oğuzlar'ın hâkim olduğunu, halkın Şamanizm'i benimsediğini, şehirde iki kilisenin yer aldığını, kuzeyinde müslümanlara ait bir mezarlığın bulunduğunu, ahalinin Araplar gibi giyindiğini, meyve, arpa, buğday, darı, susam ve pamuk yetiştirildiğini, çok sayıda dut ağacı olduğunu, ipekçilik yapıldığını ve halkın ipek elbiseler giydiğini, yörede çok sayıda değirmen bulunduğunu ve değirmenlerdeki un eleklerinin

ipekten yapıldığını anlatır (Zeynü'l-aḫbâr, s. 270-271).

XI. yüzyılın başlarında tamamen Karahanlılar'ın idaresi altında bulunan Hoten, Karahanlı Hükümdarı Yûsuf Kadır Han'dan sonra üç oğlundan Şerefüddevle Ebû Şücâ' Arslan Han'ın idaresine bırakıldı. Hoten daha sonra Karahıtaylar'ın eline geçti. Bölgeye ilk defa 1128 yılında hücum eden Karahıtaylar Hoten ile birlikte İmil, Balasagun ve Kâşgar'a da saldırdılar. Bu ilk akın Arslan Han Ahmed tarafından durdurulduysa da iki yıl sonra bu bölgelerin tamamı Karahıtaylar'ın eline geçti. Hârizmşah Alâeddin Muhammed ile Nayman Prensi Güçlüg (Güçlüğ, Küçlük) Karahıtaylar'a karşı bir ittifak yapmışlardı. Buna göre Hârizmşah, Karahıtay Hükümdarı Gürhan'ı ortadan kaldırırsa Kâşgar

ve Hoten'e kadar uzanan topraklar Hârizmşahlar'a verilecekti. Fakat Güçlüg ondan daha erken davranıp Gürhan'ı esir aldı ve Karahıtaylar'ın başına geçti (1211). Gürhan bu tarihten itibaren üç dört yıl boyunca hasat mevsiminde bölgenin çeşitli şehirlerine düzenli akınlar yaptırarak mahsule el koydu. Açlık ve sefaletle karşı karşıya kalan halk Güçlüg'e boyun eğdi. Daha sonra Kâşgar'a ve oradan da Hoten'e giden Güçlüg halka yaptığı baskıları daha da arttırdı. Ezan okunması yasaklandı, camiler ve medreseler kapatıldı; halk Budizm'e geçmeye zorlandı. Cüveynî'ye göre Güçlüg 3000'e yakın âlim, zâhid ve fakihi kalabalık bir kitlenin huzurunda İslâmiyet'in hak din olduğunu ispat etmeye çağırdı; fakat hiç kimse buna cesaret edemedi. Sadece Alâeddin Muhammed el-Hotenî hiç çekinmeden Güçlüg'ün yanına kadar giderek inandıklarını bütün açıklığıyla anlattı. Güçlüg bu beklenmedik tavır karşısında çok öfkelendi ve Alâeddin Muhammed'i Hoten'deki medreselerden birinin kapısında astırdı (Târîh-i Cihângüşâ, I, 124). Müslümanları bu durumdan Cengiz Han'ın Cebe Noyan kumandasında gönderdiği Moğol kuvvetleri kurtardı (1218). Ögedey Han zamanında (1227-1241) Türkistan, Mâverâünnehir, Otrar, Uygur ülkesi, Hoten, Kâşgar, Cend, Hârizm ve Fergana toprakları Vezir Mahmud Yalvaç ve oğlu Mesud Bey'in idaresine bırakılmıştı. Moğol Büyük Hanı Kubilay döneminde (1260-1294) Muhammed oğlu Satılmış ve Ramazan adlı Hotenli Türkler Çin sarayında yüksek memuriyetler ifa ettiler. Kubilay ile Çağatay Hükümdarı Barak Han arasındaki mücadeleler sırasında Hoten Çağatay kuvvetlerince yağmalandı (1266). 1270 yıllarında Hoten Kubilay Han'a, Yarkent ise Çağatay Hükümdarı Kaydu Han'a bağlı idi.

Timur 1396'da Hoten ve Çin'e bir sefer yapmayı planladıysa da bu fikrinden vazgeçip Hindistan seferine çıktı. Daha sonra Hoten, Endican ve Kâşgar'ı Şâhruh'un oğlu İbrâhim Sultan'a verdi. 1419 yılında Timur'un oğlu Şâhruh tarafından Çin'e gönderilen elçi Gıyâseddin Nakkaş, dönüşünde eşkıya çetelerinden korktuğu için çölden geçmeyi tercih etmiş, 18 Mayıs 1422'de Hoten'e, 13 Haziran'da da Kâşgar'a ulaşmıştı. Timurlular zamanında başşehir Semerkant'a Hoten'den el-mas ve yakut gibi kıymetli taşlar getirilirdi. Doğu Türkistan, XV. yüzyılın sonlarıyla XVI. yüzyılın başlarında Çağatay hanları ile Timur'un ahfadı arasında geçen taht mücadelelerine sahne oldu. Çağatay hanları mağlûp edilip devletleri ortadan kaldırılınca Sultan Ebû Bekir Duğlat Kâşgar, Yeni Hisar, Yarkent, Hoten ve Kücâ şehirlerini içine alan bölgede bağımsızlığını ilân etti. 1678'de Doğu Türkistan'da Hocalar devri başladı ve 1755 yılına kadar sürdü. XVIII. yüzyılın ortalarında Kâşgarlılar Cungarlar'a karşı isyan edince Hotenliler de onlara katıldılar. Fakat Hocalar'ın ikiye bölünmesinden sonra çok geçmeden Çinliler Hoten de dahil olmak üzere bütün bölgeyi ele geçirdiler.

1826'da Kâşgar'da Sâlih Hoca'nın oğlu Cihangir'in başlattığı isyan sonunda Çinliler'in yöreden çıkarılması üzerine Hoten, Yeni Hisar ve Yarkent halkı da Cihangir'i hükümdar kabul etti; fakat iki yıl sonra onun yakalanarak Çin'e götürülüp idam edilmesiyle birlikte tekrar esaret altına düştü. Bu sıralarda Hokand hanlarından Madali diye tanınan Mehmed Ali Han 40.000 kişilik ordusuyla Kâşgar'a yürüyerek bura ile birlikte Yarkent, Hoten ve Aksu'yu da Çinliler'den kurtardı. Ancak bu ordu Buhara Hanlığı'nın Hokand Hanlığı'nı tehdit etmeye başlamasından dolayı geri dönmek zorunda kaldı ve kurtarılan bölgeler tekrar Çinliler'in eline geçti (1831). 1846 yılında Muhammed Emin'in (Katta Tora) önderliğinde başlayan "Bin Yiğit" (bin kişi) İsyanı neticesinde Hoten Çin hâkimiyetinden tekrar kurtulma imkânı bulduysa da 1848'de yeniden Çinliler'in eline düştü. 1861 ayaklanmasının ardından 1864'te ortaya çıkan Doğu Türkistan'daki beş küçük devlet içinde Hoten de vardı. Bu arada Çinliler Hocalar'ı sürgünde tutması için Hokand yöneticilerini ikna etmelerine rağmen Hoca Büzürg ve onun subayı Yâkub Beg'in kendilerine karşı çıkışlarını engelleyemediler. 1866-1867'de Yâkub Beg gücünü arttırdıktan sonra Hoten üzerinde de hâkimiyet kurdu. 1877'de Yâkub Beg'in ölümü üzerine Hoten Valisi Niyaz Beg bağımsızlığını ilân etti; fakat harekete geçen Yâkub

Beg'in oğlu Beg Kulı Beg'in karşısında yenilerek Çinliler'e sığındı. Daha sonra Beg Kulı Beg Hoten'den geri çekilince Niyaz Beg tekrar bağımsızlık yoluna gittiyse de Ekim 1877'de Beg Kulı Beg yeniden bölgeyi ele geçirdi. Aralık 1877'de ise Çinliler bütün Doğu Türkistan'ı istilâ ettiler.

Çinliler, Doğu Türkistan'ın diğer yerlerinde olduğu gibi Hoten'de de şiddetli bir baskı rejimi uyguladılar; bu arada bölgenin bütün tabiat zenginlikleri sömürüldü. Bu duruma dayanamayan Doğu Türkistan Türkleri, 1931'de Kumul'da (Hami) bir direniş başlattılar ve 1933 yazında Hoten halkı da onlara katıldı. Mehmed Emin Buğra liderliğinde başlatılan bu hareket sonucunda Doğu Türkistan Türk İslâm Cumhuriyeti kuruldu (Kasım 1933). Ruslar'ın ve Çinliler'in ortak hücumları sırasında birçok katliam yapıldı; ancak yine de Doğu Türkistan'ın istiklâl mücadelesi 1949'daki Çin Halk Cumhuriyeti'nin işgaline kadar sürdü. Bu tarihten sonra komünist idareyle yönetilen Hoten 1955'te o yıl kurulan ve yeni toprak anlamına gelen "Sinkiang Uygur Özerk Bölgesi"ne dahil edildi.

Hoten'de yeni Çin idaresine karşı bazı ayaklanmalar olmuşsa da herhangi bir başarı sağlanamamıştır. Bunların ilki 15 Kasım 1955'te gerçekleştirildi. Fakat hareket, isyan edenlerin tarafında görünen bir Çinli albayın hazırladığı tuzak sonucu kısa zamanda bastırıldı ve yakalanan liderler idam edildi. Bu isyandan sonra Hoten'e yapılacak yatırımlar on yıllık bir süre için durduruldu ve buradan yüksek okullara kabul edilen öğrenci sayısı azaltıldı; ayrıca halkın diğer şehirlere gidiş gelişi kısıtlandı. Bütün bu tedbirlere rağmen 1958'de iki ayaklanma daha meydana geldi; fakat yine herhangi bir başarıya ulaşılamadı. Nisan 1962'de Karakaş kazasında Tursun Hâfız tarafından kurulan Şarkî Türkistan Partizanları adlı teşkilâtın üyeleri faaliyete geçemeden yakalandılar.

Hoten, âlimleri ve faziletli insanlarının çokluğuyla meşhurdur. Hotenî (Hutenî) nisbesiyle tanınan bu âlimlerden biri Haccâc el-Hotenî diye bilinen fakih Süleyman b. Dâvûd el-Hotenî'dir. Kadı Cemâleddin Mehmed el-Hotenî de Anadolu Selçuklu Hükümdarı IV. Kılıcarslan'a vezirlik yapmıştır.

Hoten belgelerinde Kara Tatarlar, Şato ve Çumul aşiretleriyle birlikte Lob-Nor ve Kansu arasında yaşayan kabilelerden bahsedilmektedir. Ali Şîr Nevâî, Ferhâd ü Şîrîn adlı eserini Hârizm ve Hoten Türkleri ile Çinliler'in

arasında geçen bir hikâye şeklinde kaleme almıştır. Anadolu Selçuklu Hükümdarı IV. Kılıcarslan, 1256'da Karakorum'a Moğol kağanının huzuruna gittikten sonra dönüşünde ağabeyi II. Keykâvus'a gönderdiği mektupta Hoten'den geçtiğini söyler. İlhanlılar döneminde Hotenli maliye memurlarının Diyarbekir bölgesine getirildiği ve Kâşgarlılar'la Hotenliler'in Kayseri, Konya ve Niğde taraflarına yerleştirildiği bilinmektedir.

Halısı, cevizi ve yeşim taşı çok meşhur olan Hoten'de metal ve değerli taş

işlemeciliği gelişmiştir. Çok eski tarihlerden beri sulu tarım yapılan Hoten'in başlıca ürünleri buğday, mısır, pirinç ve darıdır. Ayrıca dut, pamuk ve çeşitli meyveler yetiştirilir. İpekli kumaş dokumacılığı da yaygındır. Hoten'e ipek böceği kozası ilk defa Çinli bir prenses tarafından gizlice getirilmiş ve halk ipekçiliğe ilgi göstermiştir. Bölgede çıkarılan koyu yeşil-kahverengi damarlı süt beyazı yeşimi bütün Türkler kutsal saymışlar ve kılıçlarında, kemerlerinde, atlarının koşum takımlarında düşmana galip gelecekleri inancıyla kullanmışlar, ayrıca bu konuda Çinliler'e de örnek olmuşlardır. "Yağmur taşı" da denilen bu taşın şaman tarafından suya atılması halinde yağmur yağdırdığına inanılırdı.

Hoten, klasik Türk ve İran edebiyatlarında Hoten veya aynı bölgede bulunan Hıtay (Hıtâ, Hatâ) dolayısıyla misk (müşg) ve âhu kelimeleriyle tamlamalar kurularak (müşg-i Hoten, âhû-yı Hoten) sık sık anılır. Hoten bölgesinde sürüler halinde yaşayan bir tür âhu (misk âhusu, âhû-yı misk) bulunur ki yılda bir defa göbeğinde biriken donmuş pıhtı halindeki nâfeyi düşürür. Kara renkli bu nâfe, kozmetik sanayiinde de kullanılan miskin ham maddesi olup âhuların Hoten bölgesindeki lâle ve sünbülleri otladıkları için bu güzel kokuyu meydana getirdiklerine inanılır. Hoten âhularının misk ile olan bu münasebeti, klasik Türk şiirinde sevgili ve onun gerek renk (siyah) gerekse koku yönünden miski andıran zülüflerini temsil eder (Bir rütbe müşgrîzdir ki zülf-i muanberi / Reşkiyle nâfe-i Hoten'in bağrı hûn olur -Mesîhî-). Bazan coğrafî bir bölge olma özelliği yahut "hatâ" kelimesiyle cinas oluşturması vesilesiyle de anılan Hoten (Ol büt-i Çîn ü Hatâ kim turra-i müşgîni var / Ne hatâmız gördü kim ebrûlarının çîni var -Ahmed Paşa-) çekik gözlü, acımasız savaşçıların yurdu olarak da anılır (Kanına âşıkın susamıştır Hıtâ gözün / Fesh-i azîmet etme ki fikrin hatâ değil -

Nesîmî-).

BİBLİYOGRAFYA

Ḥudûdü’l-ʿâlem (Minorsky), s. 85-86, 259-260; Gerdîzî, Zeynü’l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347, s. 261, 264-265, 269-271; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 270, 299; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I, 124, 126, 128, 130, 132; II, 7, 104; III, 48; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 258; Haydar Mirza Duglat, Târîḫ-i Reşîdî (trc. E. D. Ross - N. Elias), Delhi 1986, s. 52, 256-257, 293, 297, 301; H. Lansdell, Chinese Central Asia. A Ride to Little Tibet, London 1893, II, 83-85, 165-166, 177, 189, 191, 193, 195, 206, 211; A. Stein, Ancient Khotan, I-II, Oxford 1907; a.mlf., Innermost Asia, Oxford 1928, s. 91, 99, 109; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş (İstanbul 1946), İstanbul 1981, s. 39, 69, 123, 249, 272; O. Lattimore, Inner Asian Frontiers of China, New York 1951, s. 185; Mehmet Emin Buğra, Doğu Türkistan, İstanbul 1952, s. 28-31; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 53, 112, 226, 227; a.mlf., Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 65, 83, 94, 103; Bahaeddin Ögel, Sino-Turcica, Taipei 1964, s. 168-169, 170, 171; Emel Esin, Antecedents and Development of Buddhist and Manichean Turkish Art in Eastern Turkestan and Kansu, İstanbul 1967, s. 37, 47, 48; Gülçin Çandarlıoğlu, Sarı Uygurlar ve Kansu Bölgesi Kabileleri, İstanbul 1967, s. 17 vd., 23 vd., 123 vd.; a.mlf., “Kao Chühuei Seyahatnâmesi”, Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, Tebliğler III: Türk Tarihi, İstanbul 1986, I, 187-190; E. Knobloch, Beyond the Oxus, London 1972, s. 220, 223, 224, 231, 232; Yusuf Dönmez, Türk Dünyasının Beşerî ve İktisadî Coğrafyası, İstanbul 1973, s. 27, 30, 65; Baymirza Hayit, Türkistan: Rusya ile Çin Arasında (trc. Abdülkadir Sadak), Ankara 1975, s. 14, 18, 19, 36, 139, 140, 142, 145, 147, 310; Erkin Alptekin, Uygur Türkleri, İstanbul 1978, s. 24-30, 124; Barthold, Türkistan, s. 292-293, 300-301, 392, 506, 564; a.mlf., “Kara-Hıtaylar”, İA, VI, 274; a.mlf., “Hoten”, a.e., V/1, s. 565-567; Ahmet Rıza Bekin, İpek Yolu, Ankara 1981, s. 25, 36, 41, 42; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 21, 25, 60, 78, 80, 198, 200; L. Ligeti, Bilinmeyen İç Asya (trc. Sadrettin Karatay),

Ankara 1986, s. 213 vd., 228-244; Nadir Devlet, Çağdaş Türk Dünyası, İstanbul 1989, s. 265-268; A. D. W. Forbes, Doğu Türkistan Harp Beyleri (trc. Enver Can), Ankara 1991, s. 62-98, 112-158, 229-284; M. Kutlu, "Şehid Fetheddin ve Hoten Atçüy Ayaklanmasının 35. Yıldönümü", Doğu Türkistan'ın Sesi, IV/29, İstanbul 1991, s. 3-6; O. Pritsak, "Kara-Hanlılar", İA, VI, 253; L. Hambis, "Khotan", EI² (İng.), V, 37-39.

Ahmet Taşağıl

HOTİN

Ukrayna’da eski bir kale ve şehir.

Ukraynaca Xotyn, Romence Hotin, Lehçe Chocim şeklinde anılmakta olup Kuzey Moldova’da Dinyestr (Dnister / Turla) nehrinin sağ kıyısında yer almaktadır. Burası hakkında ilk bilgiler XIV. yüzyıla kadar inmektedir. Bu dönemde bir Ortaçağ kalesi olarak Moldova (Boğdan) beylerinin idaresi altında bulunmaktaydı. 1387’de Hotin Kalesi dizdarlarının adlarına rastlanması bu sıralarda askerî bir istihkâmın varlığına işaret etmektedir. Taştan yapılmış kalenin inşa tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte bunun II. Stefan’ın idaresi döneminden biraz önceye gittiği sanılmaktadır. Hotin ayrıca, Orta Avrupa’dan ve Baltık’tan gelip İstanbul’a uzanan tarihî ticaret yolları üzerinde önemli bir geçit yeri durumundaydı. Burası, Osmanlılar ve Lehler arasında Moldova üzerinde hâkimiyet kurma mücadelesinde önemli bir rol oynadı.

Osmanlılar, Hotin önlerinde ilk defa Boğdan Voyvodası Stefan Cel Mare döneminde görüldüler. 1476’da Fâtih Sultan Mehmed’in ordusuna karşı burası Voyvoda Stefan’ın amcası Vlaicu tarafından başarılı bir şekilde savunulmuştur. 1538’de Petru Rareş’e karşı Osmanlı-Leh ortak harekâtı sırasında kale Leh hatmanı Jan Tarnowski tarafından kuşatıldı. Bender’de yeni bir Osmanlı sancağı kurulduktan sonra Hotin Rareş’e geri verildi. Rareş kaleyi tamir edip genişletti. Kale “pârçalab” denilen kale kumandanının idaresi altındaydı; fakat bunu takip eden yıllarda yeniçeriler sık sık kaleye gelip bir süre kaldılar. 1621’de, Petro Konaševyč-Sahajdačnyj idaresindeki Ukrayna kazaklarının da yardımıyla Jan Karol Chodkiewicz’in başında bulunduğu bir Leh-Litvanya ordusu, Hotin Kalesi’nin küçük ve kullanışsız oluşu dolayısıyla kale yakınında yeni bir askerî istihkâm yaparak II. Osman’ın kalabalık ordusunun hücumlarına karşı koydu. Bu savaş, o zamana kadar adı pek duyulmayan Hotin’in tanınmasına ve öneminin anlaşılmasına yol açtı. II. Osman’ın Hotin seferine çıkışı (1620) askerî mülâhazalardan ziyade iç siyasete dönük bir hareketti. Osmanlı kaynaklarında, Hotin etrafında son derece müstahkem hendekler ve tabyalar

meydana getirildiği, tabur adı verilen istihkâmlar yapıldığı ve mükemmel bir savunma hattı oluşturulduğu

belirtilmektedir. Yapılan hücumlardan bir sonuç alınamayınca iki taraf arasında 9 Ekim 1621'de bir antlaşma imzalanarak, Dinyestr nehri sınır sayıldı. Hotin Boğdan voyvodalarının idaresi altına verildi, fakat burada yeterli ölçüde bir muhafaza kuvveti ve silâh bırakılmamıştı.

1657'de Erdel Voyvodası II. György Rakoczy'nin isyanı ve Lehistan'ı istilâya kalkışması üzerine Osmanlılar duruma müdahale ettiler. Melek Ahmed Paşa idaresindeki Osmanlı kuvvetleri Hotin'e giderek bölgede faaliyette bulundular. Bu harekât sırasında Melek Ahmed Paşa'nın yanında bulunan Evliya Çelebi Hotin'i taştan bina edilmiş küçük bir kale olarak tarif edip hendeğinin büyüklüğünden söz eder; kalede iki kapının bulunduğunu, içinde seksen kadar tahta örtülü kulesi, altmışyetmiş kadar evi, elli kadar dükkânı olduğunu yazar.

1672'de Kamaniçe'nin Osmanlılar tarafından fethi Kuzey Moldova'yı yeniden savaş alanı haline getirdi. Osmanlı fetihlerinin ağırlık merkezinin bu yöne kayması üzerine Hotin bir harekât üssü oldu. Buranın karşısında Turla üstünde bir köprü kuruldu (Izvança / Zwaniec). 1673'te Leh kuvvetleri Hotin'e girdilerse de Sarı Hüseyin Paşa idaresindeki Osmanlı ordusu burayı kuşatarak kaleyi aldı. Ancak 11 Kasım'da Osmanlı ordusu, Leh hatmanı Jan Sobieski'nin kumandasındaki kuvvetler karşısında Hotin önlerinde yenilgiye uğradı. Böylece kale Lehler'in eline geçti. Burada kazanılan başarı Sobieski'nin yeni Lehistan kralı seçilmesini sağladı. 1676'da imzalanan Zorawna Antlaşması'ndan sonra bölgedeki Osmanlı hâkimiyeti yeniden sağlam bir şekilde kuruldu. Bu arada bazı kaynaklarda Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın, aralarında Hotin'in de bulunduğu bazı kaleleri bir karşı saldırıda ele geçirilip kuvvetli bir tutunma noktası haline getirildiği gerekçesiyle yıktırdığı belirtilir. Fakat bunun tamamıyla gerçekleştirilmediği anlaşılmaktadır. Bunu takip eden savaşlar sırasında birkaç defa el değiştiren Hotin, 1699'da Karlofça Antlaşması sonucunda Kamaniçe'nin terkedilmesiyle Doğu Avrupa'da Osmanlılar'ın en önemli dayanak noktası olma özelliğini kazandı. 1711'den sonra Boğdan'dan alınıp doğrudan Osmanlı idaresine sokuldu ve önce bir nahiye, sonra da sancak statüsü verildi. Lipka Tatarları Hotin civarına yerleştirilerek mülkleri

kendilerine bırakıldı. 1713'te geçici Rus işgalinin ardından İstanbul'dan gönderilen Osmanlı ve Fransız teknik heyetinin nezâretinde yeniden tamir edilerek genişletildi. Bu yeni kale, iç kale adı verilen eski Ortaçağ kalesini çevirecek şekilde Batı tarzı yanında Osmanlı izleri de taşıyan bir üslûpta yapılmıştı. Kalenin dört kapısı bulunuyordu. Bunlar İstanbul (Yaş), Tımışvar, Bender (aynı zamanda Ukrayna) kapıları adını taşıyor, dördüncüsüne ise Dinyestr'e baktığı için Su Kapısı deniyordu. Kale içinde iki hamam, iki büyük cami ve bir bedesten inşa edilmişti.

Bu tahkimatına rağmen kale 1739'da Mareşal Münnich idaresindeki Rus ordusunun eline geçti. Burada el konan Kolçak Paşa'nın zengin eyalet arşivi bugün Moskova'da Dışişleri Bakanlığı Arşivi'nde bulunmaktadır. Belgrad Antlaşması'ndan (1739) sonra Hotin Osmanlılar'a geri verildi. 1769'da Osmanlı-Rus savaşları sırasında Prens Golicyn (Galitsin) tarafından zaptedildi. Ruslar önce geri püskürtülmüşse de Sadrazam Moldovanî (Moldovancı) Ali Paşa'nın Kamaniçe ile Hotin arasında meydana gelen savaşta yenilmesi üzerine Osmanlı kuvvetleri geri çekilince Hotin'deki muhafızlar da kaleyi terketmişler ve böylece kale Ruslar'ın eline geçmişti. 1774'teki Küçük Kaynarca Antlaşması ile Hotin yeniden Osmanlılar'a bırakıldı. Fakat 1775'te Bukovina denilen Kuzey Moldova'nın batı kesimi Avusturyalılar'ca işgal edildi. 1788-1791 savaşı sırasında Avusturya ve Rusya ortak kuvvetleri tarafından kuşatıldı ve 1788 Eylülünde bu kuvvetlerce alındı. Yaş Antlaşması ile (1792) Osmanlılar'a geri verilen Hotin son olarak 1806'da Ruslar'ın işgaline uğradı. 1812'deki Bükreş Antlaşması ile de Dinyestr ve Boh (Besarabya) arasında kalan araziyle birlikte Rusya'ya bırakıldı.

1918'de Hotin ile Besarabya Romanya'ya verildi. Ribbentrop-Molotov Antlaşması sonucunda 1940'ta Sovyetler tarafından ele geçirildi. 1941'de yeniden Romanya'ya iade edildiyse de 1944'te (resmen 1947) Sovyet Ukraynası'na katıldı. Hotin kasabası kalenin gölgesinde kaldığı için hiçbir zaman önemli bir merkez haline gelmedi. Burada Ukraynalılar, Romenler yanında küçük bir yahudi ve Ermeni topluluğu da yaşamıştı.

Bugün Hotin 12.000 (1995) dolayında nüfusuyla bir kasaba durumundadır. II. Osman'ın Hotin seferiyle ilgili olarak Hâlisî tarafından yazılan eser, II. Osman Adına Yazılmış Zafername adıyla tıpkıbasım olarak Y. Yücel

tarafından neşredilmiştir (Ankara 1983).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 888, 899, 927; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 588 vd.; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 409; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 123-124; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 41-42, 50; K. Clausewitz, Strategische Beleuchtung mehrerer Feldzüge von Sobieski, Münnich, Friedrich dem Grossen und dem Herzog Karl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig und andere historische Materialien zur Strategie. Hinterlassene Werke des Generals Karl von Clausewitz über Krieg und Kriegführung, Berlin 1837, X, tür.yer.; J. Tretiak, Historia wojny chocimskiej 1621, Kraków 1921; J. Pajewski, Bunczuk i koncerz. Z dziejów wojen polskotureckich, Warszawa 1978, tür.yer.; L. Podhorodecki - N. Raszba, Wojna Chocimska 1621 roku, Warszawa 1979; Pamjatniki gradostroitel’stva i arxitektury Ukrainskoj SSR, Kiev 1986, IV, 368-369; L. Podhorodecki, Chocim 1621, Warszawa 1988; S. Dimitrov, “Tureckije dokumenty o sostojanii xotinskoj okrugi (nahiye) v I pol. XVIII v.”, Vostočnyje istočniki po istorii narodov jugovostočnoj i central’noj Evropy, Moskva 1969, II, 140-160; A. Decei, “Hotin”, İA, V/1, s. 567-570; C. Heywood, “Khotin”, EI² (İng.), V, 39-40.

Darıusz Kolodzıejczyk

HOURANI, Albert Habib

(1915-1993)

Modern dönem Arap tarihi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Arap asıllı İngiliz tarihçisi.

Lübnanlı hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak İngiltere'nin Manchester şehrinde doğdu. İlk öğrenimini burada babasının yabancı ailelerin çocukları için açtığı ilkokulda, orta öğrenimini Kuzey Londra'daki Mill Hill'de ve yüksek öğrenimini de Oxford Üniversitesi'ne bağlı Magdalen College'da politika, felsefe ve ekonomi okuyarak, özellikle de Kant ve Hegel felsefesiyle ilgilenerek tamamladı (1936). Lübnan'a karşı derin vatan severlik duyguları besleyen Hourani, aldığı Batı eğitimi sonucu üniversiteyi bitirdiği yıl bir nevi kimlik krizi yaşadı; arkasından da babasının geldiği yer olan Lübnan'ın Merciuyûn kasabasına gitti. Ertesi yıl Beyrut'taki Amerikan Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler ve İngiltere tarihi dersleri vermeye başladı. Burada iken Harvard'da felsefe dalında ihtisas yapıp dönen Lübnan milliyetçisi Charles Malik ile arkadaşlık kurdu; onunla haftada bir felsefî metinler okudu ve kendisinden çok etkilendi. Amerikan Üniversitesi'nde iki buçuk yıl süren hocalık döneminde

Hourani'nin Araplık şuuru daha da gelişti ve bir yandan edebî Arapça çalışmaya, bir yandan da Kustantin Zurayk'ın Ortaçağ İslâm tarihi derslerine devam etmeye başladı. Öğrenciler arasında milliyetçilik duygularını körükleyen 1936-1939 Filistin ayaklanması onun da İngilizler'in Ortadoğu'daki emperyalist politikaları hakkında derin bir hayal kırıklığına uğramasına ve sonuçta Lübnan-Arap kimliğini tamamen kabullenmesine yol açtı. Ancak dinî yönden henüz huzura kavuşamamıştı. Nihayet 1950'li yıllara kadar süren arayışın sonunda Grek Ortodoksluğu'ndan Presbiteryenliğe geçen ailesinin mezhebini terkederek Katolikliği benimsedi.

II. Dünya Savaşı sırasında İngiltere'ye dönen Hourani Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü'nün Ortadoğu bölümünde görev aldı. Burada meşhur

tarihçi Arnold Toynbee ve zamanın önde gelen şarkiyatçısı H. A. R. Gibb ile mesai arkadaşlığı yaptı ve entelektüel ilgilerinin ve kariyerinin şekillenmesinde onların etkisinde kaldı; tarih ve şarkiyat öğrenimi görmediği halde geleceği için bu yolu seçti. 1942'de Kahire'ye tayin edildi ve savaş boyunca orada Britanya Devlet Bakanlığı görevlisi olarak çalıştı. Buradaki asıl işi genç milliyetçilerle bağlantı kurmaktı; böylece Arap milliyetçiliği ve Arap politikaları hakkında birinci elden bilgi sahibi oldu. Savaştan sonra resmî görevinden ayrılan Hourani, iki yıl boyunca Mûsâ el-Alemî tarafından Filistin davasını savunmak için kurulan Arap Bürosu'nda çalıştı. 1946'da Filistin'e gönderilen İngiliz-Amerikan Soruşturma Komitesi'ne (Anglo-American Comittee of Inquiry) sunulan dört ciltlik raporu hazırlayanlar arasında yer aldı; ayrıca Arap tarafının sözlü savunmasını da yaptı. Ancak sonuçta Filistin konusundaki gelişmeler karşısında büyük bir hayal kırıklığı yaşayarak 1948 başında buradan ayrıldı.

Hourani, Arap Bürosu'ndan ayrılmasının ardından mezunu olduğu Magdalen College'ın araştırmacı kadrosuna tayin edilerek Oxford Üniversitesi'ndeki yeni işine başladı. Klasik şarkiyatçıların Doğu dilleri ve ilk dönem İslâm tarihi çalışmalarının aksine II. Dünya Savaşı'ndan sonra beliren bölge tarihi çalışmaları eğilimine uyan Hourani modern Ortadoğu araştırmalarını başlatanların ilklerindendi ve 1951'de Oxford Üniversitesi'ne Ortadoğu tarihçisi olarak tayin edildiğinde Londra Üniversitesi'nde bulunan Bernard Lewis'den sonra bu göreve getirilen ikinci kişi olmuştu. Hourani, bu alanda devamlılığı sağlayacak araştırmacıların yetişmesine de önemli katkılar sağladı. 1958'de Oxford Üniversitesi'ne bağlı St. Antony's College'da Ortadoğu Merkezi'nin kurulmasına ön ayak oldu ve başkanlığına getirildi; bu görevi 1971 yılına kadar devam etti. 1973'te Britanya Ortadoğu Araştırmaları Cemiyeti'nin kuruluşuna katkıda bulundu ve ilk başkanı seçildi. 1979'da Oxford Üniversitesi'nden emekliye ayrıldıktan sonra zaman zaman Amerika Birleşik Devletleri'nin Chicago ve Harvard üniversitelerinde dersler verdi. 1980 yılında Harvard Üniversitesi'nde iken geçirdiği bir kalp krizi sebebiyle önerilen dâimî kadroyu kabul etmedi. Emeklilik yıllarını son kitabı olan A History of the Arab Peoples'ı yazarak geçirdi. 1992'de Chicago Üniversitesi'nin 100. kuruluş yıldönümü münasebetiyle kendisine üniversite senatosu tarafından Ortadoğu araştırmalarına yaptığı katkılardan dolayı fahrî doktorluk unvanı verildi ve kurucusu olduğu Oxford

Üniversitesi’nin Ortadoğu Merkezi tarafından şerefine bir kitap yayımlandı (Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective. Essays in Honour of Albert Hourani [ed. J. P. Spagnolo], Reading 1992). Hourani 17 Ocak 1993’te Oxford’da öldü. Daha sonra şahsî kütüphanesi Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından satın alındı (1997).

Eserleri. II. Dünya Savaşı yıllarında kazandığı tecrübeler sonunda Hourani Araplar’ın yanlış ittifak içinde olduklarını, Batılı müttefikleri tarafından yanlış anlaşıldıklarını ve küçük görüldüklerini düşünmekteydi. Bu düşünceyi ömrünün sonuna kadar muhafaza etti ve 1944 yılında başladığı yayım hayatı boyunca eserlerinin büyük bir bölümünü bu anlayıştan hareketle kaleme alarak daima Batı dünyasına Araplar’ı anlatmayı ve onları savunmayı kendine görev edindi. İlk önemli eserleri olan Syria and Lebanon (Oxford 1946) ve Great Britain and the Arab World’de (London 1946) Fransa ile İngiltere’nin Ortadoğu politikalarını eleştirdi. 1950’li yılların ikinci yarısında artık soğumaya başladığı siyasî tarih çalışmalarından düşünce tarihine geçti ve bu alanda klasikleşen Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 adlı eserini yazdı (London 1962). Türkçe dahil (Çağdaş Arap Düşüncesi, İstanbul 1994) birçok dile çevrilen eser, Ortadoğu tarihi üzerine çalışan hemen herkesin müracaat kaynakları arasındadır. Bu kitabın yayımlandığı yıl Chicago Üniversitesi’nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu ve bu sırada sosyal tarih çalışmalarına ilgi duymaya başladı. Bu alanda “Ottoman Reform and the Politics of Notables” (Beginnings of Modernization in the Middle East [ed. W. R. Polk - R. L. Chambers], Chicago 1968, s. 41-68) ve “Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order” (Islamic Philosophy and the Classical Tradition [ed. S. M. Stern v.dğr.], Oxford 1972, s. 89-103) adlarıyla iki makale yazdı. Modern Ortadoğu’nun anlaşılmasına önemli katkılar sağlayan bu iki makalenin ardından Araplar’ın Batı’yla ilişkileri konusuna yöneldi ve daha önce çıkmış yazılarının bir kısmını gözden geçirerek Europe and the Middle East (London-Berkeley 1980), The Emergence of the Modern Middle East (London-Berkeley 1981) ve Islam in European Thought (Cambridge 1991; T. trc., Batı Düşüncesinde İslam, İstanbul 1994) adlı kitaplarına dahil etti. Hourani’nin ikinci önemli çalışması, son kitabı olma özelliğini de taşıyan A History of the Arab Peoples’dır (London-Cambridge 1991). Uzun süredir Arap tarihi üzerine kapsamlı bir çalışma yayımlanmamıştı ve Hourani Cambridge History of Islam’da verilen Arap tarihini de yetersiz buluyordu

(IJMES, sy. XXIII/2 [1991], s. 126-127). Ayrıca son zamanlarda yapılan çalışmalar modern dönem üzerine yoğunlaşmakta ve klasik dönem İslâm tarihi ve Arap-İslâm medeniyeti ihmal edilmekteydi. Bu hususları göz önünde tutan Hourani, müslüman Arap tarihini İslâm'ın doğuş yıllarından günümüze kadar ele aldığı bu eserini yazdı. Yeni bir araştırma ürünü olmayan kitap, yazıldığı döneme kadar yapılan araştırmaların sonuçlarının Hourani'nin süzgecinden geçmiş ve onun yorumlarıyla bilgi birikiminin eklenmiş hali olması bakımından değerlidir. Arap Halkları Tarihi (İstanbul 1997)

adıyla Türkçe'ye de aktarılan eser şimdiye kadar İngilizce dışında on beş dilde yayımlandı ve Amerika'da piyasaya çıktığında iki hafta süreyle en çok satan kitap unvanını taşıdı. Hourani eserinde Osmanlı dönemi Arap tarihi için önemli bir yer ayırmıştır; bunun sebebi diğer meslektaşlarına kıyasla bugünkü Arap dünyasının oluşumunda Osmanlı yönetiminin payını daha yüksek görmesidir. Ona göre Osmanlı yönetimi ve kültürü sadece modern tarih perspektifinden değil İslâm toplumunun devamı ve ulaştığı sonuçlar bakımından da değerlendirilmelidir (Paths to the Middle East, s. 50). Ortadoğu tarihini bir bütün kabul eden Hourani için Osmanlı dönemi geçmişle bugün arasındaki başlıca bağdır. Onun genelde Osmanlı lehine ortaya koyduğu tavrın altında yatan gerçek ise Lübnan'ın Osmanlı yönetimi döneminde sahip olduğu nisbî hürriyet ve gelişmişlik derecesidir. Hourani 150'nin üzerinde kitap, makale, ansiklopedi maddesi ve 100'e yakın kitap tenkidi kaleme almıştır (Wilson, s. 287-306).

BİBLİYOGRAFYA

Albert Hourani, "How Should We Write the History of the Middle East?", IJMES, XXIII/2 (1991), s. 125-136; Islamic Studies: A Tradition and its Problems (ed. M. M. Kerr), California 1980, s. 1-27; M. Wilson, "A Bibliography of Albert Hourani's Published Works", Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective: Essays in Honour of Albert Hourani (ed. J. P. Spagnolo), Reading 1992, s. 287-306; Paths to the Middle East: Ten Scholars Look Back (ed. T. Naff), New York 1993, s. 27-57;

Abdulaziz A. al-Sudairi, The Making of Modern Arab Societies: an Intellectual Biography of Albert Hourani (doktora tezi, 1993, The John Hopkins University), tür.yer.; Approaches to the History of the Middle East (ed. N. E. Gallagher), Reading 1994, s. 19-43; D. Hopwood, “Albert Hourani”, Le monde Arabe dans la recherche scientifique, sy. 1, Paris 1993, s. 11-13; “Entretien avec Albert Hourani”, a.e., sy. 1 (1993), s. 14-26; A. Raymond, “Albert Hourani (1915-1993)”, Revue du monde musulman et de la Méditerranée, sy. 68-69, Aix en-Provence 1993, s. 275-278; L. Fawaz, “In Memoriam: Albert Hourani (1915-1993)”, IJMES, XXV (1993), s. I-IV; Rashid Khalidi, “Albert Hourani, 1915-1993”, MESA Bulletin, sy. 27 (1993), s. 1-3; P. Sluglett - Marion Farouk Sluglett, “Albert Habib Hourani 1915-1993”, BSMES, XX/1 (1993), s. 139-141; P. J. Vatikiotis, “Albert Hourani: In Memoriam”, MES, XXIX/2 (1993), s. 370-371; R. Owen, “In Memoriam: Albert Hourani (1915-1993)”, Harvard Middle Eastern and Islamic Review, I/1, Cambridge 1994, s. II-VI; Philip S. Khoury, “Albert Hourani at Harvard”, a.e., I/1 (1994), s. VII-X; M. E. Yapp, “Two Great British Historians of the Middle East”, BSOAS, LVIII/1 (1995), s. 40-49.

Butrus Abu-Manneh

HOURANI, George Fadlo

(1913-1984)

İslâm düşüncesi ve medeniyeti alanındaki çalışmalarıyla tanınan Arap asıllı şarkiyatçı.

13 Haziran 1913'te İngiltere'de Manchester'in banliyösü Didsbury'de doğdu. Lübnan'dan İngiltere'ye göç etmiş bir hıristiyan Arap ailesine mensuptur. İlk ve orta öğrenimini Didsbury'de yaptı ve Grekçe, Latince, Fransızca öğrendi. Daha sonra girdiği Londra yakınlarındaki Mill Hill School'da klasik Batı edebiyatı, arkasından da 1932-1936 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nde Grek ve Roma tarihi, klasik Batı edebiyatı ve modern felsefe okudu. Tahsili sırasında 1933'te Almanya'ya, 1934'te Lübnan'a gitti; Lübnan'da kaldığı süre içinde Filistin ve Mısır'a da kısa gezilerde bulundu. Böylece Ortadoğu'yu tanıdıkça bölgenin kültür ve medeniyetine ilgisi arttı. 1937 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek Princeton Üniversitesi Doğu Araştırmaları Bölümü'nde, kendisi gibi Lübnan asıllı bir hıristiyan Arap olan Philip K. Hitti yönetiminde doktora yapmaya başladı. "Dokuz ve Onuncu Yüzyıllarda Hint Okyanusu'nda Arap Denizciliği" konulu tezini 1939'da bitirdi ve aynı yıl Kudüs'e giderek İngiliz mandası altındaki Filistin halkı için en yüksek seviyeli eğitim kurumunu teşkil eden Government Arab College'da klasik edebiyat, mantık ve felsefe tarihi hocası oldu. Bu okulda İhsan Abbas, İrfan Şehîd, Muhammed Zâyid gibi kişilerin yetişmesine katkıda bulundu. 1948'de manda yönetimi sona erince İngiltere hesabına Filistin'de kaldı.

Hourani, 1950 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek Michigan Üniversitesi'nde Arapça okutmaya başladı ve daha sonra aynı üniversitede Yakındoğu araştırmaları doçenti oldu. 1952'de başlattığı İslâm felsefesi dersleri Amerika'da bu alanda açılmış ilk programdı. Süveyş Kanalı'nın işgali sırasında Amerikan vatandaşı olarak Mısır'da kaldı ve Kahire Amerikan Üniversitesi'nde İbn Rüşd üzerine dört konferans verdi (1956-1957). 1960'ta Moskova'da, 1964'te Yeni Delhi'de düzenlenen milletlerarası şarkiyatçılar kongrelerine katıldı. 1964'ten 1970'e kadar

Journal of the American Oriental Society adlı periyodiğin yayın kurulunda yer aldı. 1967'de Michigan Üniversitesi'nden ayrılarak Buffalo'daki State University of New York'ta çalışmaya başladı; ancak burada Yakındoğu araştırmalarına pek vakit ayıramadı ve 1983 yılına kadar Grek ahlâkı ve Ortaçağ felsefesi okuttu.

1970'te Muhsin Mehdî'nin başkanlığını yaptığı The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science'ın başkan yardımcılığını üstlenen Hourani, 1972-1977 yılları arasında bu derneğin yayınlarıyla ilgili çeşitli editörlük hizmetlerinde bulundu. 1978-1979 yıllarında American Oriental Society'nin başkanlığına getirildi. 1979'da Los Angeles'deki University of California'da, misafir profesör olarak felsefe okuttu. 1980 yılında, daha önce çalışmış olduğu State University of New York tarafından kendisine İslâm düşüncesi ve medeniyeti mümtaz profesörü pâyesi verildi; 1984'te onuruna Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani (Albany, New York) adlı eser yayımlandı. Hourani 19 Eylül 1984'te New York Williamsville'deki evinde öldü.

Hourani'nin klasik Batı edebiyatına yönelişle başlayan kültürel ilgileri daha sonra felsefe ve özellikle ahlâk disiplini üzerinde yoğunlaşmıştır. İslâm felsefesi ve kelâmına dair kitap ve makalelerinde felsefî ahlâk konularına ağırlık verdiği ve Mu'tezile kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr'ın eserlerine de bu açıdan yaklaşarak onun ahlâk anlayışında İslâmî bir akılcılık tavrının temsil edildiğini vurgulamak istediği görülür. İbn Rüşd de Hourani'nin özel önem atfettiği diğer bir İslâm filozofudur. Onun Faṣlü'l-maḳāl adlı eseri üzerine yaptığı çalışmalar İslâm dünyasında süregelen dinfelsefe, akıl-nakil ilişkileri hakkındaki

geleneksel tartışmaları yeniden modern okuyucunun gündemine getirme amacını taşır. Nitekim makalelerini derlediği son yayınına Reason and Tradition in Islamic Ethics adını vermiştir.

Eserleri. 1. Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times (Princeton, New Jersey 1951; Beyrut 1963; New York 1968, 1978). Eseri Yûsuf Bekir Arapça'ya (Kahire 1958), Muhammed Mukaddem Farsça'ya (Tahran 1959) tercüme etmiştir. 2. Ethical Value (Ann Arbor 1956; London 1956; New York 1969). 3. Ibn Rushd (Averroes):

Kitāb Fasl al-maqāl (Leiden 1959). Faṣlü'l-maḳāl'in tenkitli neşridir. 4. Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy (London 1961, 1967, 1976). İbn Rüşd'ün Faṣlü'l-maḳāl ve Ḍamîme başlıklı risâleleriyle Kitâbü'l-Keşf ʿan menâhici'l-edille adlı eserinden seçilmiş parçaların bir giriş ve dipnotlar ilâvesiyle İngilizce'ye yapılmış tercümesidir; özellikle kırk üç sayfalık giriş bölümü önem arzeder. Bu tercüme Medieval Political Philosophy (nşr. D. Lerner - M. Mahdi, New York 1963, s. 163-186) ve Philosophy in the Middle Ages (nşr. A. Hyman - J. Walsh, New York 1967, s. 287-306) adlı eserler içinde de yayımlanmıştır. 5. Islamic Rationalism: The Ethics of ʻAbd al-Jabbar (Oxford 1971). 6. Reason and Tradition in Islamic Ethics (Cambridge 1985). Hourani bu eserinde İslâm ahlâkı, felsefî ahlâk, Muʻtezile akılcılığı, İbn Hazm, Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın ahlâk anlayışı gibi konular üzerine kaleme aldığı makalelerini bir araya getirmiştir (makalelerinin tam listesi için bk. Islamic Theology and Philosophy, s. 7-10).

BİBLİYOGRAFYA

Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani (ed. M. E. Marmura), Albany 1984, s. 1-10; M. E. Marmura, "George Fadlo Hourani, June 3, 1913-September 19, 1984", JAOS, CV/1 (1985), s. 3-6; R. S. Humphreys, "George F. Hourani, 1913-1984", MESA Bulletin, XIX/1 (1985), s. 153-154.

İlhan Kutluer

HOUTSMA, Martinus Theodorus

(1851-1943)

Hollandalı şarkiyatçı.

15 Ocak 1851'de Irnsum'da doğdu. Dokkum'daki Latin School'u ve ardından Leiden Üniversitesi'ni bitirdi. 1875 yılında aynı üniversitede hazırladığı De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Aschʿarī (Eş'arî'ye kadarki İslâm akaidi üzerine tartışma) adlı Flamanca teziyle (Leide 1875) ilâhiyat doktoru unvanını aldı. 1874-1890 yılları arasında Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nin Şark El Yazmaları Bölümü'nde çalıştı. Bu arada üniversiteye bağlı İslâm Enstitüsü'nde Farsça ve Türkçe dersleri verdi. 1890'da Utrecht Üniversitesi'nde İbrânîce profesörü olarak görev alan Houtsma, aynı zamanda Royal Academy of Sciences ve el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî bi-Dımaşk'ın da aralarında bulunduğu çeşitli akademi ve cemiyetlere üye seçildi. Houtsma 1917 yılında emekliye ayrıldı ve hayatının geri kalan kısmını yine Utrecht'te geçirdi; 9 Şubat 1943 tarihinde burada öldü. Neşrettiği Arapça, Farsça ve Türkçe bazı eserlerle tanınan Houtsma'nın Encyclopaedia of Islam'ın ilk edisyonunun I. cildinin başeditörü olması da şöhretinin yayılmasına katkıda bulunmuştur.

Eserleri. 1. Ḳaṣîdetü'l-Aḫṭal fî medḥi Benî Ümeyye [Akhtal, Encommium Omayadarum]. Emevî devrinin hıristiyan şairi Ahtal'ın bazı kasidelerinin tahkikli metin ve Latince tercümelerini ihtiva eden bir eserdir (Leide 1878). 2. Kitâbü'l-Eżdâd [Kitâbo'l-Adhdād]. İbnü'l-Enbârî'ye ait eserin neşridir (Leide 1881). 3. Târîkh al-Yaʿḳūbî [Ibn Wādhih, qui dicitur al-Jaʿqūbī, Historiae]. Ya'kūbî'nin Târîḫ'inin bazı dipnotlar ve fihrist ilâvesiyle yapılmış neşridir (I-II, Leide 1883). 4. Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs appartenant à la maison E. J. Brill à Leide (I-II, Leide 1886-1889). 5. Ein türkisch-arabisches Glossar (Leide 1894). XIII. yüzyılda Kıpçak Türkçesi ile hazırlanmış Tercümân-ı Türkî ve Arabî adlı sözlüğün neşridir. 6. Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ [Recueil de textes relatifs à l'histoire des seldjoucides]. Selçuklu tarihiyle ilgili biri Arapça, ikisi Farsça, biri Türkçe dört eserin metin neşirlerini ihtiva eden dört ciltlik bir

koleksiyondur (Leide 1886-1902). I. cilt Histoire des seljoucides du Kermân (Leide 1886): Muhammed b. İbrâhim'in Târîḫ-i Selçûḳıyân-i Kirmân adlı Farsça eseri; II. cilt Histoire des seldjoucides de l'Irâq (Leide 1889): İmâdüddin el-İsfahânî'nin Nuṣretü'l-fetre ve ʿuṣretü'l-fıṭre adlı Arapça eserinin Bündârî tarafından yapılan muhtasarı Zübdetü'n-Nuṣra ve nuḫbetü'l-ʿuṣra; III. cilt Histoire des seldjoucides de l'Asiemineure d'après Ibn-Bībī texte turc publié d'après les Mss. De Leide et de Paris (Leide 1902): İbn Bîbî'nin Yazıcıoğlu Ali tarafından Osmanlı Türkçesi'ne çevrilen el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye'sinin bir bölümü (Târîḫ-i Selcûḳıyân-i Rûm-i Türkî); IV. cilt Histoire des seldjoucides de l'Asie mineure d'après l'abrégé du Seldjouknāmeh d'Ibn-Bībī texte persan publié d'après L'Ms de Paris (Leide 1902): İbn Bîbî'nin el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye'sinin meçhul bir müellif tarafından yapılan Farsça özeti (Muḫtaṣar-ı Selcūḳnāme). 7. Choix de vers tirés de la Khamsa de Niẓāmī (Leide 1921). Azerbaycanlı şair Nizâmî-i Gencevî'nin Hamse'sinden yapılan seçmeleri ihtiva eder. Müellifin ayrıca Nizâmî'nin bu eseriyle ilgili olarak "Some remarks on the dīvān of Niẓāmī" adlı bir makalesi yayımlanmıştır (Volume of Oriental studies presented to Edward G. Browne, Cambridge 1922).

Houtsma bunlardan başka Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae adlı beş ciltlik kataloga bir indeks (Leide 1877) ve M. J. de Goeje ile birlikte bu katalogun Catalogus Codicum Arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae adıyla yapılan genişletilmiş ikinci baskısının I. cildini hazırlamıştır (Leide 1888). Taberî'nin Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk adlı eserinin M. J. de Goeje tarafından yapılan neşrine de (Annales quos scripsit Abū Dja'far Moḥammad Ibn Djarīr al-Ṭabarī, Leide 1879-1901) katkıda bulunan Houtsma'nın çeşitli ansiklopedi ve dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur, Berlin 1923, s. 77-78, 127, 237, 257, 258, 259, 329; Serkîs, Muʿcem, II, 1901; Brockelmann, GAL, I,

4, 5, 66, 153, 259; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 121; J. Fück, Die arabischen studien in Europa, Leipzig 1955, s. 325; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VIII, 164; J. D. Pearson, Index Islamicus: 1906-1955, London 1958, s. 92, 97, 567, 750, 776; Sarton, Introduction, III, 1014; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 149, 572, 653-654; II, 207; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 124, 134, 467, 529; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 315; Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, s. 428-429; W. H. Behn, Index Islamicus: 1665-1905, Millersville 1989, s. 2, 12, 169, 190, 222, 243, 516, 517, 665, 745, 760, 795; G. Haloun, “Obituary Notices: Professor M. Th. Houtsma”, JRAS (1947), s. 136; Frederick de Jong, “Middle Eastern Studies in the Netherlands”, MESA Bulletin, XX (1986), s. 175; “Houtsma”, TA, XIX, 358; Adnan Sâdık Erzi, “İbn Bîbî”, İA, V/2, s. 713, 715, 717; “Houtsma”, Büyük Larousse, İstanbul 1986, IX, 5400.

Cengiz Kallek

HOY

İran'ın Batı Azerbaycan eyaletinde bir şehir.

İran'ın kuzeybatısında, çevresi dağlarla kuşatılmış Hoyi Çukuru denilen bir çöküntü havzasında yer alır. Etrafını kuşatan dağlardan dolayı kış soğuklarından korunmuş olan bu alanda Tebriz ve Urmiye şehirlerinin bulunduğu yerlere göre daha ılıman bir iklim hüküm sürer. Şehir, bu iklim tipinin sonucu olarak çevresinde yetişen tahıl, sebze, tütün, kayısı, pamuk gibi ürünlerin canlı bir ticaret merkezidir. Ayrıca Tebriz'den Trabzon'a giden karayolu ile Urmiye gölü kıyılarından Kafkasya'ya ulaşan yolun burada düğümlenmesi Hoy'un ticaret fonksiyonunu olumlu yönde etkilemiştir.

Tarihi İslâm öncesi devirlere kadar inen Hoy şehrine bu ismin verilmesi konusunda çeşitli rivayetler vardır. Bunlar arasında en çok kabul göreni, buraya yerleşen Medler'in bölgedeki tuz madeninden dolayı şehre "tuz" anlamına gelen Hoy adını verdikleri yolundaki rivayettir (Mehdî Âkāsî, s. 6). Eski Arap coğrafyacılarının eserlerinde ise Hoy'un "geniş vadi" anlamına gelen Havr'ın küçültme adı olduğu ve günümüzdeki gibi o dönemde de meyve bahçeleriyle çevrili mâmur bir şehir görünümü arzettiği kaydedilir. Şehir, Azerbaycan'a yapılan seferler esnasında 20 (641) yılında Utbe b. Ferkad es-Sülemî tarafından fethedildi. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Hoy Azerbaycan eyaletine bağlı bulunuyordu. Emevî ve Abbâsîler devrinde Azerbaycan'da meydana gelen olaylar burayı da etkiledi. İpek yolu dışında muhtelif şehirlerden gelen yolların kavşağında bulunması sebebiyle şehir o dönemlerde de önemli bir ticaret merkezi ve askerî üs durumundaydı. Nitekim Anadolu'ya gelen Türkler önce buraya uğramış ve burasını üs olarak kullanmışlardı. İlhanlılar zamanında önemi artan ve fizikî yönden gelişen şehir, Akkoyunlu hâkimiyeti döneminde geniş ölçüde Türkmen iskânına sahne oldu. Daha sonra Akkoyunlu Devleti'ne son veren Safevîler'in eline geçti ve Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmâil arasındaki savaş da buranın 70 mil kuzeybatısındaki Çaldıran ovasında cereyan etti. Hoy bundan sonra uzunca bir süre Osmanlı-İran mücadelesinden etkilendi ve Osmanlı ordularının geçit yeri haline geldi.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın İran seferleri sırasında ele geçirildiyse de bu hâkimiyet kalıcı olmadı. 1578-1590 Osmanlı-Safevî savaşlarının başlarında Rumlu Mahmud Bey'in idaresindeki Hoy yeniden Osmanlı hâkimiyeti altına girdi. Tebriz'e bağlı bir sancak merkezi haline getirilerek yörenin zaptında yararlılıkları görülen Şahkuluoğulları'na verildi; 1585'te bu sancağın beyi Şahkuluoğulları'ndan Alâeddin Bey idi. Ayrıca merkezden tayin edilen bir kadının bulunduğu Hoy'da Ferhad Paşa tarafından bir kale yaptırılmıştı. Evliya Çelebi'ye göre dörtgen biçiminde yapılan bu kalenin biri güneyde Tebriz'e, diğeri doğuda Merend yönüne açılan iki kapısı ve içinde yüz evle birlikte bir camisi vardı (Seyahatnâme, II, 277). 1603'te Şah I. Abbas'ın eline geçen Hoy, Nasuh Paşa antlaşması ile (1612) İran'a terkedildi ve IV. Murad dönemine kadar Safevîler'in elinde kaldı. IV. Murad 1635'te çıktığı Revan Seferi sırasında buraya girdi ve üç gün kaldığı şehri tahrip ettirdi. Bu tahribattan on yıl sonra 1645'te buradan geçen Evliya Çelebi şehrin yavaş yavaş onarılmaya çalışıldığını yazar. Ona göre bu sıralarda kale dışındaki kesimde 7000 hâne, yetmiş cami ve mescid, iki hamam, 1000 dükkân bulunuyordu. Şehrin etrafı bağ ve bostanlarla çevriliydi. İran'a bağlı bir sultanlık (hanlık) olup 1000 askeri, kadısı, müftüsü, daruga, mihmandar, korucu ve kelenter gibi idarecileri vardı. Halkının çoğu Şâfiî mezhebine mensuptu.

III. Ahmed döneminde Hoy tekrar Osmanlı hâkimiyeti altına girdi (1724) ve on beş yıl kadar Osmanlılar'ın yönetiminde kaldıktan sonra 1739'da tekrar İranlılar'ın eline geçti. XIX. yüzyılın başında Rus istilâsına karşı, Feth Ali Şah'ın emriyle o sırada İran'a gönderilen Fransız askerî heyeti başkanı olan General Gardane şehrin çevresini bugün de izleri bulunan bir toprak surla çevirtti. Şehir 1827'de Ruslar'ın saldırısına uğradı. 1828'de Türkmençay Antlaşması ile 3000 kadar Rus'un Hoy'da kalmasına izin verildiyse de tazminat meselesi halledilince bu birlik şehirden çıkarıldı. İran'ı nüfuz bölgelerine ayıran 1907 Rus-İngiliz Antlaşması sonucunda Hoy Ruslar'ın nüfuz alanına dahil edildi. Ruslar I. Dünya Savaşı'nda burayı işgal ettilerse de 1917 Rus ihtilâli üzerine şehri boşalttılar. Bu süre içinde 70 kilometrelik bir demir yolu ile Hoy Culfa'ya bağlandı.

1842'de meydana gelen depremde tahribata uğrayan şehirde bugüne ulaşabilen eski eserler arasında Mescidi Han (1208/1793-94), Menâr-i Şems ve Mescidi Muttalib Han sayılabilir. Hoyî (Hûyî, Hûî) nisbesini taşıyan çok

sayıda fakih, muhaddis, kadı, şair ve edebiyatçı bulunmaktadır (Mehdî Âkāsî, s. 462-568). İktisadî ve ticarî canlılığını bugün de sürdüren Hoy'un nüfusu 1991 yılına ait verilere göre 267.796 idi; nüfusun bir kısmı Sünnî, bir kısmı da Şiî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 477; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1886, s. 285 vd.; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, tür.yer.; İstahrî, Mesâlik (trc. Anonim, nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1367 hş., s. 161; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1873, s. 253 vd.; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm (trc. Ali Nakī el-Münzevî), Tahran 1361 hş., II, 55, 73, 562, 569; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 475; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 277-278; Mes'ûd Keyhân, Coġrâfyâ-yı Mufaṣṣal-ı Îrân, Tahran 1311 hş., II, 53, 117, 141, 152, 154; III, 43, 156 vd., 288, 297, 435-439, 477, 486 vd.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 66; IV/1, s. 179, 201; Danişmend, Kronoloji, III, 226, 254, 366; Mehdî Âkāsî, Târîḫ-i Ḫoy, Tebriz 1350 hş.; Ferheng-i Fârsî, V, 490; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlıların Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, bk. İndeks; Îrec Efşâr, Nigâhî be Âẕerbâycân-ı Ġarbî, Tahran 1369, I-II, bk. İndeks; Abdülhüseyn-i Saîdiyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1369, s. 364; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 43-44, 242, 273; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 2070; "Ḫoy", DMF, I, 928; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 954; Mirza Bala, "Hoy", İA, V/1, s. 571-573; R. M. Savory, "Khoī", EI² (İng.), V, 28-29.

Tahsin Yazıcı

HOYRAT

Türk halk edebiyatında nağmeyle söylenen cinaslı mâni.

Hoyrat, hem Türk halk edebiyatında bir nazım şeklinin hem de Türk halk müziğinde bir türün adıdır. Türkler'in yaşadığı çeşitli bölgelerde görülen ve genellikle dört mısradan oluşan bu nazım biçimi daha çok Irak Türkleri (Türkmenler) arasında yaygındır. Araştırmacılar horyat, koryat, koyrat şekillerinde de söylenen hoyrat kelimesinin menşei hakkında değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Divan şairlerince halk şiirinin genellikle küçük görülmüş olmasından hareketle hordan, el ele tutuşup oynanan bir oyunun adı olan horadan (Türk Lugatı, II, 663), "kaba ve faydasız, hoyrat" anlamındaki har ve haradan (Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, III, 138), askerlikte "öncü kolu" demek olan haravuldan (Ali Şîr Nevâî, s. 184) ve Kazan Türkçesi'ndeki "ney" anlamını taşıyan kuraydan (Türk Lugatı, III, 852) geldiği yolundaki açıklamalar bunlardan birkaçıdır. Ancak aslı horyat olan kelime Yunanca hôriatisten ("köylü, kaba saba adam") gelmiş olup hûryâd > hûryâdî ("kırsal, halk tarzı, köylü işi, avamî", bk. Steingass, s. 485) şeklinde Farsça'ya da geçmiştir.

Hoyratlar eski şaman şiirleriyle Kâşgarî'nin saguları, Ahmed Yesevî'nin bazı hikmetleri, Bâbür Şah, Nesîmî, Nevâî, Hatâyî ve Kadı Burhâneddin'in tuyuğları gibi dört mısralı nazım şekillerini çağrıştırmakta, böylece çok eski bir Türk şiir tarzı olduğunu düşündürmektedir. Nitekim şamanlar, hoyratlara benzeyen dörtlükleri bugün Türkmenler arasında görüldüğü gibi falcılıkta da kullanmışlardır. Şamanların söylediği Şeybek Han'a atfedilen, "Gök düşse de babırga / Dağ düşse de babırga / Semerkend'i ben alsam / Oma düşsün davulga" (İnan, s. 157) dörtlüğü buna örnektir.

Mevcut bilgiler, Orta Asya'da doğan hoyratların burada yaşayan göçebe Türkler'in hayvanlarının peşinde dolaşırken söyledikleri dörtlüklerden geliştiğini göstermektedir. Bu bakımdan hoyrat için, Köprülü'nün Türk şiirinin başlangıcı saydığı dörtlükler arasında (Edebiyat Araştırmaları I, s. 349) yer alan ilk türlerden biridir denilebilir. Buna göre de başlangıçta göçlerle, sonraları ticaret kervanları ve ordularla bugün Türk milletinin

yaşadığı çeşitli bölgelere yayıldığı ve uğradığı bazı küçük şekil ve muhteva değişikliklerinden dolayı farklı adlar alarak varlığını devam ettirdiği söylenebilir.

Gerek yapısı ve mânası gerekse kullanım alanı dikkate alındığında hoyratın mâniye olan benzerliği daha belirgin şekilde ortaya çıkar. Araştırmacıların ekserisi bu yakınlığa dikkat çektiği gibi yapılan derlemelerin çoğunda da mâni ve hoyratların bir araya getirildiği müşahede edilmektedir. Hoyrat ve mânilerin her çeşidine bazı bölgelerde mâni, cinaslılarına da "ayaklı (uyaklı) mâni" denilmektedir. Kesin bir kural olmamakla beraber mâni çoğunlukla cinassız, hoyrat genellikle cinaslıdır; bununla beraber cinaslı mâniler de vardır. Bu iki nazım şeklini birbirinden ayıran en önemli fark ise hoyratların aynı zamanda besteyle, hatta mûsiki aletleri eşliğinde özel bir eda ile ve makamlarla söylenmesidir. Nitekim Kerkük Türkleri arasında, "Mâni söz, hoyrat sadadır" şeklinde bir ayırım benimsenmiştir.

Hoyratlar, 4 + 3 veya 4 + 3 olmak üzere 7 heceli ve "aaba" şeklinde kafiyelenmiş dört mısradan (kanat) meydana gelir; nâdiren altı veya sekiz mısralı olanları da vardır. Çok defa baş tarafında cinası belirten eksik heceli bir mısra bulunur ve buna Anadolu'da ayaklı, kesikli veya cinaslı mâni denir. Hoyratlarda tam, mürekkep, mefruk, lâhik, nâkıs, muharref gibi divan şiirinde kullanılan cinas çeşitleri bulunur (DİA, VIII, 12-14). Hoyratın ana unsuru cinas olduğundan cinassız hoyratlara rağbet edilmemiştir. Dörtlüklerde genel olarak bir ve ikinci mısralar doldurma olup asıl maksat üç ve dördüncü mısralarda dile getirilir. Ancak en güzel hoyratlar bütün mısraları arasında anlam bütünlüğü bulunanlardır.

Halkın felsefesini ve hayata bakış tarzını yansıtan hoyratlarda konu olarak insan sevgisi, hasret, arzu, yakarma ve isyan gibi duyguların yanında kahramanlık, fedakârlık, rindlik ve ölüm temaları da işlenir. Bunlarda çok defa iyimserlik havası hâkimdir. İktibas ve tazmin sanatı yoluyla âyet, hadis, atasözlerinden ve başka milletlerin edebiyatlarından aktarılan sözlerle zengin mânalar kazanan hoyratlar da vardır. Bu özellikleri dikkate alındığında hoyratların mânilere göre daha seviyeli ve sanatkârane olduğu söylenebilir. Nitekim hoyrat, gerek metin gerekse beste olarak köylerden ziyade kasaba ve şehirlerde teşekkül etmiş bir orta tabaka sanatıdır. Bugün Irak Türkmen halk şiirinin en zengin varlığını teşkil eden hoyratlara birçok

Türkmen şairi nazîre yazmakta, hatta bizzat hoyratlar kaleme alarak bu geleneği devam ettirmektedir; Türkiye'de de Diyarbakır, Elazığ ve Urfa yörelerinde aynı gelenek yaşamaktadır.

Hoyratlar ezgilerine göre Türk halk müziğinin uzun hava tarzı içerisinde yer alır ve bir çalgı eşliğinde hoyratçı / horyatçı denilen erkekler tarafından söylenir. Anlam bakımından mâniden daha oturaklı olan hoyratların bu sebeple erkek ağzına daha çok yakıştığı kabul edilmektedir. Hoyratlar, halk tarafından "usul" adı verilen yirmi dört civarında değişik eda, üslûp ve tavırla, diğer uzun havalara nisbetle daha sert ve daha kuvvetli bir tarzda (Terzibaşı, s. 144) ve bu tavır değişikliğinden dolayı da tek kişi tarafından okunur. Hoyratlar eskiden def, dümbelek, saz, kaval, ney, santur, cümbüş, zurna eşliğinde okunduğu halde bugün çalgı olarak daha çok ud, keman, kanun, def, dümbelek ve kaşık kullanılmaktadır. Hoyratların ses gezinti alanı çok geniştir. Dört beş ses içinde dolaşan hoyratlar olduğu gibi on bir ses içinde dolaşanlar da vardır. Bu tür hoyratlar birkaç mertebeli ez-gilerle söylenir. Halk bu ezgi gruplarına baştan sona doğru "kalkma, aşma, çıkma, yıkma" gibi adlar vermektedir.

Hoyratların, en çok gelişme gösterdiği Irak Türkmen halk mûsikisinde yirmiye yakın makamı vardır. Bunlar "muhalif, beşîrî, nobatçı, kesük, yetimî, yolçı, muçula, iskenderî, ömergele, mazan, ahmeddayı, memeli, karabağlı, idele, kurdo, şerife, malallah, matarı" adlarını taşımaktadır. Hoyrat tarzı Irak Türkleri arasında geliştiğinden bu makamların bir kısmı klasik Türk mûsikisinin Irak'ta da kullanılan tanınmış makamlarından oluşturulmuştur; meselâ muhalif segâhtan, beşîrî rasttan, malallah hicazdan, ahmeddayı da çargâhtan çıkmıştır. Ayrıca ömergeleden doğan matarı gibi bazı Türkmen makamlarından çıkmış bir kısım makamlar da vardır. Hoyrat (koryat) aynı zamanda Irak Arap makamlarından biridir. Anadolu hoyratlarında ise beşîrîdüz, bolçacı, acem, isfahan, ırak, varsak, şirvan gibi makamlar kullanılır. Hoyrat tarzı mahallî renkleriyle birlikte genel Türk mûsikisi için de önemli bir kaynak sayılabilir. Hoyrat makamlarının her biri genellikle "Gülüm, ağam ağam, mine böylüm, aman aman elivden (elinden), heç bilmem hara (nereye) gedim" gibi meyan cümleleriyle okunur. Meyanlar hoyratların başında yahut sonunda olur. Bunlar daha çok bir iki kelimeden veya müstakil bir mısradan meydana gelen sözlerdir ve

yazılmazlar. Hoyratçı terennüm esnasında meyanı hoyratın sözlerine ilâve eder.

Hoyrat halk hayatının ve özellikle Irak Türkmen kimliğinin her anında önemle yer almıştır. Arkadaş toplantıları, kına, düğün (toy), esvap giyme, güveyi koyma gibi törenler; kır gezintileri, bağ, bahçe ve tarlalardaki çalışmalar; eğlenceler, mevlid, zikir gibi dinî törenler; doğum ve ölüm gibi olaylar hoyratların çokça söylendiği ve çeşitli mûsiki aletleriyle icra edildiği ortamlardır. Hoyrat söyleme Irak Türkmenleri arasında ustaçırak geleneğiyle gelişmiş, usulü ve âdâbı olan bir sanat sayılmıştır. Atâ Terzibaşı bu usuller hakkında bilgi vererek XIX. yüzyıl ortalarından bugüne kadar gelen birçok hoyratçının (hoyrat çağırıcısı) adlarını kaydeder (Kerkük Hoyratları ve Mânileri, s. 231-246, 274-333).

Hoyratları derleme ve tanıtma çalışmalarına XIX. yüzyılın ortalarında başlanmıştır. Türkmen şairi Seyyid Urfî bu alanda ilk çalışmayı yapanlardandır. Urfî derlediği hoyratları 1268 Rebîülâhirinde (Şubat 1852) büyük bir mecmua halinde yazıya geçirmiştir. Molla Sâbir'in özel kütüphanesine intikal eden bu mecmua onun ölümünden sonra kaybolmuştur. Daha sonra hoyrat derleme çalışmaları hızlanmış ve Kerkük gazetesi 1926 Kasımında ilk örnekleri yayımlayarak derleme konusunda teşvik edici bir rol oynamıştır. Hoyratların kitap halinde basılması XX. yüzyılın ortalarına rastlar. 1950 yılında Kerkük'te Emel Kitabevi'nin sahibi Muhammed Habib Sevimli bir kısım hoyratları toplamaya başlamış ve ilk defa İstanbul'da Latin harfleriyle Kerkük Hoyratları ve Mânileri başlığı altında 714 hoyrat ve mâni ihtiva eden bir kitap yayımlamıştır. Türkmen şairi Osman Mazlum da 1951'de Bağdat'ta Kerkük Hoyratları adıyla 121 hoyrattan oluşan üç fasikül neşretmiştir. Ardından Molla Sâbir, sadece elif ve bâ harfleriyle başlayan 1150 hoyrat ve mâni-yi Kerkük Müntehab Hoyratları adıyla üç cilt halinde toplayarak yayımlamıştır (Bağdat 1951-1954). Atâ Terzibaşı'nın çalışmaları ise bu alanda yapılmış en kapsamlı araştırma ve incelemedir. Terzibaşı 2000'e yakın hoyrat ve mâni toplamış, bunları Kerkük Hoyratları ve Mânileri adı altında üç cilt halinde Arap harfleriyle yayımlamıştır (I, Bağdad 1374/1955, II-III, Kerkük 1376-1377/1956-1377). Bu eser daha sonra yeni düzenleme ve ilâvelerle tekrar basılmıştır (İstanbul 1975). Hoyratlar ayrıca İbrâhim Dakūkī tarafından bir makale ile Arap dünyasına tanıtılmıştır (bk. bibl.). Anadolu hoyratlarını

Şevket Beysanoğlu Diyarbakır Folkloru (Diyarbakır 1943, s. 68-77), M. Emin Ergin Urfa'dan Derlenmiş Hoyratlar-Mâniler (Urfa 1981), Abuzer Akbıyık ve Sabri Kürkçüoğlu da Şanlıurfa Hoyrat ve Manileri (Şanlıurfa 1991) adı altında toplamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 45; II, 339; III, 138; Ali Şîr Nevâî, Muhâkemetü'l-lugateyn (nşr. İshak Refet Işıtman), Ankara 1941, s. 71, 184; Steingass, Dictionary, s. 485; Türk Lugatı, II, 663; III, 852, 864; Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 72, 78-79; a.mlf., Edebiyat Araştırmaları I, s. 341, 349; a.mlf., Edebiyat Araştırmaları II, s. 207, 208; Molla Sâbir, Kerkük Müntehab Hoyratları, Bağdad 1951, I, müellifin önsözü; Th. Arnold, ed-Daʿve ile'l-İslâm (trc. Hasan İbrâhim Hasan), Kahire 1954, s. 216; Abdülkadir İnan, Şamanizm, Ankara 1956, s. 34, 157, 202; Hasan Kasimov, Bayâtîler, Bakü 1956, s. 4-11; İbrâhim Dakūkī, Fünûnü'l-edebi'ş-şaʿbi't-Türkmânî, Bağdad 1962, s. 36; a.mlf., el-Müstedrek ʿale'l-Iṣṭılâḥâti'l-mûsîḳiyye, Bağdad 1965, s. 5-7; a.mlf., Irak Türkmenleri, Ankara 1970, s. 96-97, 99-100, 102, 104-105, 107-109, 112; a.mlf., "Horyat", Yeni Irak Dergisi, sy. 6, Bağdad 1962, s. 11; a.mlf., "el-Ḳoryat fi'l-edebi'ş-şaʿbî et-Türkmânî", el-Maʿârif, sy. 6, Beyrut 1962, s. 17-20; a.mlf., "el-Ḳoryat", et-Türâs̱ü'ş-şaʿbî, sy. 6, Bağdad 1963, s. 9-14; Celâl el-Hanefî, el-Muġannûnü'l-Baġdâdiyyûn ve'l-maḳāmü'l-ʿIrâḳī, Bağdad 1964, s. 39; Hâşim M. er-Receb, el-Maḳāmâtü'l-ʿIrâḳıyye, Bağdad 1965, s. 115; Sâdettin Buluç, "Kerkük Hoyratlarına Dair", Reşit Rahmeti Arat İçin, Ankara 1966, s. 142-154; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 59-60; a.mlf., "Kerkük Hoyrat ve Manileri", TFA, sy. 351 (1978), s. 8451-8453; sy. 352 (1978), s. 8480-8483; Atâ Terzibaşı, Kerkük Hoyratları ve Mânileri, İstanbul 1975; Mehmet Özbek, Folklor ve Türkülerimiz, İstanbul 1975, s. 45-51; a.mlf., "Türk Halk Edebiyatı ve Müziğinde Hoyrat", Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri: I, Ankara 1977, s. 281-289; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, II, 459; Pertev Naili Boratav, "Mâni", İA, VII, 285-288;

Rekin Ertem, “Hoyrat, Horyat”, TDEA, IV, 256-257; Hulûsi Kılıç - Kâzım Yetiş, “Cinas”, DİA, VIII, 12-14.

İbrahim Dakukı

HÛ

(هو)

Sûfîlere göre Allah’ın zâtına işaret eden ismi.

Arapça’da üçüncü tekil şahıs zamiri olan hû (hüve) ilk tasavvuf kaynaklarında, cem‘* halini yaşayan sâlikin tevhid anlayışını ifade etmek amacıyla “hû bilâ hû” ifadesi içinde kullanılmıştır (Serrâc, s. 438). Baklî de bu ifadeyi “aynü’l-cem‘ makamı” anlamında yorumlamıştır (Meşrebü’l-ervâḥ, s. 282). Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye göre hû, hiçbir varlığın müşahede edemeyeceği Allah’ın mutlak gayb ve sır olan zâtına işaret eder ki bu da hadiste ifade edilen ihsan makamının karşılığıdır (el-Fütûḥât, II, 128). “Hüviyyeti mutlak, sırr-ı vücûd, gayb-ı mutlak, amâ-yı mutlak” gibi tabirlerle de vücud mertebelerinin ilki olan bu makama işaret edilir. Hû bazı mutasavvıfların lâhût, ceberût, melekût ve nâsût şeklinde sıraladıkları varlık mertebelerinin ilki olan ve künh-i zâta tekabül eden lâhût mertebesidir. Bu mertebe Allah’ın bütün isim ve sıfatlarının bâtını ve hakikatidir. Necmeddîn-i Kübrâ’nın telakkisine göre Allah ismindeki elif ve lâm harf-i ta‘riftir. Lâm harfinin şeddeli olması tarifte mübalağa içindir, dolayısıyla Allah isminin aslı “he” (ه) harfidir. Böylece canlıların alıp verdikleri her nefeste Allah’ın ismi olan “he” sesi vardır. Alınan her nefesteki “he”nin kaynağı kalp, verilen nefesteki “he”nin kaynağı ise arştır. Hû kelimesindeki “vav” ise (و) ruhun ismidir (Tasavvufî Hayat, s. 141).

Kelâm âlimi Fahreddin er-Râzî de gerek tefsirinde gerekse Levâmiʿu’l-beyyinât adlı eserinde konuyu tasavvufî bir anlayışla yorumlamıştır. Râzî’ye göre İhlâs sûresinin ilk üç kelimesi (hû, Allah, ahad) üç makamı ifade etmektedir: Hû mukarrebûnun makamı olup makamların en yücesidir. Buna göre lizâtihî var olan sadece O’dur; O’nun dışındakiler mümkün varlıklardır ve yok hükmündedir. İkinci kelime olan Allah ashâb-ı yemînin makamıdır. Bu makamda olanlar Hakk’ı ve halkı mevcut bilirler. Ahad ise vâcibü’l-vücûdun birden çok olabileceğini düşünen ashâb-ı şimâlin makamıdır (Mefâtiḥu’l-ġayb, XXXII, 179). Aynı müellife göre bu üç kelimeden hû Kur’an’da nefs-i mutmainne (el-Fecr 89/27), mukarreb ve

sâbık (el-Vâkıa 56/10-11) diye anılanların mertebesine işaret eder. Allah, "muktesıd" diye anılan (Fâtır 35/32) ashâb-ı yemînin mertebesidir. Bu aynı zamanda nefs-i levvâme mertebesidir. "Zâlimün li-nefsihî" (Fâtır 35/32) olan ashâb-ı şimâl ise nefs-i emmâre sahibidir. Râzî bu üç kelimeyi hakikat, tarikat ve şeriat mertebelerine de tatbik eder (Levâmiʿ u'l-beyyinât, s. 111).

İlk dönem sûfîlerinin kelime-i tevhîdi (lâ ilâhe illallah) ve Allah ismini zikir maksadıyla tekrar ettikleri bilinmekteyse de "hû"nun aynı amaçla tekrar edilmesi özellikle tarikatların teşekkülünden sonra yaygınlık kazanmıştır. Sûfîlere

göre zikrin en faziletlisi Allah'ı bir şey isteme anlamı taşımayan bir ifadeyle anmaktır. Bundan dolayı talep mânası taşımayan ve Allah'ın zâtî ismi olan hû en faziletli zikir telakki edilmiştir. Hz. Ali'nin çok defa "yâ hû, yâ men hû, lâ ilâhe illâ hû" diye zikrettiği, kendisine bunun sebebi sorulduğunda "hû"nun ism-i aʿzam olduğunu söylediği rivayet edilir. Gazzâlî de "lâ ilâhe illallah"ın avamın tevhidi, "lâ ilâhe illâ hû"nun havassın tevhidi olduğunu söyler. Allah hangi ismiyle zikrediliyorsa o ismin feyz ve tecellîleri istenir; meselâ kerîm ismiyle ihsan, şâfî ismiyle şifa umulur. Hû ismiyle yalnız O'nun zâtı istendiğinden bu ismin tecellisi kâmil bir keşiftir.

Seyrü sülûklerini Allah'ın bazı isimlerini belli sayıda tekrarlamak suretiyle gerçekleştiren tarikatlarda (tarîk-ı esmâ) sâlik nefs-i emmâre mertebesinde lâ ilâhe illallah, nefs-i levvâme mertebesinde Allah, nefs-i mülhimede hû ismiyle zikir yapar; böylece sırasıyla tevhîd-i efʿâl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât makamlarına ulaşır.

Mutasavvıf şairlerin hû kelimesiyle biten şiirlerinin bir kısmı ilâhi olarak bestelenmiştir. Hû kelimesi tarikat folklorunda çeşitli anlamlarda yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Meselâ dervişler birbirine hitap ve cevap amacıyla hû derler. Tekkeye girmek isteyen kişi izin almak için "destur" der, içeriden "hû" sesi gelirse girebilir. Tekke hayatında geniş bir uygulama alanı bulan gülbankler hû diye sona erer. "Yâ hû, bu da geçer yâ hû, hoş gör yâ hû, haydan gelen hûya gider, illâ hû, edep yâ hû, hû çekmek" mutasavvıfların yanında halkın da çok sık kullandığı ifadelerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, “hû” md.; et-Taʿrîfât, “hevâ” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1539; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 438; Gazzâlî, Mişkâtü’l-envâr (nşr. Ebü’l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 21; Baklî, Meşrebü’l-ervâḥ, s. 282; a.mlf., Şerḥ-i Şaṭḥiyyât, s. 443, 511, 540, 615; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 111; a.mlf., Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXII, 179; Necmeddîn-i Kübrâ, Tasavvufî Hayat (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 141; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 128; Muhammed Pârsâ, Şerḥ-i Fuṣûṣü’l-ḥikem (nşr. Celîl-i Nejâd), Tahran 1366, s. 137, 325; Harîrîzâde, Fetḥu’l-esrâr, İstanbul 1287, s. 67; İsmâil Hakkı Bursevî, Hüccetü’l-bâliga (Reşehât Tercümesi içinde), s. 50; M. Fâzıl Mevlevî, Hakāyık-ı Ezkâr Şerh-i Evrâd-ı Mevlânâ, İstanbul 1283, s. 205; Muhammed Nûr, ʿUnvânü’l-felâḥ (Minhâcü’r-râġıbîn içinde), Kahire 1312, s. 108; Mehmet Ali Aynî, Tasavvuf Târihi, İstanbul 1341/1922, s. 204-210; Tomar-Halvetiyye, s. 35; Abdülbâki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 133; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 229; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, DİA, XI, 410.

Osman Türer

HUAND HATUN KÜLLİYESİ

Kayseri'de Selçuklular'a ait külliye.

I. Alâeddin Keykubad'ın eşi ve II. Gıyâseddin Keyhusrev'in annesi Mahperi Huand (Hunad, Hunat) Hatun tarafından şehrin merkezinde yaptırılmış olan külliye cami, medrese, hamam ve türbe ile varlığı Evliya Çelebi'den öğrenilen bir imaretten meydana gelmiştir; ancak ilmî tesbitler sadece cami ve türbenin Huand Hatun'a ait olduğunu göstermektedir (Karamağaralı, XXI [1976], s. 199, 200). Hamam 1929 yılından beri özel mülkiyettedir.

Cami. Külliyenin ana birimini teşkil eden caminin inşaatı, kapılarının üzerindeki kitâbelere göre 635 yılının Şevval ayında (Haziran 1238) tamamlanmıştır. Köşelerinde ve duvarlarında prizmatik takviye kuleleri bulunan 56 × 46,5 m. boyutlarında ve klasik Selçuklu planındaki bina, mihrap önü kubbesinin ve sonradan kubbe ile kapatılan merkezî açıklığın yer aldığı kuzey-güney istikametinde uzanan geniş bir orta sahn ile yanlarındaki üçer sahından oluşmaktadır. Merkezdeki kubbeden sonra ikiye bölünen orta sahnın bitişiğindeki sahnlar aynı yönde, diğerleri ise doğu-batı yönünde oturtulan birer dizi tonozla örtülmüştür. Bunlardan doğudakilerin sayısı on, batıdakilerinki, binanın kuzeybatı köşesini işgal eden türbe ve batı taçkapısı sebebiyle yedidir. Kubbe ve tonozları iki kubbe arasındakiler daha güçlü olmak üzere toplam elli dört pâye taşımaktadır. Mihrap önü kubbesi orijinaldir, ancak üzerindeki devrinin karakteristiği külâh yıkılarak yok olmuştur. Orta açıklığı örten kubbe ise kitâbesinde 1317 (1899) yılında II. Abdülhamid tarafından inşa ettirildiği belirtilen Osmanlı tarzındaki inceuzun minare ile birlikte yaptırılmıştır (Salnâme-i Vilâyet-i Ankara, s. 197). Yöreye has kiremit örtü tarzında taş kaplı olan ve büyük pencerelere sahip yüksek bir kasnağı bulunan bu zarif kubbenin 1139 (1726-27) onarımına ait muhdes kubbenin yerine yapıldığı bilinmektedir (Halil Edhem, s. 88). Arkasındaki geniş açıklıklı yüksek tonoz yıkılarak tamamen ortadan kalkmış olan batı taçkapısının üzerindeki köşk-minare de 1139 onarımından kalan bir hâtıra olsa gerektir. Caminin orijinal Selçuklu minaresi yoktur; ezan herhalde doğu duvarının iç yüzündeki taş

merdivenlerle çıkılan damdan okunuyordu. Vaktiyle burada bir köşk-minarenin olması da muhtemeldir. Mihrap mermer sütunçeli, kavsarası mukarnaslı ve çerçevesi geometrik süslemeli olup istiridye kabuğu motifli üç nişle bezenmiştir. Çakma kündekârî tekniğiyle yapılmış muhteşem ahşap minber yazılarının bir kısmı kazınıp bir kısmı tamamen çıkarılarak tahrip edilmiş ve kötü bir şekilde boyanmıştır. Caminin en önemli unsurlarından olan batı ve doğu taçkapıları, klasik Selçuklu tarzında

geometrik motifli bordürlerin çevrelediği kavsarası mukarnaslı âbidevî girişlerdir. Her ikisinde de inşa kitâbesi bulunduğu gibi giriş kemeri üzerinde ve en üstteki silmenin altında âyet kuşakları dolaşmaktadır. Bunlardan başka bir de kuzey duvarına sonradan açılmış basit ve küçük bir kapı daha bulunmaktadır. Cami, külliyenin diğer yapıları gibi kesme küfeki taşından mükemmel bir işçilikle inşa edilmiştir; taşlar üzerinde usta işaretleri görülür.

Medrese. Doğu-batı yönüne kurulmuş olan dikdörtgen planlı medrese avlunun güney, batı ve kuzeyini dolaşan sivri kemerli, tonoz örtülü revaklarla doğuda yer alan yazlık dershane eyvanı ve yanlarındaki aydınlık fenerli kışlık dershanelerden ve hücrelerden oluşmaktadır. Giriş eyvanının sağında yer alan mekân medresenin mescidi olarak düzenlenmiştir. Cami gibi medresenin de köşelerinde ve duvarlarında takviye kuleleri bulunmaktadır; kuzey köşedeki prizmatik, diğerleri silindiriktir. Yapı özelliği ve geçirdiği genişletmelerden muhtemelen medresenin camiden önce yapılmış olduğu sonucuna varılmaktadır. Mevcut izlerden sonradan ilâve edildiği anlaşılan eyvanın önündeki tek tonoz örtülü doğu revakı, yüksekliği ve genişliği sebebiyle caminin batı kapısının arkasındaki tonoz gibi kısa sürede yıkılmış ve bir daha da yapılmamıştır. Medresede tezyinata zamanla yıpranmış taçkapı ile eyvanın ağzında rastlanır; çörtenler de arslan başı şeklindedir. Kalan tek örneğe dayanılarak ilk yapıldığında damın dendanlarla çevrili olduğu söylenebilir. Bina bugün etnografya müzesine tahsis edilmiş durumdadır.

Türbe. Medreseden, eyvanın sağındaki dershanenin içinde yer alan köşe hücresinden kapısı basit tezyinatlı bir dehlizmerdivenle geçilen Huand Hatun’un türbesi yine klasik Selçuklu tarzında cenazelerin gömülü olduğu kapalı alt kat, sandukaların bulunduğu mihraplı üst kat ve kubbeyi örten

külâhtan oluşmaktadır; cami ile medresenin arasına ve Halûk Karamağaralı'nın tesbitine göre burada bulunan camiden de medreseden de daha eski tarihli bir yapının yerine mecburen portalsiz olarak inşa edilmiştir. Kaidesi de mermer mukarnaslı olan kümbetin özellikle dış yüzü süslenmiştir; müzeyyen sütunçeli pencerelerle külâhın altını dolaşan Âyetü'l-kürsî yazılı kuşak dikkat çeker. Türbenin içinde yer alan üç sandukadan Huand Hatun'unki eski bir lahit kapağından yapılmıştır; kitâbesinde tarih bulunmamakla birlikte oğlu II. Keyhusrev'in ölmüş olduğu da belirtilmektedir. Diğer sandukalardan biri torunu Selçuk Hatun'a aittir; Horasan harç sıvalı olan üçüncü ise kitâbesizdir.

Hamam. Temelinin güneydoğu köşesi cami duvarının altında kaldığı için daha eski olduğu anlaşılan çifte hamamın oturumu külliyenin genel planına çaprazdır. Muhtemelen tarihi medreseden de eskiye giden bu yapı sebebiyle caminin batı taçkapısı normalinden fazla kuzeye çekilmiş, hamamın erkekler kısmı soyunmalığı da alçaltılmıştır; ancak caminin en önemli unsuru olan taçkapıya yine de tam bir açıklık kazandırıldığı söylenemez. Son restorasyon sırasında hamamın kadınlar kısmında bazı figürlü çiniler ortaya çıkarılmıştır; bunlar Kubadâbâd çinileri tarzında olup sanat değeri ve şekil itibariyle Kubadâbâd Sarayı'nda bulunanlardan çok daha mükemmeldirler.

Çeşitli zamanlarda restore edilen külliyede daha önce toprağı alınıp taş kaplanan caminin üzeri son olarak bakırla kaplanmış, medresenin damına ise yine toprağı alınıp yerine beton-mozaik yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 252, 464, 536, 607; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 179; Salnâme-i Vilâyet-i Ankara (1318), s. 197; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931, I, 39-51, plan XI-XIV; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, s. 70-73; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, s. 109-113; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 403-404; Halil Edhem

[Eldem], Kayseri Şehri (haz. Kemal Göde), Ankara 1982, s. 87-108; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri I: Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, s. 164-172; İlhan Özkeçeci, Kayseri Cami Mimarisinde Minber-Minareler, Kayseri 1993, s. 92-95; M. Zeki Oral, "Anadolu'da San'at Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", VD, sy. 5 (1962), s. 41-43; Mahmut Akok, "Kayseri'de Huand Mimarî Külliyesinin Rölövesi", Türk Arkeoloji Dergisi, XVI/1, Ankara 1968, s. 5-44; Erol Yurdakul, "Son Buluntularına Göre Kayseri'deki Huant Hamamı", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, II, Ankara 1971, s. 141-151; Halûk Karamağaralı, "Kayseri'deki Hunad Câmiinin Restitüsyonu ve Hunad Manzûmesinin Kronolojisi Hakkında Bazı Mülâhazalar", AÜİFD, XXI (1976), s. 199-245.

Mehmet Çayırdağ

HUART, Clément Imbault

(1854-1926)

Fransız şarkiyatçısı.

15 Şubat 1854'te Paris'te doğdu. Ecole des Langues Orientales Vivantes'ta eğitimini tamamladıktan sonra 1875'te staj için Şam'a gönderildi. Üç yıl kadar sonra da İstanbul'daki Fransız elçiliğine tercüman olarak tayin edildi. Paris'te gördüğü

eğitim, Şam'da yaptığı staj ve nihayet İstanbul'da geçirdiği yirmi yıllık tercümanlığı sırasında Arapça, Farsça ve Türkçe'yi öğrendi. 1898'de Paris'e dönerek o yıl ölen şarkiyatçı Ch. H. A. Schefer'in yerine Ecole des Langues Orientales Vivantes'ta Fars dili profesörü oldu; ayrıca Ecole des Hauts Etudes'ün müdürlüğüne getirildi. 1916'da üyesi bulunduğu Société Asiatique'in ikinci başkanlığına seçildi. Bir taraftan da Dışişleri Bakanlığı'nda tercümanlık-sekreterlik yaptı ve buradan başkonsolos unvanı ile emekliye ayrıldı. 1919'da Académie Française'e üye, 1926 yılının son günlerinde de başkan seçildi; ancak başkan seçilmesinden iki gün sonra öldü (30 Aralık 1926).

Eserleri. Huart'ın ilk önemli kitabı, XIII. yüzyılda dinî bir akım halinde ortaya çıkarak siyasî dalgalanmalara yol açan Babaîlik hakkındadır (La religion du Bâb, Paris 1884). Ayrıca İstanbul'da 1877-1890 yılları arasında basılan Türkçe, Arapça ve Farsça kitapların başlıcalarını tanıtan altı makale yazdı ("Bibliographie ottomane: Notice des livres turcs, arabes et persans imprimés à Constantinople", JA, Paris 1881-1891). Genellikle çalışmalarında Arap ve İran kültürüne ağırlık veren Huart, XI. yüzyılda yaşayan İranlı sûfî şair Baba Tâhir-i Uryân'ın rubâîlerini (Les quatrains de Bābā-Tāhir ʿUryān, Paris 1893) ve Selmân-ı Fârisî menkıbesine dair iki araştırmasını ("Salmân du Fars", Mélanges H. Derenbourg, Paris 1909, s. 297-310; "Nouvelles recherches sur la légende de Salmân du Fars", Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes-Sciences Religieuses, Paris 1913) yayımladı. Bunlardan başka Fars dilinin basit bir gramerini de

bastırdı (Grammaire élémentaire de la langue persane, Paris 1899). Ayrıca arkeolojinin hat sanatıyla ilişkisine dair bir makale yazdı (“La calligraphie orientale dans ses rapports avec l’archéologie”, Revue archéologique, 4. seri, XIV, 71-74, Paris 1909). Bu arada İslâm ülkelerinde minyatür ve hat sanatçılarına dair bir kitabı basıldı (Les calligraphes et les miniaturistes de l’orient musulman, Paris 1908).

Arapça’dan bazı metinleri Fransızca’ya çeviren Huart, Bağdat’ın yakın çağları üzerine bir tarih yazmış (Histoire de Bagdad dans les temps modernes, Paris 1901), Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî’nin el-Bedʾ ve’t-târîḫ adlı ünlü eserini Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Le Livre de la création et de l’histoire, I-VI, Paris 1899-1919). Huart bu arada Littérature arabe adıyla bir eser yayımladı (Paris 1902). Bu kitabın 1944’te basılan Türkçe çevirisinin Agâh Sırrı Levend tarafından yazılan önsözünde (s. 10-12), tasnifin hatalı olduğuna ve birçok hususta eksiklikleri bulunduğuna dikkat çekilmiştir. Bunu Arap tarihine dair eseri takip etti (Histoire des arabes, I-II, Paris 1912-1913). Fakat bu kitap aynı sahanın uzmanlarından J. Sauvaget tarafından oldukça ağır biçimde tenkit edilmiştir (Introduction, s. 98). Bunların dışında Journal asiatique’te Arapça ve bazı lehçelerine dair çeşitli makaleleri yayımlandı.

Huart daha sonra Ahmed Eflâkî’nin Menâḳıbü’l-ʿârifîn’ini Fransızca’ya çevirip bazı açıklamalar ekleyerek neşretti (Etudes d’hagiographie musulmane: Les saints des derviches tourneurs, récits traduits du persan et annotés, I-II, Paris 1918-1922). M. Fuad Köprülü yazdığı bir tanıtma yazısında bu tercümeyi kusurlu bularak ihtiyatla kullanılması gerektiğine işaret etmiştir (TM, I [1925], s. 291-293). Eflâkî’nin eserini farklı nüshalara dayanarak yayımladığı gibi bugünkü Türkçe’ye de çeviren Tahsin Yazıcı, Huart’ın yaptığı tercümenin gerek kendi dikkatsizliği gerekse çevirisine pek iyi olmayan Farsça bir nüshayı esas alması yüzünden orijinal metnine başvurmadan okunmamasını tavsiye etmekteyse de (Âriflerin Menkıbeleri, I, 13) Farsça esas metinden faydalanamayan Batılı ilim adamları hâlâ bu tercümeyi kullanmaktadırlar. Huart daha sonra La Perse antique et la civilisation iranienne (Paris 1925) adlı eserini yazdı ve Esedî-i Tûsî’nin Gerşâspnâme’sinin bir bölümünü Fransızca tercümesiyle birlikte neşretti (Paris 1926). Bu arada Nâsîf b. Mün‘im el-Ma‘lûf’un Fevâid-i Şarkiyye’sinin (İzmir 1271/1851) Fransızca çevirisini yayımladı

(Grammaire élémentaire de la langue turque de Mallouf [baskı yeri ve yılı tesbit edilemedi]).

Huart'ın Mevlânâ ve Mevlevîlik ile olan yakınlığı İç Anadolu'da yaptığı bir seyahat dolayısıyladır. Fransa eğitim bakanlığından sağladığı bir yardımla bu seyahati gerçekleştiren Huart, Albert Helbig adında bir arkadaşı ile birlikte 1891 yılının Mayısında İstanbul'dan ayrılarak Mudanya, Bursa, Kestel, Yenişehir, Bilecik, Söğüt, Eskişehir, Kütahya, Çavdarhisarı, Afyonkarahisar, Çay, Akşehir, Kadınhanı üzerinden Konya'ya ulaştı. 29-31 Mayıs günlerini bu şehirde geçirdikten sonra 1 Haziran'da tekrar yola çıktı ve 5 Haziran'da İzmir'e vardı; oradan da vapurla yurduna döndü. Seyahat sırasında kopyalarını aldığı kitâbeleri "Epigraphie arabe d'Asie mineure" başlığı altında dizi makaleler halinde yayımladı (Revue sémitique, II [Paris 1894], s. 61-75, 120-134, 235-241, 324-332; III [1895], s. 73-85, 175-182, 214-218, 344-371). Daha sonra da bu seyahatle ilgili intibalarını Konia, la ville des derviches tourneurs. Souvenirs d'un voyage en Asiemineure (Paris 1897) adıyla kitap haline getirdi. Huart bu küçük kitabı Haçlı ordusunun Anadolu'daki güzergâhını takip etmek düşüncesiyle hazırlamıştı. Yol üzerinde karşılaştığı Selçuklu dönemi mimari eserlerini de anladığı kadarı ile birkaç cümle içinde tanıtmaya çalışmış, bunların üzerindeki kitâbeleri de Fransızca'ya çevirdiği metinleriyle birlikte kitabına koymuştu. Fakat onun Selçuklu eserlerinin Türk yapısı olduğuna pek inanmadığı görülür. Meselâ İshaklı Kervansarayı'nı, Akşehir'de Taşmedrese'yi, Konya'da Has Bey Dârülhuffâzı'nı Arap sanatına mal eder. Ayrıca okuduğu kitâbeler üzerinde de yeteri kadar düşünmemiştir. Meselâ Akşehir'deki 877 (1472-73) tarihli bir çeşme kitâbesinde Fâtih Sultan Mehmed'in, Çelebi Mustafa'nın oğlu Sultan Murad'ın oğlu olduğunu teşhis ettiğini sanmıştır. Bu konu 1939-1940 yıllarında büyük bir polemiğe yol açmış, kitâbenin yanlış okunduğu belirlenmişti. Eskişehir'deki Çoban Mustafa Paşa'nın yaptırdığı Kurşunlu Camii'nin kitâbesinden, 921'de (1515) Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) inşa edildiğinin öğrenildiğini bildirmesi de başka bir yanılgıdır.

Encyclopaedia of Islam'da 200'e yakın maddesi yer alan (aynı maddeler Türkçe baskıda da bulunmaktadır; bk. Çabuk, s. 447-449) Huart'ın kitaplarından ikisi Türkçe'ye çevrilmiştir. Bunlardan birincisi Arap edebiyatı tarihiyle ilgili olanıdır (Arap ve Arap Dilinde İslâm Edebiyatı [trc.

Cemal Sezgin], İstanbul 1944). Bazı ilâveler ve Agâh Sırrı Levend'in önsözü ile sadece ilk kısmı basılan bu kitabın yine

Cemal Sezgin tarafından yapılan bir tercümesi daha vardır (Arab ve İslâm Edebiyatı, Ankara, ts. [1971]). Kitabın bütününü içeren bu yeni çeviride Levend'in önsözü yoktur. İkinci kitap ise Konya seyahatnâmesidir. Bu eserin bazı bölümleri Nâci Fikri (Baştak) tarafından Türkçe'ye çevrilerek Yeni Fikir dergisinde yayımlanmış (1925, sy. 5, 8), daha sonra Mehmet Önder kısa bir not yazmış, arkasından Konya'dan bahseden bölümleri Sait Sungur tarafından çevrilmiştir. Seyahatnâmenin bütünü, kitâbeler ve resimler konulmaksızın kitap halinde Tercüman 1001 Temel Eser serisi içinde de yayımlanmıştır (Mevlevîler Beldesi Konya [trc. Nezih Uzel], İstanbul 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, Tahsin Yazıcı'nın önsözü, I, 13; İbrahim Alâeddin Gövsa, Meşhur Adamlar Ansiklopedisi, İstanbul 1933-36, II, 738; Feridun Nafiz Uzluk, Düzmece Nazariyesi İflâs Etmiştir: Fatih Sultan Muhammed'in Dedesi Hakkında Bay İsmail Hami'ye Karşılık, İstanbul 1940; a.mlf., "Fatih'in Nesebi", Cumhuriyet, İstanbul 22 Temmuz 1939; J. Sauvaget, Introduction à l'histoire de l'orient musulman. Élements de bibliographie (nşr. Cl. Cahen), Paris 1942, s. 98; İ. Hakkı Konyalı, Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir: Tarihi-Turistik Kılavuz, İstanbul 1945, s. 189-192; Mehmet Önder, Seyahatnâmelerde Konya, Konya 1948, s. 39-41; Vâhid Çabuk, İslâm Ansiklopedisi İndeksi, Ankara 1994, s. 447-449; É. Senart, "Annexe an procésverbal: Discours aux obsèques de M. Cl. Huart", JA, sy. 210 (1927), s. 186-189; Peyami Safa, Cumhuriyet, İstanbul 19 Haziran 1939; İ. Hami Danişmend, "Osman Gazi'nin Neseb ve Hüviyeti", Türklük, I/3, İstanbul 1939, s. 215; a.mlf., "Yanlış Çıkaranların Yanlışları", a.e., I/5 (1939), s. 413-415; Sait Sungur, "Mevleviler Şehri Konya", Konya, sy. 43, Konya 1942 (ayrıca bk. devam eden sayılar); Semavi Eyice, "Anadolu Selçuklu Sanatı Çalışmalarının Başlangıcında İki Yabancı: Clément Huart ve Friedrich Sarre", TM, XVII (1972), s. 133-137; "Clément

Imbault Huart”, ABr., XI, 245; Abbé J. B. Chabot, “Funérailles de M. Clément Huart, Membre de l’Académie, le 4 Janvier 1927” (Paris’te Académie Française’in yıllığında basılan bu yazının bibliyografya notu tesbit edilemedi).

Semavi Eyice

HUBÂB b. MÜNZİR

(الحباب بن المنذر)

Ebû Ömer (Ebû Amr) el-Hubâb b. el-Münzir b. el-Cemûh el-Ensârî (ö. 20/641 [?])

Sahâbî.

Hazrec kabilesinin Benî Selime koluna mensup olduğu için Selemî nisbesiyle de anılır. Resûl-i Ekrem'in vahiy kâtiplerinden Münzir b. Amr es-Sâidî'nin dayısıdır. Bedir Gazvesi'nde otuz üç yaşında iken Hazrec'in sancaktarlığını yapan Hubâb, İslâm ordusunun düşmana en uzak olan kuyunun çevresine yerleşmesini uygun görmediğinden Hz. Peygamber'e bu kararının ilâhî bir işarete dayanıp dayanmadığını sormuş, vahiyle ilgili olmadığını öğrenince de düşmanı susuz bırakmak için onlara en yakın su kuyusunun yanına yerleşilerek diğer kuyuların kapatılmasını teklif etmiş, Resûl-i Ekrem de onun bu görüşünü uygun bulmuştur. Resûlullah'ın Benî Kurayza ve Benî Nadîr gazvelerinde de müslümanların nerede mevzilenmesi gerektiği hususunda ashabıyla istişare ettiği, isabetli görüşleri sebebiyle "zü'r-re'y" diye anılan Hubâb b. Münzir'in bu iki yahudi kabilesinin arasına yerleşmenin onların haberleşmesini engelleyeceği yolundaki teklifini benimsediği, Cebrâil'in de bu görüşü onayladığı belirtilmektedir (İbn Sa'd, III, 567; Hâkim III, 427). Resûl-i Ekrem'e eziyet etmesiyle bilinen Ebû Kays b. Fâkih'i Bedir Gazvesi'nde Hz. Hamza'nın veya Hubâb'ın öldürdüğü, yine bu savaşta Hubâb'ın Ümeyye b. Halef'i yaraladığı, İkrime b. Ebû Cehil'in esaretten kurtarmak üzere fidye getirdiği Hâlid b. A'lem el-Ukaylî'yi onun esir aldığı rivayet edilmektedir. Uhud Gazvesi'nde Hz. Peygamber tarafından düşman kuvvetlerinin sayısı ve hazırlıkları hakkında bilgi toplamakla görevlendirilen ve görevini başarıyla yerine getiren Hubâb, savaşın iyice kızıştığı sırada Resûlullah'ın etrafından ayrılmayan sahâbîlerden biridir. Medine'ye döndükten sonra da düşmanın âni bir baskın düzenlemesi ihtimaline karşı Hz. Peygamber'in kapısında nöbet tutanlar arasında Hubâb b. Münzir de vardı. Hubâb'ın Hendek Gazvesi'nde ve Resûl-i Ekrem'in katıldığı bütün savaşlarda bulunduğu

bilinmekte olup Huneyn Gazvesi'nde Benî Hazrec'in sancağını onun veya Sa'd b. Ubâde'nin, Tebük Gazvesi'nde de yine onun veya Ebû Dücâne'nin taşıdığı zikredilmektedir. Hayber'de de İslâm askerlerinin yerleştiği mevkii uygun görmeyen Hubâb, Resûlullah'a başvurarak eğer orası Allah tarafından seçilmemişse düşmanın ok menzilinden ve bataklık mevkiinden uzakta bir yere yerleşilmesini teklif etmiş, bu teklifi de kabul edilmiştir. Hubâb'ın Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden önce Sakīfetü Benî Sâide'de toplanan müslümanlara hitaben bir konuşma yaptığı, ensara kendi davalarına sahip çıkmalarını söylediği ve muhacirlerle ensardan birer halife seçilmesini teklif ettiği, Hz. Ömer'in onun bu görüşünü benimsemeyerek bir halifeye biat edilmesi gerektiğini savunduğu bilinmektedir.

En son vefat eden sahâbî Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî'nin kendisinden hadis rivayet ettiği Hubâb b. Münzir'in bazı şiirleri de vardır. Bey'atürrıdvân'da bulunan, Bedir'den sonraki gazvelere katılan ve Resûl-i Ekrem'in muhafızlığını yapan Haşrem onun oğludur. Hubâb b. Münzir Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde muhtemelen 20 (641) yılı civarında vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 56; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 53-54, 58, 85, 142, 150, 169, 207-208, 215, ayrıca bk. İndeks; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 109; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 567-568; Belâzürî, Ensâb, I, 138, 191, 293, 299, 303, 317, 318, 580-582, 584; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 440; III, 220-221, 223; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 301; Hâkim, el-Müstedrek, III, 426-427; Seâlibî, S̱imârü'l-ḳulûb (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 288; İbn Hazm, Cemhere, s. 359; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 354; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 436-437; II, 137; a.mlf., el-Kâmil, II, 122, 329-330; III, 77; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: ʿahdü'l-ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 6, 7, 9, 286-287; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 142; Safevî, el-Vâfî, XI, 282-283; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 10-11, 285; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 163; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 116; III, 186.

M. Yaşar Kandemir

HUBÂŞE

(حباشة)

197 (813) yılına kadar Hicaz-Yemen kervan yolu üzerinde kurulan bir panayır.

Sözlükte “kazanmak, biriktirmek, cemetmek” anlamına gelen habş kökünden türetilen hubâşe kelimesi “aynı cinsten olmayan insan topluluğu” demektir. Panayıra çeşitli Arap kabilelerine mensup kişilerin ticaret yapmak üzere toplanması sebebiyle bu ad verilmiş olmalıdır. Yâkūt el-Hamevî, coğrafyaya dair eseri Muʿcemü’l-büldân’ı Hubâşe kelimesinin telaffuzu hususunda bir hadisçiyle girdiği tartışma sonucunda yazmaya karar verdiğini söyler (I, 10). Kaynaklarda Hubâşe panayırının, Serât sıradağlarının Tihâme’deki uzantısında yer alan Bârık dağı vadisinin Diyârülevsâm denilen kısmında ve Mekke’ye güney yönünden altı günlük mesafede kurulduğu bildirilmektedir. Hamîdullah 1946’da Aden, Taiz, San‘a, Hudeyde ve Beytülfakīh’te yaptığı araştırmalar sırasında bölge halkının adını dahi bilmediğini tesbit ettiği bu panayırın muhtemelen Kızıldeniz kıyısında Hudeyde’ye yakın bir yerde kurulduğunu belirtir.

Bölgedeki Arap kabilelerinin katılımıyla sınırlı kaldığı için mahallî bir özellik taşıyan Hubâşe ikinci derecede bir panayırdı. Hicaz-Yemen yolu üzerinde olması dolayısıyla her iki bölge tüccarının katılabildiği panayırdan yakınlığı sebebiyle özellikle Mekke halkı istifade ederdi. Hz. Peygamber’in de nübüvvetten önce ticaret yapmak üzere Hatice’nin kervanıyla buraya gittiği rivayet edilir. Receb ayının başında kurulan Hubâşe Ebü’l-Velîd el-Ezrakī’ye göre üç, Ebû Ubeyd el-Bekrî’ye göre ise sekiz gün sürerdi.

Hubâşe’nin diğer panayırlarda bulunmayan bazı özellikleri vardı. Esirler burada yakınları tarafından fidye ödenerek kurtarılır, katiller kısas talep edilerek öldürülürdü. Babasının katili Harâm b. Câbir’i öldüren Câhiliye şairlerinden Şenferâ, maktulün kardeşi Esed b. Câbir tarafından Hubâşe’de yakalanarak öldürülmüştü.

Panayırın güvenliği Mekke valilerinin görevlendirdiği bir müfreze tarafından sağlanırdı. Abbâsî Halifesi Emîn'in (809-813) Mekke valisi Dâvûd b. Îsâ devrinde buraya tayin edilen müfreze kumandanı Ezd kabilesi mensuplarınca öldürülmüş, güvenliğin sağlanamaması üzerine Mekke fakihleri panayırın bir daha kurulmaması yönünde görüş bildirmişler, bunun üzerine panayır 197 (813) yılında vali tarafından kapatılmıştır. Devlet merkezinin Emevîler devrinde Suriye'ye, Abbâsîler döneminde Irak'a intikal etmesi ve ticaret trafiğinin değişmesi sonucu Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz gibi hac mevsiminde kurulan diğer meşhur panayırlar daha önce ortadan kalkmış, Hubâşe'nin de pek önemi kalmamıştı.

Kaynaklarda, eski Tihâme pazarıyla Benî Kaynukā‘ yahudilerinin yine receb ayında kurdukları pazara da Hubâşe adı verildiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ʿarûs, "ḥbş" md.; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef, V, 320; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), s. 191-192; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 281-282; Bekrî, Muʿcem, II, 418; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 10; II, 210-211; Kastallânî, İrşâdü's-sârî, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), III, 259; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bülûġu'l-ereb, I, 267, 270; Saîd el-Efgânî, Esvâḳu'l-ʿArab, Dımaşk 1379/1960, s. 70, 132, 209, 258-260, 262, 263; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VII, 375-376; Abdülazîz b. İbrâhim el-Ömerî, el-Ḫıref ve'ṣ-ṣınâʿât fî'l-Ḥicâz fî ʿaṣri'r-Resûl, Riyad 1405/1985, s. 165; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 30, 57; II, 952; a.mlf., "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydınlı), İİFD, sy. 4 (1980), s. 332.

Cengiz Kallek

HUBBÎ

(حبّي)

(ö. 998/1590 [?])

Kadın divan şairlerinin önde gelenlerinden.

Asıl adı Ayşe'dir. Şiirlerinde "çok sevilen, çok beğenilen, güzel" anlamındaki Arapça hubbâ kelimesinden gelen Hubbî mahlasını kullandığı için genellikle Hubbî Hatun diye anılır. Kâtib Çelebi onun Amasyalı olduğunu söyler (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 594). Bu bilgi bazı son devir kaynaklarında da tekrar edilmiştir. Beşiktaşlı Şeyh Yahyâ Efendi'nin torunu olan Hubbî, şehzadeliğinde II. Selim'e hocalık yapan Tabakāt-ı Hanefiyye müellifi Akşemseddinzâde Şemseddin Çelebi ile (ö. 957/1550) evlenmiş (Âşık Çelebi, vr. 185b), bu evlilikten iki oğlu ve bir kızı olmuştur. Kocasının ölümünden sonra şehzadeyle irtibatını devam ettirmiş, bir rivayete göre hareminde bulunmuş, padişahlığı döneminde de (1566-1574) nedimesi olduğu gibi saraydaki nüfuzlu kişilerden biri haline gelmiştir. Devrin ulemâsından Vüsûlî Mehmed Efendi'nin, Hubbî'nin kızıyla evlendikten sonra İstanbul kadılığına kadar yükseldiği için "Hubbî Mollası" adıyla anılması Hubbî'nin nüfuzunu gösteren önemli bir delil olarak zikredilir. Padişaha yakınlığı yanında güzelliğiyle de dikkati çeken Hubbî hakkında çeşitli dedikodular çıkmıştır. Onun, "Râsttır reftârımız mânend-i mîl-i tûtiyâ / Biz hezâran dîde-i mahmûra girmiş çıkmışız" beytini bu dedikodulara karşı söylediği belirtilmektedir. Hubbî'nin III. Murad'ın saltanat döneminin (1574-1595) ortalarında öldüğünü ileri süren kaynaklar yanında (Sicill-i Osmânî, II, 110) 998'de (1590) vefat ettiğini belirten kaynaklar da vardır (Osmanlı Müellifleri, II, 137).

Hubbî'nin türbesi, Eyüp'te Feshâne caddesiyle Kızıldeğirmen sokağının birleştiği yerde ve cadde üzerindedir. Yapı kesme taştan ve sekizgen planlı olup kurşun kaplı bir kubbe ile örtülüdür. Kapı cephesi hariç diğerlerinde altta sivri kemerli birer, üstte ise iki cephede bir tek pencere ile aydınlanan türbenin ahşap kapısı üstünde bulunması gereken kitâbenin yeri boştur.

İçinde tek ahşap sanduka bulunan türbe 1942'de onarılmıştır.

Âşık Çelebi Hubbî'nin, adlarını saydığı İran ve Osmanlı kadın şairlerinin en üstünü olduğunu söyleyerek her türde şiir yazdığını belirtmiştir (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 186a). Kınalızâde Hasan Çelebi de onun kadın şairlerin en fasihi ve merdâne şiirleriyle dikkat çekeni olduğundan söz eder (Tezkire, I, 281). Tezkirelerde bir divan teşkil edecek kadar şiirinin bulunduğu söylenmekteyse de kaynaklarda yer alan manzumeleri fazla değildir. Müjgân Cunbur, İmâdü'l-cihâd adlı on sekiz varaklık tercüme bir eserin (Millî Kütüphane, Yazma Eserler, nr. A 3987) sonunda Hubbî'nin bazı şiirlerini tesbit etmiş ve bunlardan beş gazeliyle birkaç mesnevi parçasını yayımlamıştır. İmâdü'l-cihâd'ın, Muhyiddin Ahmed b. İbrâhim ed-Dımaşkī ed-Dimyâtî'nin (ö. 814/1411) Meşâriʿu'l-eşvâḳ ilâ meṣâriʿi'l-ʿuşşâḳ adlı eserinin tercümesi olması gerektiğini söyleyen Cunbur, mukaddimesinde bir sefer esnasında üç gün içinde çevrildiği belirtilen, ancak mütercimi hakkında bir kayıt bulunmayan bu risâlede mevcut mesnevi parçalarının ve hatta tercümenin Hubbî'ye ait olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Onun Arapça şiir yazacak derecede bu dile vâkıf olması da bu ihtimali güçlendirmektedir (III. Murad'a nazîre olarak söylediği Arapça-Türkçe mülemma' gazelin metni için bk. Mehmed Zihni, II, 17). Risâlenin sonunda Hubbî'nin divan edebiyatında örneğine çok az rastlanan gazâ konulu gazellerine yer verilmiştir. Şairin eski ve yeni birçok kaynakta adı geçen (meselâ bk. Âşık Çelebi, vr. 186a; Levend, s. 131) ve 3000 beyitten fazla olduğu söylenen

Cemşîd ü Hurşîd adlı mesnevisinin bugüne kadar nüshasına rastlanmamıştır. Eserden sadece Âşık Çelebi'nin naklettiği yirmi yedi beyitle Hasan Çelebi'nin zikrettiği bir beyit bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 79a-80a, 185b-186b; Kınalızâde, Tezkire, I, 280-281; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 225; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 152; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 594; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen),

Ankara 1994, s. 301-302; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', s. 82-84; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1295, II, 15-17, 155; Mehmed Tevfik, Kāfile-i Şuarâ, İstanbul 1290, s. 131-132; Fâik Reşad, Eslâf, İstanbul 1311, I, 109-112; Sicill-i Osmânî, II, 110; Osmanlı Müellifleri, II, 137; Ergun, Türk Şairleri, II, 608-609; Gibb, HOP, III, 170-171; Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 131; Müjgân Cunbur, "İmâdü'l-Cihâd ve XVI. Yüzyıl Kadın Şairlerinden Ayşe Hubbî Kadın", IX. TTK Bildiriler (1988), II, 901-913; Yıldız Demiriz, Eyüp'te Türbeler, Ankara 1989, s. 42-43; a.mlf., "Hubbî Hatun Türbesi", DBİst.A, IV, 92-93; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 205, 221; Ali İhsan Yurd - Mustafa Kaçalin, Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1994, s. 31; Mehmed Çavuşoğlu, "16. Yüzyılda Yaşamış Bir Kadın Şair: Nisâyî", TED, sy. 9 (1978), s. 407; "Hubbî Kadın", Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1925; "Ayşe Hubba Hatun", TA, IV, 400; "Ayşe Hubbi Hatun", İst.A, III, 1635-1636; "Ayşe (Hubba Hatun)", TDEA, I, 250; Hasan Aksoy, "Cemşîd ü Hurşîd", DİA, VII, 342.

Mustafa Uzun

HUBBİYYE

(الحبّيّة)

Kullukta sevgi derecesine ulaşan kimsenin bütün yükümlülüklerinin kalkacağını iddia eden fırka.

Sözlükte “sevmek” ve “sevgi” anlamına gelen hubb kökünden nisbet ismi olan hubbiyye “sevenler, sevgiyi ön planda tutanlar” demektir. Bazı kaynaklarda Habîbiyye diye kaydedilir. Fırka mensuplarına göre gönlünde Allah sevgisi yerleşen, nefsine hâkim olan ve kullukta ileri mertebeye ulaşan kimseden bütün yükümlülükler kalkar. Çünkü bu seviyeye ulaşıldığı zaman Allah kulun, kul da Allah’ın dostu olur. Allah’ın cennette kullarını namaz, oruç ve benzeri ibadetlerle mükellef tutmaması gibi bu mertebeye ulaşan kulu da her türlü yükümlülükten muaf tutar. Bu takdirde kulun Allah’tan korkması, O’nun kendisine azap edeceğinden endişe etmesi söz konusu olmaz. Zira sevenlerin birbirine eziyet etmesi düşünülemez.

İslâm mezhepleri tarihinin ana kaynaklarında genellikle böyle bir fırkanın adına rastlanmazsa da ikinci derecede bazı kaynaklarda adı geçen fırka Müşebbihe’nin (Hârizmî, s. 47), bir kısmında da Cebriyye’nin (Osman b. Abdullah el-Irâkī, s. 69) bir kolu olarak gösterilmektedir. Bu fırka, Tehânevî’nin de belirttiği gibi (Keşşâf, I, 618) kullukta belli bir mertebeye ulaşıldığında ibadetlerin sâkıt olacağını, haram ve helâl kavramlarının ortadan kalkacağını iddia eden İbâhî mutasavvıfların görüşlerine paralel düşünceler ortaya koymaktadır (bk. İBÂHİYYE).

Dinî hayatta Allah sevgisinin büyük bir önemi bulunmakla birlikte sadece bu psikolojik temayülün bulunmasıyla kişinin şahsına ve topluma karşı görevlerini yerine getirmiş ve kurtuluşa erişmiş olması mümkün değildir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ı sevme iddiasında bulunanların bu sevgilerinin karşılığını almaları, yani O’nun tarafından da sevilmeleri için Hz. Peygamber’in tebliğlerine uymalarının gerektiği ifade edilmiş, böylece dinin hem şahsî hayat ve davranış hem de toplum hayatı açısından önemi vurgulanmıştır (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/31-32; en-Nisâ 4/80; en-Nûr

24/54).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 618-619; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 47; Osman b. Abdullah el-Irâkī el-Hanefî, el-Fıraḳu'l-müfteriḳa beyne ehli'z-zeyġ ve'z-zendeḳa (nşr. Yaşar Kutluay), Ankara 1962, s. 69; M. Cevâd Meşkûr, Mevsûʿatü'l-fıraḳı'l-İslâmiyye (trc. Ali Hâşim), Beyrut 1415/1995, s. 203; Mahmûd Tâhir el-Gazzâlî, "Maʿrifetü'l-meẕâhib" (nşr. Ali Asgar Hikmet), el-Fikrü'l-İslâmî, VII/41, Beyrut 1986, s. 16.

Mustafa Öz

HUBEYB b. ADÎ

(خبيب بن عدي)

Hubeyb b. Adî b. Mâlik el-Ensârî (ö. 4/625)

Sahâbî.

Medine’nin iki büyük kabilesinden biri olan Evs’e mensuptur. Bedir ve Uhud gazvelerinde bulundu. Uhud Gazvesi’nden sonra Adal ve Kāre kabilelerinden birkaç kişi Medine’ye Resûl-i Ekrem’in yanına gelerek kabilelerinde İslâmiyet’in yayılmaya başladığını, kendilerine dini ve Kur’an okumayı öğretecek kimselere ihtiyaç duyduklarını söylediler. Bu kişileri veya onların bir kısmını, Medine’ye saldırmak üzere adam topladığı için Hz. Peygamber’in emriyle Abdullah b. Üneys tarafından öldürülen yahudi lider Hâlid b. Süfyân’ın intikamını almayı planlayan Lihyânoğulları’nın gönderdiği anlaşılmaktadır. Bu arada müşriklerin yeni bir saldırı hazırlığı yapıp yapmadıklarını öğrenmek isteyen Resûlullah, aralarında Hubeyb b. Adî’nin de bulunduğu yedi (veya on) kişiyi Âsım b. Sâbit’in (veya Mersed b. Ebû Mersed) kumandasında irşad heyeti olarak görevlendirdi (Buhârî, “Cihâd”, 170, “Meġāzî”, 10, 13, 28; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 105). Heyet Hüzeyl kabilesi topraklarında bulunan Recî‘ suyuna ulaştığında onları Lihyânoğulları’ndan 100 kadar okçu karşıladı. Hubeyb, Abdullah b. Târık ve Zeyd b. Desine dışındaki müslümanlar çarpışarak şehid düştüler. Müşrikler daha sonra Abdullah b. Târık’ı da şehid ettiler ve Hubeyb ile Zeyd’i Mekke’ye götürdüler; onları Bedir’de öldürülen yakınlarının intikamını almak isteyen Mekkeliler’e sattılar. Hubeyb’i, Bedir’de öldürdüğü söylenen Hâris b. Âmir’in oğullarının veya babaları Bedir’de öldürülen altı müşrikin satın aldığına, yahut Hâris b. Âmir’in anne bir kardeşi Huceyr b. Ebû İhâb et-Temîmî tarafından satın alınıp câriyesi Mâviyye’nin evinde hapsedildiğine dair rivayetler vardır. Daha sonra müslüman olan Mâviyye veya Hâris b. Âmir’in kızı Zeyneb (Buhârî, “Cihâd”, 170), prangaya vurulmuş olan Hubeyb’i zaman zaman kapı aralığından gözetlediğini, üzüm mevsimi olmadığı halde onu üzüm yerken gördüğünü, bunu ona Allah’ın ikram etmiş olabileceğini söylemekte,

Hubeyb'den daha hayırlı bir esire rastlamadığını belirterek isteği üzerine kendisine su ve putlara kurban edilmeyen et ikram ettiğini zikretmektedir.

Müşrikler, haram aylar çıktıktan sonra Hubeyb'i Zeyd b. Desine ile birlikte (Diyarbekrî, I, 456) öldürmek üzere şehir dışındaki Ten'îm (Ye'cec) mevkiine götürdüler. Hubeyb burada ölmeden önce iki rek'at namaz kılmasına izin vermelerini istedi ve namazını mümkün olduğu kadar kısa sürede kıldı. Onun bu namazı, İslâm tarihi boyunca haksız yere

öldürüldüklerine inanan hemen bütün müslümanların uyguladığı bir gelenek olmuştur. Hubeyb bu sırada inşâd ettiği bir şiirde müslüman olarak öldükten sonra ölüm şeklinin hiç önemi bulunmadığını belirtti (W. Arafat, bu şiirin Hubeyb'e ait olmayıp ona nisbet edildiğini söylemektedir, bk. bibl.) ve orada bulunan müşriklere beddua etti. Müşriklerin bir kısmının onun bedduasından korktuğu, kendilerini korumak için kiminin yere yattığı, kiminin de bir ağacın arkasına saklandığı rivayet edilmektedir. Nihayet müşriklerin kuru bir ağaca bağlayarak çarmıha gerdikleri Hubeyb'i, Bedir'de öldürdüğü söylenen Hâris b. Âmir'in daha sonra İslâmiyet'i kabul eden oğlu Ebû Sirvea (Servea) Ukbe b. Hâris başta olmak üzere diğer müşrikler mızrakları ile şehid ettiler ve öylece bırakıp geri döndüler. Bu arada müşriklerin Hubeyb'e dininden döndüğü takdirde kendisini öldürmeyeceklerini söyledikleri, fakat onun bu teklifi reddettiği, ayrıca başına gelenleri Resûl-i Ekrem'e bildirmesi için Allah'a dua ettiği, Resûlullah'ın da olup bitenden ashabını haberdar ettiği kaynaklarda rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber, Amr b. Ümeyye ed-Damrî ile Cebbâr b. Sahr el-Ensârî'yi (veya Seleme b. Eslem), bazı kaynaklara göre ise Zübeyr b. Avvâm ile Mikdâd b. Esved'i Hubeyb'in cesedini asılı bulunduğu yerden indirmekle görevlendirmiş, onlar da gizlice Mekke'ye giderek bu görevi yerine getirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 294-295, 310-311; III, 137; Buhârî, "Cihâd", 170, "Meġāzî", 10, 13, 28, "Tevḥîd", 14; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 105; Vâkıdî, el-Meġāzî, I,

355, 357-362, 495, 536-537; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 178-183, 186-188, 192, 233, 292; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 53, 55-56; VIII, 301-302; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, III, 45-46; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 112-114; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 120-122; VII, 262; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 246-249; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: el-meġāzî, s. 230-235; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, IV, 305-309; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), II, 262-263; VIII, 114-115; a.mlf., Fetḥu’l-bârî (Hatîb), VII, 437-444; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 68-79; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, I, 454, 456-458; Mehmed Zihni, el-Hakāik, İstanbul 1310, II, 22-24; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IV, 15, 17-18, 21-28; W. Arafat, “The Development of a Dramatic Theme in the Story of Khubaib b. ‘Adiyy and the Related Poems”, BSOAS, XXI (1958), s. 15-30; A. J. Wensinck, “Hubeyb”, İA, V/1, s. 574-575; a.mlf., “Khubayb”, EI² (Fr.), V, 41-42.

M. Yaşar Kandemir

HUBEYB b. İSÂF

(خبيب بن إساف)

Hubeyb b. İsâf (Yisâf) b. İnebe el-Hazrecî

Sahâbî.

Medine'nin iki büyük kabilesinden biri olan Hazrec'in Cüşemoğulları koluna mensuptur. Medine'deki münafıkların reisi Übey b. Selûl'ün kızı Cemîle ile evlendi, bu evlilikten Abdullah adında bir oğlu oldu. Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra onun hanımı Habîbe bint Hârice b. Zeyd ile evlendi. Müslümanlar Bedir Gazvesi için yola çıktıklarında arkadaşı Kays b. Muharris ile Hz. Peygamber'e gelerek kavimlerinin yaptığı bu savaşa katılmak istediklerini söylediler; onların henüz İslâmiyet'i kabul etmediklerini öğrenen Resûl-i Ekrem, müşriklere karşı müşriklerin yardımıyla savaşamayacaklarını belirtince her ikisi de müslüman olup Bedir Savaşı'na katıldı ve büyük yararlılık gösterdi (Müsned, III, 454). Hubeyb ile Kays'ın müslüman olmayıp ganimet almak için savaşmak istedikleri, Resûl-i Ekrem'in bunu kabul etmemesi üzerine Hubeyb'in müslüman olduğu, Kays'ın ise Bedir Gazvesi'nden sonra İslâmiyet'i kabul ettiği de rivayet edilmektedir (Vâkıdî, I, 47). Hubeyb'in cesur olduğunu bilen sahâbîler onun savaşa katılmasına sevindiler. Savaşta kendisini omuzundan yaralayan bir müşriki öldüren Hubeyb daha sonra onun kızıyla evlendi. Bedir Gazvesi'nde eğrilen kılıcını Hz. Peygamber'in düzelttiği, onun bu kılıçla Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinden Ümeyye b. Halef'i yaraladığı veya öldürdüğü de nakledilmektedir. Ehl-i suffe'den olduğu da söylenen Hubeyb (Ebû Nuaym, I, 364) Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarının yanı sıra Hz. Peygamber'in iştirak ettiği bütün savaşlara katılmış, Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde (644-656) vefat etmiştir. Onun bir câriyesinden doğan oğlu Abdurrahman'dan olma torunu Hubeyb (ö. 132/749-50) hadis râvisidir (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 136).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 454; Müslim, “Cihâd”, 150; Tirmizî, “Siyer”, 10; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 36, 47, 81, 83-84, 148, 151, 166, 258, 282, 304, 341; İbn Hişâm, es-Sîre, Kahire 1974, II, 99; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 534-535; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 364-365; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 118-119; Zehebî, A῾lâmü’n-nübelâ᾿, I, 501-502; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 418; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, III, 136; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 81, 98-99.

İ. Hakkı Ünal

HUBEYŞ b. HASAN

(حبيش بن الحسن)

Hubeyş b. el-Hasen el-A‘sem ed-Dımaşkī

IX. yüzyılda yaşayan Süryânî hekim ve mütercim.

Hubeyş'in adı, dayısı ve hocası Huneyn b. İshak'ın Bağdat'taki tercüme okuluyla birlikte tarih sahnesine çıkar. İbn Ebû Usaybia, gerek tıp ilminde gerekse tercüme tekniğinde Hubeyş'in dayısını yakından takip ettiğini, ancak onun derecesine ulaşamadığını ve Huneyn'in yeğeninin üstün zekâsını takdir etmekle birlikte çalışkanlığını yeterli bulmadığını kaydetmektedir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 276). İbnü'n-Nedîm ise Huneyn'in yeğeninden övgüyle söz ettiğini ve tercümelerini beğendiğini bildirirken Hubeyş'in yaptığı birçok tercüme yanlışlıkla kendisine nisbet edildiği için ayrıca şanslı olduğunu söylemektedir (el-Fihrist, s. 347, 355). Belki de Hubeyş kelimesinin müstensihlerce Huneyn şeklinde okunması veya düzeltilmesi sebebiyle (İbnü'l-Kıftî, s. 177) bu mütercimin adı hocasının şöhretiyle gölgelenmiştir. Nitekim modern araştırmalar, Hubeyş'in verimlilik ve eserlerinin niteliği açısından Huneyn'e oldukça yaklaşmış bulunduğunu göstermektedir. Buna göre 856 yılı dolaylarında Huneyn'in yeğeni hakkında verdiği, "Zeki ama aynı oranda çalışkan değil" hükmünün onun gençlik dönemiyle ilgili olduğu düşünülebilir.

Abbâsî saraylarından yakın ilgi gördüğü tahmin edilen Hubeyş'in, Benî Mûsâ künyesiyle tanınan (DİA, V, 450-451) ünlü matematikçi ve astronom kardeşlerden ayda 500 dinara varan bir malî destek gördüğü bilinmektedir. Tercüme ettiği eserler çoğunlukla Câlînûs'a (Galen) aittir. Onun bu hekimden yaptığı tercümeler hakkında birinci elden bilgiler, Huneyn b. İshak'ın Risâletü Ḥuneyn b. İsḥâḳ ilâ ʿAlî b. Yaḥyâ fî ẕikri mâ türcime min kütübi Câlînûs bi-ʿilmihî ve baʿżı mâ lem yütercem adıyla hazırladığı Câlînûs bibliyografyasından elde edilmektedir. Bu risâlede Câlînûs'un otuz beş eserini Arapça'ya, üç eserini de Süryânîce'ye çevirmiş olarak görünen Hubeyş'in, Arapça'lardan bazılarını Huneyn'in Süryânîce tercümesinden

yaptığı açıkça belirtilmekte, diğerlerinin de doğrudan doğruya Grekçe'den yapıldığına dair açık bir ifade bulunmamaktadır. Bu durum tereddüt uyandırmış ve daha sonra kaleme alınan eserlerde, Hubeyş'in tercüme

faaliyeti Süryânîce'den Arapça'ya yaptığı çevirilerle sınırlandırılarak onun neredeyse Grekçe bilmediği izlenimi uyandırılmıştır. Halbuki Hubeyş'in Süryânîce'si mevcut olmayan metinleri doğrudan Grekçe'den çevirdiği bugün tesbit edilmiş durumdadır (Meyerhof, VIII [1926], s. 708-709). Aynı risâleden, Câlînûs'a ait Kitâbü'l-Aḫlâḳ (De moribus, libri IV) adlı eserin tercümesinin bibliyografik eserlerin kaydettiği gibi Hubeyş değil Huneyn tarafından yapıldığı ve Hubeyş'in metni Huneyn'in Arapça nüshasından Süryânîce'ye çevirdiği anlaşılmaktadır (Kraus, V/1 [1937], s. 11-12). Yine bu kaynaktan, Huneyn'e nisbet edilen veya mütercimi zikredilmeyen bir hayli tıp yazmasının da (Şeşen, s. 166, 168; krş. Risâletü Ḥuneyn b. İsḥâḳ, s. 155, 177) gerçekte Hubeyş'e ait olduğunu öğrenmek mümkün olmaktadır. Adı geçen risâlede Beytü'l-hikme adlı akademiden hiç söz edilmediği, Câlînûs'a ait elli kadar eserin tercümesinin Huneyn ve Hubeyş'e Benî Mûsâ ailesi -özellikle Ebû Ca'fer Muhammed (ö. 873)- tarafından sipariş edildiği görülmektedir. Bu durum, Hubeyş'in içinde bulunduğu tercüme heyetinin daha çok şahsî himaye ve teşebbüslerin ürünü olduğu fikrini uyandırmaktadır.

Eserleri. Hubeyş, Huneyn okulundaki tercüme faaliyetinin yanı sıra tıbba ve farmakolojiye dair telif eserler de kaleme almıştır. Klasik kaynaklar Hubeyş'in, Kitâbü'l-Aḫlâḳ dışında Câlînûs'a ait yirmi beş eseri tercüme ettiğini belirtmektedir (Yûsuf Hubbî, XXI/1 [1980], s. 141-143; krş. İbnü'n-Nedîm, s. 348; İbnü'l-Kıftî, s. 129-131). Huneyn b. İshak ise Câlînûs tercümelerini sıraladığı risâlesinde Hubeyş'e otuz beş adet tercüme nisbet etmektedir (Meyerhof, VIII [1926], s. 708). Hipokrat'tan yaptığı en meşhur tercüme ise Hipokrat yeminini konu alan Fi'l-ʿAhd'dır (İbnü'n-Nedîm, s. 347). Onun Dioscorides'e ait Materia Medica'yı da tercüme ettiği bildirilmektedir (EI2 Suppl. [İng.], s. 375). Hubeyş'in telif eserlerinden beşi günümüze ulaşmıştır. Fuat Sezgin'in verdiği listeye göre (GAS, III, 265-266) bu eserler şunlardır: 1. Ziyâdât (ez-Ziyâde fi'l-mesâʾil elletî li-Ḥuneyn). Huneyn b. İshak'ın Kitâbü'l-Mesâʾil fi'ṭ-ṭıb adlı eserine yaptığı ilâveleri ihtiva etmektedir. Kitâbü'l-Mesâʾil'in bu genişletilmiş şekli esere daha sonra yazılan telhîs ve şerhler için bir esas teşkil etmiştir (EI2 Suppl.

[İng.], s. 375; krş. Sezgin, III, 250). 2. Kitâbü İṣlâḥi’l-edviyeti’l-müshile. 3. Kitâbü’l-Aġẕiye. 4. Kitâb fi’l-istisḳāʾ. 5. Maḳāle fi’n-nabż. Yine Sezgin’in tesbitlerine göre (GAS, III, 266) Hubeyş’in başka eserlerdeki atıf ve iktibaslarla haberdar olunan eserleri de şunlardır: 1. el-Aḳrâbâẕîn. Ebû Bekir er-Râzî el-Ḥâvî’sinde, Bîrûnî Kitâbü’ṣ-Ṣaydele’sinde bu esere atıflarda bulunmaktadır. 2. Taʿrîfü emrâżi’l-ʿayn. Bu eseri VII. (XIII.) yüzyılda yaşamış olan Halîfe b. Ebü’l-Mehâsin el-Kâfî fi’l-küḥl adlı eserinde zikretmektedir. 3. Kitâbü’l-Edviyeti’l-müfrede. İbn Ebû Usaybia, günümüze ulaşan ilk beş eserin yanı sıra bu eseri de Hubeyş’e nisbet etmektedir (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 276).

BİBLİYOGRAFYA

Huneyn b. İshak, Risâletü Ḥuneyn b. İsḥâḳ ilâ ʿAlî b. Yaḥyâ (nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve nuṣûṣ fi’l-felsefe ve’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab içinde), Beyrut 1981, s. 149-179; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 347-348, 353-355; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 128-131, 173, 177; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 271, 276, 279; Ebü’l-Ferec, Târih, I, 239; Sezgin, GAS, III, 250, 265-266; Ullmann, Die Medizin, s. 302-303; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 166-168; M. Meyerhof, “New Light on Hunain Ibn Ishāq and his Period”, ISIS, VIII (1926), s. 685-724; P. Kraus, “Kitâbü’l-Aḫlâḳ li-Câlînûs”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, V/1, Kahire 1937, s. 11-12; Yûsuf Hubbî, “Ḥubeyş b. el-Ḥasan el-Aʿsem”, MMİIr., XXI/1 (1980), s. 135-148; G. Strohmaier, “Ḥunayn b. Isḥāḳ al-ʿIbādī”, EI² (İng.), III, 578-581; A. Dietrich, “Ḥubaysh b. al-Ḥasan al-Dımashḳī”, EI² Suppl. (İng.), s. 375-376.

İlhan Kutluer

HUBEYŞ et-TİFLÎSÎ

(حبيش التفليسي)

Ebü’l-Fazl Bedîüzzamân Kemâlüddîn Hüseyn Hubeyş b. İbrâhîm b. Muhammed et-Tiflîsî (ö. 629/1232 [?])

Anadolu Selçuklu dönemi tabip ve müneccimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nisbesinden Gürcistan’ın başşehri Tiflis’ten olduğu veya orayla bir ilişkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat Kifâyetü’ṭ-ṭıb adlı eserinin Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’ndeki nüshasında (Orhan Gazi, nr. 1120) adı Kemâleddin Bedîüzzaman Ebü’l-Fezâil Hubeyş b. Muhammed b. Hubeyş el-Gaznevî şeklinde geçmektedir. Burada babası İbrâhim’den söz edilmediği gibi Tiflîsî nisbesinin yerini de Gaznevî almıştır. Bu durum, onun aslen Gazneli olduğunu ve daha sonra Tiflis’e yerleştiğini hatıra getirmektedir. Kâmilü’t-taʿbîr adlı eserinde ise (Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 19.051) Ebü’l-Fazl Hüseyin b. İbrâhim b. Muhammed Tığlı et-Tiflîsî isim zincirine rastlanmaktadır (TÜYATOK, 34/II, s. 8-9, nr. 5). Hubeyş’in Ḳānûnü’l-edeb adlı eserini 548 (1153) yılında kaleme aldığı bilindiğine göre o sırada en az yirmi-yirmi beş yaşlarında olması gerektiği göz önüne alınarak VI. (XII.) yüzyılın ilk çeyreğinin sonlarında doğduğu söylenebilir. Yine onun Kifâyetü’ṭ-ṭıb adlı eserini 590-593 (1194-1197) yılları arasında II. Kılıcarslan’ın oğlu Kutbüddin Melikşah’a takdim etmesinden hareketle VII. (XIII.) yüzyılın başlarında vefat ettiği ileri sürülebilir. Bununla birlikte Kâtib Çelebi ölüm tarihini 629 (1232) olarak, Bağdatlı İsmâil Paşa ise “629’dan sonra” şeklinde kaydeder (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 263).

Hubeyş, çok eser vermiş ve eserlerinin yaygın biçimde kullanılmış olmasına rağmen İslâm ve Osmanlı kaynaklarında pek sözü edilmeyen bir müelliftir. Yalnız Kâtib Çelebi ile Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi’nin ondan bahsettikleri görülür. Kâtib Çelebi Süllemü’l-vüṣûl’ünde onu “el-Hakîm Kemâleddin Ebü’l-Fazl Hubeyş b. İbrâhim b. Muhammed et-Tiflîsî, sâhibü Taḳvîmi’l-edviye” (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.

1887, vr. 74b) ve “eş-Şeyh Ebü’l-Fazl Hubeyş b. İbrâhim b. Muhammed el-Edîb, sâhibü Ḳānûni’l-edeb fî luġati’l-Fürs” (vr. 367a) diye “Hubeyş” ve “Tiflîsî” maddelerinde zikretmekte, fakat hakkında bilgi vermemektedir. Müstakimzâde ise Mecelletü’n-nisâb’ında (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 159b) iki ayrı Tiflis bulunduğunu ve bunlardan birinin Azerbaycan’da, diğerinin Türkistan’da yer aldığını belirttikten sonra Mahmûd adlı bir âlimin et-Tuḥfe başlıklı eserine dayanarak Ḳānûnü’l-edeb, Kâmilü’t-tefsîr ve Ṣıḥḥatü’l-ebdân’ın müellifi Şeyh Ebü’l-Fazl Hubeyş Hüseyin İbrâhim b. Muhammed el-Edîb’in Türkistan’daki Tiflis’ten olduğunu kaydetmektedir. Hubeyş’in Anadolu’ya, II. Kılıcarslan’ın (1155-1192) Aksaray’ı camiler, medreseler, zâviyeler ve çarşılarla donatıp buraya Azerbaycan’dan gaziler, âlimler ve tüccarlar getirttiği sırada geldiği tahmin edilmektedir. Onun, Sivas’ta Muhammed b. Ebû Bekir et-Tiflîsî ile (ö. 791/1389) Hâce Cemâleddin b. Ebû Bekir b. el-Hâc Ömer b. Hüseyin et-Tiflîsî’nin (Rıdvan Nâfiz - İsmâil Hakkı, s. 153-154) dedesi olduğu ileri sürülmekteyse de (Ateş, TM, VII-VIII/2, s. 97)

bunların, yine Sivas’ta Şehristânî’nin el-Milel ve’n-niḥal’ini 629 (1232) yılında istinsah eden Ali b. Ebû Bekir el-Hatîb et-Tiflîsî’nin torunu olmaları da kuvvetle muhtemeldir (Şeşen, Nevâdirü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye, II, 141).

II. Kılıcarslan’ın dostluğunu kazanan Malatya Süryânî patriği Mikhail vekāyiʿnâmesinde, sultanın Malatya’ya geldiği zamanlar huzurunda ilmî-felsefî münazaralar tertip edildiğini ve bu toplantılarda yanında daima Kemâleddin adında bir hakîmin bulunduğunu nakletmektedir. Genellikle çok yönlü âlimlere “filozof” anlamında “hakîm” unvanının verilmesi, Hubeyş’in II. Kılıcarslan ile oğullarından birine bazı eserlerini ithaf etmiş olması ve kendisinin Kemâleddin lakabıyla anılması, ayrıca Taḳvîmü’l-edviye ve Uṣûlü’l-melâḥim adlı eserlerinin önsözünde “el-Hakîm Kemâlüddin” şeklinde tanıtılması gibi hususlar dikkate alınırsa Süryânî Mikhail’in bahsettiği Kemâleddin’in Hubeyş et-Tiflîsî olduğu söylenebilir. Aynı şekilde Hubeyş et-Tiflîsî’nin, kehaneti doğru çıkmadığı için II. Kılıcarslan tarafından görevinden azledilen müneccimbaşı olması da muhtemeldir. Kaynaklarda nakledildiğine göre kehanete çok inanan Kılıcarslan, müneccimlerinin, Şâban 582’de (Ekim 1186) yıldızlar Terazi burcunda toplandığı zaman Nûh tûfanı gibi büyük bir felâketin vuku

bulacağına dair verdikleri haber üzerine büyük masraflarla sığınaklar yaptırmış ve kehanet gerçekleşmeyince de müneccimbaşını öldürtmek istemiş, fakat müneccimbaşı nükteli bir cevapla canını kurtarmış ve sadece azledilmekle kalmıştır. II. Kılıcarslan devrinde, özellikle kaleme aldığı üç astroloji kitabı ile tanınan ve saraya yakınlığı bilinen en önemli müneccimin Tiflîsî olması sebebiyle azledilen kişinin de o olabileceği düşünülmektedir.

Eserleri. A) Tıp. 1. Taḳvîmü'l-edviyeti'l-müfrede. Hubeyş, bu Arapça eserini telif ederken Câlînûs'un (Galen) tıbbın temel kitaplarını oluşturan el-Kütübü's-sittete ʿaşere adlı külliyatını okuduğunu, eski ve yeni tabiplerin tıp sanatıyla ilgili eserlerini araştırdığını, basit ilâçlarla ilgili tasnifleri incelediğini, faydalandığı eserler arasında Câlînûs'un on bir makaleden meydana gelen Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede'sinin, Huneyn b. İshak'ın konuyla ilgili bir eserinin, Ebû Bekir er-Râzî'nin el-Ḥâvî'sinin, İbn Abdân el-Ahvâzî'nin Kitâbü'l-Edviyeti'l-müfrede'sinin, Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin Kâmilü'ṣ-ṣınâʿa'sının, Ebû Sehl el-Mesîhî'nin Kitâbü'l-Miʾe'sinin, İbn Butlân'ın kitabının (muhtemelen Daʿvetü'l-eṭibbâʾsı), İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn adlı eserinin ve İbn Cezle'in kitabının da (muhtemelen Taḳvîmü'l-ebdân'ının) içinde bulunduğu zengin bir literatürü zikretmektedir. Bu durum, onun klasik kaynaklara olan vukuf ve hâkimiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Hubeyş'in Sa'deddin Şerefülislâm Seyyidü'l-Küttâb Ebü'l-Mehâsin Es'ad b. Hüseyin el-Kâtib'e ithaf ettiği bu eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 467) bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 3600/1; diğer nüshaları için bk. Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 198; Brockelmann, I, 893). 2. Kitâbü Minhâci'ṭ-ṭıb. Çeşitli tıbbî açıklamalar ihtiva eden eser, 24 Safer 558'de (1 Şubat 1163) yazılan kıraatle ilgili Kitâbü Telḫîṣi ʿileli'l-Ḳurʾân'dan önce kaleme alınmıştır (Ateş, TV, I/16, s. 163-164). 3. Taḥṣîlü'ṣ-ṣıḥḥa bi'l-esbâbi's-sitte. Müellif, eski ve yeni hekimlerin eserlerinden yararlanmak suretiyle hazırladığı bu Arapça eserini dört risâle şeklinde tertip etmiştir. Kitabın bir nüshası Musul'da (Yahyâ Paşa el-Celîlî Medresesi, nr. 236), başka bir nüshası da British Museum'da (Or., nr. 8296) kayıtlıdır. 4. Kifâyetü'ṭ-ṭıb. Farsça yazılan eser, II. Kılıcarslan'ın oğullarından Sultan Ebü'l-Hâris Kutbüddin Melikşah'a sunulmuştur. Kutbüddin Melikşah'ın en son 593'te (1197) sağ olduğu bilindiğine göre eserin telifi 590-593 (1194-1197) yılları civarına rastlamalıdır. Bir nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde (Orhan Gazi, nr.

1120) bulunmaktadır (Şeşen, Fihrisü maẖṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 198). 5. Evdiyetü'l-edviye. Tıp müfredatıyla ilgili olan ve kaynaklarda adı geçmeyen bu Arapça eserin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 2540/2; bk. a.g.e., s. 197). 6. Risâle fî şerḥi baʿżi'l-mesâʾil li-esbâb ve ʿalâmât münteẖabe mine'l-Ḳānûn. İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'undan hastalıkların sebepleri ve arazlarıyla ilgili olarak seçilmiş bazı meselelerin açıklanmasına dairdir. 7. İẖtiṣâru Fuṣûli'l-Buḳrât. Hipokrat'ın İslâm dünyasında Kitâbü'l-Fuṣûl adıyla bilinen Aforizmoi'sının Arapça muhtasarıdır (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, I, 893). 8. Kitâbü Ṣıḥḥati'l-ebdân. Arapça olan eserin telifi Kâmilü't-taʿbîr'den önce tamamlanmıştır (Îżâḥu'l-meknûn, II, 64). Müellifin bu sahada ayrıca Taḳdîmü'l-ʿilâc ve beẕreḳatü'l-minhâc, Rumûzü'l-minhâc ve künûzü'l-ʿilâc ile Lübâbü'l-esbâb adlı eserleri vardır.

B) Astroloji. 1. Kitâbü Medẖali'n-nücûm. Kitâbü Telẖîṣi ʿileli'l-Ḳurʾân adlı eserden sonra yazılmıştır. Yedi bab ve 134 fasıl üzerine tertip edilerek bir de alfabetik fihristin eklendiği bu Farsça kitabın önsözünde, astrolojiyle ilgili herkesin kolayca okuyup anlayabileceği bilgilerin verildiği söylendikten sonra bu ilmin değerinden ve yararlarından söz edilmekte, ayrıca bunun şeriata aykırı olmaması gerektiği belirtilmektedir. Eserin Fâtih Sultan Mehmed'in kütüphanesi için istinsah edilen bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 2803/1). 2. Kitâbü Beyâni'n-nücûm. Nüshasına henüz rastlanmayan eser Ḳānûnü'l-edeb'den önce telif edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 262). 3. Uṣûlü'l-melâḥim. Yine Ḳānûnü'l-edeb'den önce telif edilen bu Farsça eser güneş tutulması, fırtına vb. meteorolojik olaylardan çıkarılan astrolojik hükümleri konu edinmiştir. Müellif önsözde, padişahların ve diğer ileri gelenlerin "melhame"ye dair eserlere çok rağbet ettiklerini görünce konuyla ilgili muhtasar bir kitap yazma gereğini duyduğunu ve eseri yirmi sekiz bab üzerine tertip ettiğini söyler. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan eser (Ayasofya, nr. 2706) Melḥametü Dânyâl adıyla basılmıştır (Tahran 1340 hş.).

C) Dil ve Edebiyat. 1. Ḳānûnü'l-edeb. Arapça-Farsça bir sözlük olup 548'de (1153) telif edilmiştir. Farsça'da, kırk sekiz kaynaktan derleyerek hazırladığı bu kitap kadar mükemmel bir lugat bulunmadığını söyleyen müellif faydalandığı başlıca kaynakların adlarını zikretmiştir. Saydığı isimlerden Zemahşerî'nin Muḳaddimetü'l-edeb'i, Ebû Mansûr es-

Seâlibî'nin Fıḳhü'l-luġa'sı, İbnü's-Sikkît'in Kitâbü'l-Elfâẓ'ı, Kutrub'un el-Müs̱elles̱'i gibi eserlerin yanında Harîrî'nin el-Maḳāmât'ı ile Şerḥu'l-Ḥamâse, Şerḥu Sebʿ iṭṭıvâl gibi Arap edebiyatının önemli klasiklerine de müracaat ettiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Tiflîsî, Kâtib Çelebi'ye göre sahasında bir eşi daha bulunmayan bir eser meydana getirmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1310). Eserde mukaddimenin ardından sözlük kısmı gelmekte, bunun sonunda da bir fiil çekim cetveli bulunmaktadır. Kitabın 15 Cemâziyelevvel 548'de (8 Ağustos 1153) istinsah edilen bir nüshası (müellif hattı olması da mümkündür) Süleymaniye Kütüphanesi'nde

(Mehmed Hafîd Efendi, nr. 434) kayıtlıdır (Ateş, TM, VII-VIII/2, s. 100-101; diğer nüshalar Bodleian, nr. 1571/3; Ethé, nr. 2276). 2. Naẓmü's-sülûk. Lugata dair olan bu Arapça eserin bir nüshası British Museum'dadır (Brockelmann, I, 893). 3. Tercümânü'l-ḳavâfî. Bu Farsça eseri sadece Bağdatlı İsmâil Paşa zikretmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 263).

D) Diğer Eserleri. 1. Kâmilü't-taʿbîr. Müellif, II. Kılıcarslan'a ithaf ettiği bu Farsça alfabetik rüya tâbirnâmesini Kitâbü Ṣıḥḥati'l-ebdân'ı yazdıktan sonra kaleme almıştır. Faydalandığı kaynaklar arasında Dânyâl'in Kitâbü'l-Uṣûl'ü, Caʻfer es-Sâdık'a nisbet edilen Kitâbü't-Taḳsîm'i, İbrâhim el-Kirmânî'nin Kitâb-ı Düstûr'u, Câbir el-Mağribî'nin Kitâbü'l-İrşâd'ı, İbn Sîrîn'in Kitâbü'l-Cevâmiʿi, İsmâil b. Eşhâs'ın Kitâbü't-Taʿbîr'i, Abdüsselâm b. Hasan'ın Kenzü'r-rüʾye'l-Meʾmûnî'si, Abdûs'ün Kitâbü Beyâni't-taʿbîr'i gibi eserler yer almaktadır. Hubeyş et-Tiflîsî, on beş fasla ayırdığı eserinin önsözünde rüya ve rüya tabiri hakkında genel bilgiler verdikten sonra o güne kadar hiç kimsenin böyle bir kılavuz meydana getirmediğini, bu eserin okuyucuyu birçok kitaba başvurmaktan müstağni kılacak kadar zengin olduğunu söylemektedir. Kâmilü't-taʿbîr'in gerek nüshalarının çokluğu gerekse Türkçe'ye beş ayrı tercümesinin yapılmış olması onun çok beğenildiğinin bir işaretidir. Eser ayrıca birçok defa basılmıştır (Tahran 1265, 1284, 1302, 1346, 1352, 1355; Bombay 1302). Kâmilü't-taʿbîr'in Türkçe tercümeleri şunlardır: a) II. Murad devrinde Beylerbeyi Karaca Bey'in emriyle adı bilinmeyen bir kişi tarafından yapılan tercümenin mütercim hattı nüshası Bursa Müze Kütüphanesi'nde (nr. E 4/1251) kayıtlıdır (Ergin, IV/1-2, s. 107-108). b) Yavuz Sultan Selim adına yine kimliği bilinmeyen bir mütercimin yaptığı çevirinin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan Köşkü, nr. 1769)

bulunmaktadır (Ateş, TM, VII-VIII/2, s. 99). c) Kevâmilü't-ta'bîr. Bevâric'de doğup Musul'da yaşayan Hızır b. Abdülhâdî tarafından Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yapılmıştır (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 591; a.g.e., s. 99-100). d) Kādılkudât Çelebi için kendisini Muhib diye tanıtan bir kişi tarafından yapılan bu tercümenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 2926) kayıtlıdır (a.g.e., s. 100). e) Mîr Âzam Şah Miskîn tarafından Çağatay Türkçesi'ne yapılan çevirinin bir nüshası Berlin Königlichen Bibliothek'tedir (nr. 162, bk. a.g.e., s. 100). 2. Kitâbü Vücûhi'l-Ḳurˀân. 24 Safer 558'de (1 Şubat 1163) telif edilen bu Farsça eser Ahmet Ateş'e göre Anadolu'da kaleme alınan ilk eserlerden biridir (TV, I/16, s. 163-164). Kitabın bilinen tek nüshası Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (ek, nr. 1316). 3. Kitabü Telḫîṣi ˁileli'l-Ḳurˀân (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 62/2). Müellif, 24 Safer 558'de (1 Şubat 1163) kaleme aldığını belirttiği bu Arapça eseri üç fasla ayırmıştır. Bu üç faslın her birinde ele alınan konulara işaret edilen eserin mevcut nüshası sadece birinci faslı ihtiva etmektedir. 4. Beyânü'ṣ-ṣınâˁât. Farsça olan ve yirmi babdan meydana gelen bu eser yayımlanmış olup (Tahran 1336 hş.) kimya ilmi, değerli taşlar, cam ve bunların boyanması, boya terkipleri, kılıç, bıçak ve ustura gibi aletlere su verilmesi, deri tabaklama ve boyama teknikleri, mürekkep yapımı, hayvanların özellikleri, değerli taşlar ve madenlerin özellikleri, elbiselerden leke çıkarma teknikleri gibi çok çeşitli konuları içermektedir. Eserin Halîl b. Abdurrahman tarafından Türkçe'ye muhtasar bir tercümesi yapılmıştır (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 925/5, vr. 373-384).

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-füḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 74b, 367a; a.mlf., Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 261, 262, 467; II, 1310; Süryânî Mikhail, Chroniques (trc. J. B. Chabot), Paris 1905, s. 390-391, 394-395; A. Fonahn, Zur Quellenkunde der persischen medizin, Leipzig 1910, s. 15-16; Rıdvan Nâfiz [Edgüder] - İsmâil Hakkı [Uzunçarşılı], Sivas Şehri, İstanbul 1346/1928, s. 153-154; Brockelmann, GAL Suppl., I, 893; Îżâḥu'l-meknûn, II, 64; Hediyyetü'l-ˁârifîn, I, 263;

Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 189; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 230-233; Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-muṣavvere: eṭ-ṭıb, Kahire 1398, III/2, s. 44, nr. 409; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1400/1980, II, 141; a.mlf., Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 197-198; a.mlf., “Türkiye Kütüphanelerindeki Tanıtılmamış Bazı Farsça Yazmalar”, İTED, VIII/1-4 (1984), s. 31; Mikâil Bayram, Anadolu’da Te’lif Edilen İlk Eser: Keşfü’l-Akabe, Konya 1981, s. 7-8, 20-21; TÜYATOK, Ankara 1984, 34/II, s. 8-9, nr. 5; Ahmet Ateş, “Hicrî VI-VIII. (XII-XIV.) Asırlarda Anadolu’da Farsça Eserler”, TM, VII-VIII/2 (1945), s. 97-101; a.mlf., “Anadolu Kütüphanelerinde Mühim Yazmalar”, TV, I/16 (1955), s. 163-164; Muharrem Ergin, “Bursa Kitaplıklarındaki Türkçe Yazmalar Arasında”, TDED, IV/1-2 (1950), s. 107-108; Hüseyin Ali Mahfûz, “Âşârü Ḥubeyş et-Tiflîsî”, MMLADm., L/1-2 (1975), s. 392-406.

Cevat İzgi

HUBÛBÎ

(الحبوبي)

Ebû Alî el-Hasen b. Hâris el-Hubûbî el-Hârizmî

Matematikçi, kadı ve fakih.

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakta, sadece matematikçi ve astronom Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin (ö. 388/998) bir risâlesinden onun çağdaşı olduğu öğrenilmektedir. İbn Irâk ve Bîrûnî gibi âlimlerin ifadelerinden döneminde ileri gelen bir matematikçi sayıldığı anlaşılmaktadır. Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki bir mecmuada yer alan (nr. 4871, vr. 82a-b) ve E. S. Kennedy ile Mustafa Mevâlidî tarafından neşredilen (bk. bibl.) bir varaklık risâlesinde, Hubûbî'nin yüksekliği bilinmeyen bir üçgenin kenarları vasıtasıyla alanını bulma hakkındaki bir sorusuna daha önce Archimedes, Heron, Benî Mûsâ, Hâzin ve Bîrûnî gibi birçok matematikçinin üzerinde çalıştığı "Heron nazariyesi" denilen formülle, fakat farklı bir şekilde cevap vermektedir; bu cevap d = c, e = b ve f = a bir üçgenin kenarları olmak üzere Ka - c]. [c - b şeklinde özetlenebilir.

Bîrûnî İstiḫrâcü'l-evṭâr fi'd-dâʾire adlı eserinin ikinci faslının birinci teoreminde, "Eşit olmayan iki parçaya bölünmüş herhangi bir dairenin yayı bir doğru ile birleştirilir ve yayın ortasından bu doğruya bir dikme indirilirse doğru iki eşit parçaya bölünür", yani g kırık doğrusu h yayı üzerinde olsun, ABC yayının ortasından i dikmesi doğru üzerine indirilsin ABC kırık doğrusu iki eşit parçaya bölünmüş olur. Sonuçta j, k ve l'nin toplamına eşittir" şeklinde ifade edilen Archimedes teoremini verir. Metinden anlaşıldığı kadarıyla diğer birçok matematikçi gibi Bîrûnî tarafından da önemsenen bu teori yedi farklı şekilde ispatlanır. Çünkü bu teoremin yardımıyla Sin 1^{o}'nin değeri belirlenmekte ve sinüs fonksiyonu için gerekli olan trigonometrik değerler tablosu hazırlanmaktadır. Bîrûnî zikrettiği bu yedi ispat şeklinden ikisini Hubûbî'ye atfeder.

Bîrûnî’nin hocası Ebû Nasr İbn Irâk, Bîrûnî’ye yazdığı Maʿrifetü’l-ḳısiyyi’l-felekiyye adlı risâlesinde Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî’nin Hubûbî’ye küresel trigonometri konusunda bir mektup yazdığını belirtmektedir. Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî ise (ö. 832/1429) Miftâḥu’l-ḥisâb’ında,

bazı tereke ve vasiyet meselelerinin cebir ve geometri yolu ile yapılmış çözümlerini Hubûbî’ye nisbet etmekte, bu da onun etkisinin uzun yıllar sürdüğünü göstermektedir. Söz konusu çözümlere bakıldığında Hubûbî’nin, İslâm matematiğinde bilinmeyenin tesbiti için benimsenen hutût ve sütûh yöntemini kullandığı görülür. Cemşîd el-Kâşî’nin ifadeleri bu yöntemin Hubûbî’nin keşfi olduğunu ortaya koymaktadır.

Eserleri. 1. Kitâbü’l-İstiḳṣâ fi’l-cebr ve’l-muḳābele. Hubûbî’nin en tanınmış eseri olup Kitâbü’l-İstiḳṣâ ve’t-tecnîs fi’l-ḥisâb adıyla da bilinir. Müellif, Kâtib Çelebi’nin de belirttiği gibi (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 80), Hârizmî’nin sistemleştirdiği cebir ve mukabele ilmi içerisinde mevcut teorik bilgileri verdikten sonra bunları tereke ve vasiyet hesaplarına uygulamakta, ayrıca Cemşîd el-Kâşî’nin kendisine atfettiği hutût ve sütûh yöntemiyle de çözüm örnekleri vermektedir. Kitabın pek çok yazma nüshası vardır (Türkiye kütüphanelerinde bulunanların başlıcaları Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 47/3, vr. 212b-248b; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1226; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1366, vr. 41a-95a). 2. Yakın zamanlarda Taşkent’te Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresi Kütüphanesi’nde kayıtlı (nr. 1118) bir mecmua içerisinde Hubûbî’nin miras meselelerine dair yeni bir risâlesi bulunmuştur; onun hemen arkasından da et-Tecnîs fi’l-ḥisâb’ın müellifi Ebû Tâhir Sirâceddin Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî’nin bu esere yaptığı şerh gelmektedir. Bir giriş ve dört fasıldan oluşan risâlenin giriş kısmında dört temel işlem, pozitif tam ve rasyonel sayıların kare kökünü alma, sayıların pozitif tam sayılara göre üslerinin hesabı gibi konular işlenmektedir; diğer fasıllar miras meseleleriyle ilgilidir. Problemlerin çözümü sırasında bilinçli bir şekilde cebir ve mukabele, hutût, kareye tamamlama, dinar ve dirhem hesabı ile çift yanlış hesabı gibi beş farklı yöntem kullanmıştır. Bu problemlerle Cemşîd el-Kâşî’nin Miftâḥu’l-ḥisâb’ında ele aldığı problemler arasında benzerlikler vardır; nitekim Kâşî de bu problemlerin Hubûbî’ye ait çözümlerini onun adını zikrederek vermektedir. Risâlede Kitâbü’l-İstiḳṣâ’ya atıfta bulunulmakta ve bu durum eserin ondan sonra yazıldığını göstermektedir (İbadov, XII/1-2, s. 84-86).

Kataloglarda Hubûbî’ye Kitâbü’l-Ḥisâb ve’l-cebr ve’l-muķābele ve Kitâbü’l-Ḥisâb adlı iki ayrı çalışma daha nisbet edilmektedir. Ancak bunların yukarıda tanıtılan eserler veya onların birer parçası olması kuvvetle muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, İstiḫrâcü’l-evtâr fi’d-dâ˒ire (haz. Hârûn Abdürrabadî, yüksek lisans tezi, 1977, el-Câmiatü’l-Ürdüniyye), s. 27, 30-31; Cemşîd el-Kâşî, Miftâḥu’l-ḥisâb (nşr. Nâdir en-Nablusî), Dımaşk 1977, s. 555, 561; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 80; Suter, Die Mathematiker, s. 197; a.mlf., Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam, Frankfurt 1986, II, 17-18; Brockelmann, GAL Suppl., I, 857; Kehhâle, Mu˓cemü’l-mü˒ellifîn, III, 214; Sezgin, GAS, V, 336; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l-maḫṭûṭâti’l-˓Arabiyye, Beyrut 1975, I, 265-266; Ebü’l-Kāsım-i Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 90-91; Ali Rıza Karabulut, Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesindeki Yazmalar Kataloğu, Ankara 1995, I, 197; E. S. Kennedy - Mustafa Mawaldi, “Abū al-Wafā’ and the Heron Theorems”, MTUA, III/1 (1979), s. 19-30, Arapça metin, s. 50-53; Ali İshak Abdüllatîf, “Mu˓âdeletü Herû[n]: İrcâ˓ü’l-fażl li-ehli’l-fażl”, MMMA (Küveyt), XXXI/1 (1987), s. 59-145; J. Kh. Ibadov, “Mathematical Manuscripts by al-Hububi, al-Sajawandi and al-Amili in the Library of the Muslim Religious Board for Central Asia and Kazakhstan”, Studies in History of Medicine and Science, XII/1-2, New Delhi 1993, s. 81-88; Yûnus Kerâmetî, “Ebû Ali Ḥubûbî”, DMBİ, VI, 35-39.

İhsan Fazlıoğlu

HUBUS

(bk. VAKIF).

HUBYAR MESCİDİ

İstanbul Sirkeci'de XX. yüzyıl başlarında yeniden yapılan aslı XV. yüzyıla ait cami.

Eminönü ilçesinin Sirkeci semtinde Âşirefendi caddesiyle Hamidiye Türbe sokağının köşesindedir; Hoca Hubyar Camii veya Büyük Postahane Camii adlarıyla da bilinir. Hadîkatü'l-cevâmi'de kayıtlı Arapça kitâbesine göre ilk defa Mîr Hoca Hubyar tarafından 878'de (1473-74) yaptırılan mescid zamanla ortadan kalkmış ve yerine, 1905-1909 yılları arasında Mimar Vedat'ın (Tek) Büyük Postahane binası ile birlikte tasarladığı bugünkü cami inşa edilmiştir. Bu arada minarenin tamamlanması uzayarak basında eleştiri konusu olmuş, mimar yardımcısı Muzaffer Bey de tenkitlere cevap vermiştir (Hayal, sy. 30 [1326], s. 2; sy. 32 [1326], s. 2-3). 881 (1476) tarihli vakfiyesinden, bugünkü Cerrahpaşa Hastahanesi'nin arsasında bulunan ve aynı adı taşıyan bir mescidin daha mevcut olduğu ve 2300 akçelik vakıf gelirinin her ikisine birden tahsis edildiği öğrenilmektedir.

7,5 × 7,5 m. boyutlarında kare bir plana sahip olan caminin dört köşesi,

yapıya sekizgen prizma izlenimi verecek derecede fazla pahlanmış ve üzeri geniş saçaklı, soğan kubbeye benzer sekizgen bir külâhla örtülerek âdeta Hint mimarisine has kule-bina tipi bir görünüm elde edilmiştir. Kurşun kaplı külâhın tepesinde, iri bir armut üzerinde yükselen sebil-şadırvan alemi tarzında oymalı bir safiha alem dikkat çekmektedir. Yapı arkasında yer aldığı, dönemin seçmeci mimari karakterini plan ve cephe düzenlemesi bakımından en iyi yansıtan örneklerden Büyük Postahane ile, özellikle çini süslemelerin cephede kullanımı açısından benzerlikler göstermektedir. Caminin yan yüzlerine açılmış olan sivri kemerli ve lokma demir şebekeli büyük pencerelerini, üzerine mavi-lâcivert renklerde sekiz köşeli yıldız motiflerinin işlendiği Kütahya çinisi bordürler çevrelemekte, üst bordürlerle pencerelerin kemerleri arasında kalan bölümlerde de yine mavi-lâcivert ve sarı renklerde palmet ve rûmî motiflerinin hâkim olduğu süslemeler bulunmaktadır. Ayrıca penceresiz yüzlerde de (pah) kûfî hattıyla "elhamdülillâh" yazılı çini panoların kullanılması cepheleri biraz daha

zenginleştirmiştir. Dışarıda görülen bu zengin tezyinata karşı içeride sadelik göze çarpar. Tamamen beyaz badana ile boyalı duvarlarda Allah, Muhammed, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali levhalarından başka hiçbir şey yoktur. Alçı mihrap mermer görüntüsü verecek şekilde yağlı boya ile boyanmıştır.

Mimar Vedat, kendisinin tek cami projesi olan Hubyar Mescidi'nde klasik ve oryantal-egzotik ögeleri birlikte kullanarak yenilik arayışına girmiş, fakat sonuçta ortaya pek beğeni toplayabilecek bir eser koyamamıştır (Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 423). Özellikle neoklasik minarenin tepesine oturttuğu sivri kubbe şeklindeki külâhla silindir şapka kenarını andıran saçağı çok gariptir. 1987 yılında hissedilen yeni mekân ihtiyacı sebebiyle doğu yönünde yapılan eklemelerle bina daha da alışılmadık bir hal almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 62; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmî', I, 102; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I, İstanbul 1963, s. 80; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III, s. 423; a.mlf., İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu, Ankara 1958, s. 26-27; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 73; Eminönü Camileri (haz. TDV Eminönü Şubesi), İstanbul 1987, s. 84-85; Hayal, sy. 30, İstanbul 1326, s. 2, sy. 32 (1326), s. 2-3; Süha Özkan, "Reddedilen Bir Mimar: Vedad Tek", Şehir, VII, İstanbul 1987, s. 24-29; Burcu Özgüven, "Hobyar Mescidi", DBİst.A, IV, 80.

Sema Doğan

HUCCET

(bk. HÜCCET).

HUCEND

(خجند)

Tacikistan’da şehir ve bu şehrin merkez olduğu idarî bölge.

İslâmî kaynaklarda Hucende, Çin kaynaklarında Huch’an ve Hujan şeklinde geçen şehir, Mâverâünnehir bölgesindeki verimli Fergana vadisinin girişinde ve Seyhun (Siriderya) ırmağının kıyısında kurulmuştur. İslâm öncesinde Fergana’ya bağlı mahallî bir emirlik olarak adı geçen Hucend üzerine müslümanların ilk seferi Emevîler zamanında Yezîd b. Muâviye’nin halifeliği sırasında (680-683) vuku buldu. Horasan’a vali tayin edilen Selm b. Ziyâd buraya bir ordu gönderdiyse de bu ordu kalenin önünde yapılan savaşta yenildi. Ardından Haccâc’ın Horasan’a tayin ettiği (99/717-18) Mühelleb b. Ebû Sufre şehri hâkimiyeti altına aldı ve burada yaşayan Soğdlar’ı vergiye bağladı. Hucend’in kesin fethi ise Horasan Valisi Saîd b. Amr el-Haraşî tarafından muhasara sonucu gerçekleştirildi ve şehirdeki tüccarlar hariç asker ve asilzadelerin tamamı kılıçtan geçirildi (722).

İpek yolu üzerinde bulunan Hucend Ortaçağ’da Mâverâünnehir bölgesinin büyük şehirleri arasında idi. İslâm coğrafyacılarına göre bir iç şehir (medine) ve bir dış şehirden (rabaz) oluşan Hucend’in müstahkem bir kalesi ve bir hapishanesi vardı. O dönemde nüfusu çok kalabalık olduğundan civarında yetiştirilen ürün kâfi gelmiyor, bundan dolayı Fergana ve Üşrûsene gibi yerlerden buraya tahıl getiriliyordu. Bununla birlikte Hucend bölgede zengin meyve bahçeleri ve bostanlarıyla tanınmıştı.

Hucend, Karahanlı Hükümdarı Arslan İlig (1015-1024) tarafından ele geçirildiğinde önemli bir şehirdi. Aslen Talas valisi olan Arslan Han Muhammed b. Ali burada para bastırdı. XI. yüzyılın ortalarında Karahanlılar ikiye ayrılınca Batı Karahanlı Devleti’nde kalan şehir, Doğu Karahanlı Hükümdarı Yûsuf Kadır Han’ın hâkimiyetindeki Balasagun ve Kâşgar Hanlığı’nın doğusu ile Batı Karahanlı Hükümdarı Nasr b. Tamgaç Han’ın hâkimiyetindeki Mâverâünnehir’in batısı arasında sınır oluşturuyordu. Karahıtaylar, Karahanlı Mahmûd b. Muhammed’i Hucend

yakınında mağlûp ettiler (531/1137).

Moğol saldırıları esnasında Cengiz Han'ın yolladığı 75.000 kişilik ordu karşısında tutunamayan Hucend Emîri Timur Melik'in kaçması üzerine şehir Moğollar'ın eline geçti (1219). XIV. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Hucend, Celâyirliler'in en önemli kolu olan Çağatay ulusunun idaresinde bulunuyordu; ancak Celâyirliler bir isyan sebebiyle Timur tarafından şehirden çıkarıldılar (1376). 1497'de Bâbür şehri otoritesini tehdit eden akrabalarına karşı bir üs olarak kullandı.

XV-XVIII. yüzyıllar arası için hakkında yeterli bilgi bulunmayan Hucend, Özbek yönetiminin kurulmasından sonra XIX. yüzyılın başlarında Hokand Hanlığı'nın sınırları içinde kaldı. Fakat 1842 yılında Mangıtlar'dan Buhara Hanı Nasrullah Han, 1866'da da kanlı çarpışmalar sonucunda Ruslar tarafından ele geçirildi. 1875'te Hokand Hanlığı'nda üslenen direnişçiler şehri bir süre kuşattılarsa da kurtarmaya muvaffak olamadılar. 1886'da çarlık yönetiminin yeni bir statü ile Semerkant oblastına (yönetim birimi) bağladığı şehir, 2 Ekim 1929'da Tacik Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti sınırları içerisinde kaldı ve 1936'da Leninâbâd adıyla aynı adı taşıyan yönetim biriminin merkezi oldu; 1991'de Tacikistan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra tekrar Hucend

ismini aldı. Ülkenin kuzeyinde dağlık bölgede yer alan Hucend yönetim birimi 26.100 km²'lik bir yer kaplar. Halkın büyük bir bölümünün Tacik ve Özbek kökenli olduğu oblasta bağlı diğer başlıca şehirler Ura-Tiube, Kanibadam, Isfara, Kairakkum, Pendzhikent, Sovetabad ve Shurab'dır.

Hucend, çarlık döneminde petrol, kömür madenleri ve pamuk üretimi sayesinde önemli bir sanayi merkezi haline geldi. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği döneminde ise ipekçilikle önem kazandı. Bugün Tacikistan Cumhuriyeti'nin başşehir Duşanbe'den sonra ikinci büyük şehridir. 1991'de Hucend'in nüfusu yaklaşık 164.500, aynı adlı idarî bölgenin nüfusu ise 1.635.000 idi.

Hucend'in İslâm kültür ve medeniyetinde önemli bir yeri vardır. Şehirde çok sayıda medrese ve cami bulunuyordu. XX. yüzyılın başlarında Hucend bölgesinde 800 cami ve doksan civarında medrese vardı. Buraya nisbet

edilen birçok âlim yetişti; bunların önde gelenleri filozof ve edip Ebû İmrân Mûsâ b. Abdullah el-Hucendî, matematikçi ve astronomi âlimi Hâmid b. Hıdır el-Hucendî, kadı Ebü'l-Münevver Bedr b. Ziyâd el-Hucendî, Hanefî fakihi Habbâzî ve mutasavvıfşair Baba Kemâl-i Hucendî'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 601, 606-607; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 391, 392, 394, 395; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 330, 333; Makdisî, Aḥsenütteḳāsîm, s. 262, 272, 345; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 115, 355; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 52-54; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 397-398; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, s. 70-74; Bâbür, Babürnâme (haz. R. Rahmetî Arat), Ankara 1985, s. 6-7, 82-86; Kazvînî, Maḳālât (nşr. Abdülkerîm Cerbezedâr), Tahran 1363 hş., II, 268-272; H. A. R. Gibb, The Arab Conquests in Central Asia, London 1923, s. 62-63; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 479; E. Allworth, Central Asia: A Century of Russian Rule, London 1967, s. 116, 142, 316; H. Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 19, 21; Barthold, Türkistan, tür.yer.; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 46, 48, 51, 54; İbrahim Kafesoğlu, Harzemşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 250, 253, 257-259; B. Forbes Manz, The Rise and Rule of Tamerlane, Cambridge 1993, s. 27, 35, 37, 47, 52; Ahmed Rashid, The Resurgence of Central Asia Islam on Nationalism, London 1994, s. 161, 170; Abdulla K. Mirbabaev, "The Vakufs of Mosques and Madrassas in the Khodzent Region: Second Half of XIX-Beginning of XX", Journal of Central Asia, IX/2, Islamabad 1986, s. 65-74; "Leninabad", GSE, XIV, 377; "Leninabad Oblast", a.e., XIV, 377-378; C. E. Bosworth, "Khudjand(a)", EI² (İng.), V, 45-46.

Rıza Kurtuluş

HUCENDÎ, Hâmid b. Hıdır

(حامد بن خضر الخجندي)

Ebû Mahmûd Hâmid b. el-Hıdr el-Hucendî (ö. 390/1000 [?])

Matematik ve astronomi bilgini.

Hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Nisbesinden anlaşıldığına göre Hucend'de yetişmiş ve muhtemelen orada doğmuştur. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin "han" unvanı taşıdığını belirtmesine bakılırsa (Kitâbü Şekli'l-ḳaṭṭâᶜ, s. 108) Hucend hanlarından biri veya onlardan birinin aile mensubu olması gerekir. Hayatının sonlarına doğru Büveyhî hükümdarlarından Fahrüddevle'nin (984-997) himayesine girmiş ve Rey'de özellikle Fahrüddevle'nin hükümdarlık yıllarında ün kazanmıştır. Nitekim Bîrûnî onun bilimdeki dirayeti, matematik ve astronomiye katkılarda bulunması ve yeni rasat aletleri icat etmesi sebebiyle zamanının tek bilgini olduğunu söylemektedir (Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin, s. 107). Hucendî 390 (1000) yılı civarında, muhtemelen Rey şehrinde vefat etmiştir.

Hucendî, çok yönlü kişiliğiyle çeşitli alanlarda eser kaleme almışsa da en çok matematikçi ve astronom olarak tanınmıştır. Mevcut eserlerinin konularına bakıldığında onun astronomik gözlem aletleri yapımına dair verdiği teorik ve pratik bilgilerin yanında cebir, trigonometri ve sayı sistemleriyle de yakından ilgilendiği ve bu alanlara önemli yenilikler getirdiği görülür.

Nasîrüddîn-i Tûsî, matematik tarihinde İskenderiyeli Menelaus'un (ö. I. yüzyıl sonları) adıyla bilinen teoremin yerini alan küresel (sferik) üçgenlerle ilgili sinüs teoreminin, astronomi bilimi için öneminden ve çok kullanılmasından dolayı Hucendî tarafından "Kānûnü'l-hey'e" şeklinde adlandırıldığını söylemektedir (Kitâbü Şekli'l-ḳaṭṭâᶜ, s. 108-110). Aynı eserinde Tûsî, bu teoremin ilk defa ortaya konulmasının Hucendî ile birlikte çağdaşları Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî ve Bîrûnî'nin hocası Ebû Nasr İbn Irâk'a atfedildiğini de belirtmektedir. Tûsî'nin bu sözleri tartışmalara yol açmıştır.

C. Schoy, sinüs teoremini ortaya atan ve ilk defa ispatlayanın Hucendî olduğunu söylerken (ISIS, VIII [1926], s. 260-263) P. Luckey, Hucendî'nin nazarî meselelerden çok astronominin amelî konularıyla ilgilendiğini öne sürerek bu alanda onun katkısının bulunduğu görüşüne itiraz etmektedir (Deutsche Mathematik, V [1940-1941], s. 413, 416, 418-419). Ancak Luckey'e katılmak mümkün değildir; zira Hucendî'nin matematik bilgisi gerektiren usturlap yapımının nazariyatı ile uğraştığı bilinen bir husustur. Diğer taraftan İbn Irâk'ın sinüs teriminin tanıtımını konu alan bir mektubunda (Arapça metin ve Almanca çevirisi için bk. Suter, X [1910], s. 156-190) hocasından hiç söz etmemesine bakılırsa Tûsî'nin İbn Irâk hakkında söylediğinin doğru olmadığı ve dolayısıyla meselenin sadece Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî veya Hucendî'den birine atfedilmesi gerektiği anlaşılır; bugünkü genel kabul Bûzcânî yönündedir.

Hucendî'nin sinüs teoremiyle ilgili çözümü şöyledir: AC ve AB kenarları çeyrek dairelere tamamlanmış olan küresel bir ABC üçgeni verilsin. RA, RD, RE ve RB birleştirilir ve bunlar birbirini kesen küresel dairelerin yarı çaplarını teşkil eder.

RA A DE çemberinin düzlemi; aynı zamanda RA RE ve RD yarı çapları.

DE çemberi düzleminde CF dikeyini yap. FN ve CS dikeyleri de ABE düzleminde yapılmış olsun. CFNS bir dikdörtgendir ve DE FN'dir.

CT dikeyi AR çemberi düzleminde yapılmıştır ve RS'ye paraleldir.

olan bir dikdörtgen teşkil eder.

Hucendî'nin ayrıca cebir sahasına da katkısı vardır. Bu da geometrik yolla ilk

defa $x^3 + y^3 = z^3$ şeklindeki diofanten eşitlik diye bilinen belirsiz denklemin çözülmesi, yani iki küp sayılar toplamının bir başka küp sayı olamayacağının ispatlanmasıdır. Bu çalışmasıyla Hucendî, Fransız matematikçisi Pierre de Fermat'ya (ö. 1665) atfen "Fermat teoremi" denilen teoremin özel hali x, y, z'nin tam değerleri için çözüm imkânsızlığını ilk defa ispat etmiştir. Dolayısıyla söz konusu teoremin tam (doğal) sayılarla

çözülemeyeceğini Fermat'dan yaklaşık 650 yıl önce göstermiştir. Bazı matematik eserlerinin toplandığı bir mecmuada bulunan (Paris, Bibliotèque Nationale, Fonds Arabes, nr. 2457), biri anonim, diğeri rasyonel kenarlı dik açılı üçgen teorisi konusunda ve Ebû Ca'fer el-Hâzin'e ait olan iki risâlenin muhtevasından Hucendî'nin ilk defa böyle bir teoremi çözümlediği anlaşılmaktadır. Hâzin, Hucendî'nin muhtemelen bu konuda yazdığı bir risâleyi kendi çalışmasında nakletmekte, fakat bu arada ispat şeklinin hatalı ve yanlış olduğunu söyleyerek onu eleştirmektedir. Risâleleri Fransızca'ya çeviren Fr. Woepcke (bk. bibl.) yanılgıya düşmüş ve Hâzin'in Ebû Muhammed Abdullah b. Ali el-Hâsib adlı bir kişiye ithafen yazdığı risâlenin yazarı olarak Ebû Muhammed Ca'fer b. Hüseyin adlı bir matematikçiyi göstermiştir. Woepcke, ayrıca Hâzin'e ait başka birtakım eserleri de bu hayalî matematikçiye izâfe etmiş ve bu yanlış kanaat son zamanlara kadar sürüp gelmiştir. Halbuki Woepcke'nin sözünü ettiği Ebû Ca'fer, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Hâzin'den başkası olmayıp anılan risâle de Âdil Enbûbâ tarafından neşredilmiştir (aş. bk.).

Ebû Ca'fer'e atfedilen bir risâlede (Bodleian Library, Thurston, nr. 3), söz konusu diofanten belirsiz denklemle ilk uğraşan ve çözümleyen kişinin Ebû Ca'fer olduğu söylenmektedir. Bu risâle muhteva bakımından, Woepcke'nin Fransızca'ya çevirdiği Hâzin'in Risâletü Ebî Caʿfer el-Ḫâzin fi'l-müs̱elles̱âti'l-ḳāʾimeti'z-zevâya ve'l-münteḳati'l-eḍlâʿ adlı (nşr. Âdil Enbûbâ, MTUA, III/1 [1979], s. 134-178) risâlesiyle tamamen aynıdır; ancak onun Hucendî'nin ispatından söz ettiği cümleler metinde yer almamaktadır. Bu durumda söz konusu risâleye, Hâzin'in eserinin bir başkası tarafından yapılmış eksik bir kopyası şeklinde bakmak gerekmektedir. Dolayısıyla buradan hareketle söz konusu denklemle ilk uğraşan ve ilk çözümleyen kişinin Hâzin olduğu sonucu çıkarılamaz. Esasen Hâzin kendi eserinde, bu meseleyle ilk uğraşanın ve çözümünü yapanın Hucendî olduğunu belirtmekte, ancak onun ispat şeklini hatalı bulmaktadır. Fakat Hâzin'in Hucendî'nin ispatı hakkındaki bu yargısı yerinde değildir. Öte yandan Hâzin'in değerlendirmesine dayanan bazı matematik tarihçileri Hucendî'nin ispatının mükemmel olmadığını söylemektedirler (Cantor, I, 752-753; Dilgan, s. 36). Bu meseleler, Fermat ve Euker'e gelinceye kadar Hucendî ve Hâzin'den sonra da İbn Sînâ, İbnü'l-Hevvâm ve Kemâleddin el-Fârisî gibi birçok matematikçiyi

uğraştırmıştır.

Hucendî'nin bilime katkısı matematikle sınırlı değildir; astronomi alanında da bazı yeni rasat aletleri icat etmiştir. Bunların en önemlisi, güneşin meridyen yüksekliğiyle ekliptik eğimini tayin için geliştirdiği ve Fahrüddevle'ye ithafen "es-südsü'l-Fahrî" adını verdiği bir tür sekstanttır (Sâlih Zekî, I, 165). Hucendî, bir bina boyutlarında tasarladığı bu yeni sekstantını 384 (994) yılında Rey yakınındaki Cebel Tebrûk adlı bir tepeye kurmuştur. İslâm astronomi tarihinde meşhur olan bu aletten Bîrûnî (Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin, s. 101-108), Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî (Risâle der Şerḥ-i Âlât-ı Raṣad, s. 2) ve Hasan b. Ali el-Merrâküşî (Câmiʿu'l-mebâdîʾ ve'l-ġāyât fî ʿilmi'l-mîḳāt, I, 201 vd.) gibi âlimler övgüyle bahsetmektedirler. Bîrûnî, bu konuda verdiği bilgileri Hucendî'nin Maḳāle fî taṣḥîḥi'l-meyl adlı bir eserinden aktardığını söylemektedir ki bu onun Risâle fî taṣḥîḥi'l-meyl ve ʿarżi'l-beled baʿde ḥuṣûli irtifâʿâti nıṣfi'n-nehâri'l-muḥaḳḳaḳa ʿinde'l-inḳılâbeyn adlı çalışmasından başkası değildir. Hucendî söz konusu risâlede bu aleti kendisinin icat ettiğini ve daha öncekilerden farklı yönünün saniyeleri de göstermesi olduğunu söylemektedir (s. 62, 67). Alet, toprağın üstünde 10 m. yüksekliğe varan meridyene paralel iki duvardan oluşmaktadır. İki duvarın arasındaki açıklığı kapatan üst örtüsünün güney yönündeki duvara yakın kısmında çapı 3 şibr (7,62 cm.; Bîrûnî'ye göre 1 şibr; bk. Taḥdîdü nihâyâti'l-emâkin, s. 93) olan ortası delik küçük bir kubbecik vardır. Tam deliğin altında tabana 10 m. derinliğinde bir çukur açılmıştır. Toprak üstündeki duvar yüksekliğiyle birlikte toplam 20 metreye varan yükseklik, aynı zamanda merkezini kubbe deliğinin teşkil ettiği bir dairenin de yarı çapına eşittir. Anılan dairenin 1/6'sına (süds) tekabül eden, ahşaptan mâmul ve üzeri bakır levhalarla kaplı 60'lık bir yay bu çukura yerleştirilmiş, yayın her derecesi 60 dakikaya ve her dakika da 10 saniyeye bölünmüştür.

Delikten giren güneş ışınları tabana doğru tepesi yukarıda, tabanı yay üzerinde olan bir koni teşkil etmektedir. Koninin merkezini ölçmek için de yay üzerinde kaydırılabilen bir alete ihtiyaç vardır. Bu alet dik açıda birbirini kesen iki çemberden oluşur. Güneşin hareketiyle koni şeklindeki ışınlar kaydıkça bu aletin gölgesi de merkezi meridyen üzerine gelinceye kadar kaydırılır. Şakul sicimiyle güneşin yüksekliği arasındaki yay güneş yüksekliğinin kosinüsüne eşit olur; böylece güneşin meridyen yüksekliğiyle

ekliptik eğimi hesaplanır (DSB, VII, 353). Hucendî bu aletle, 16 ve 17 Haziran 994 günlerinde (yaz dönencesi) güneşin meridyen yüksekliğini 77º 57’ 40’’, 14 ve 15 Aralık 994 günlerinde ise (kış dönencesi) 30º 53’ 35” ve 30º 53’ 32” olarak bulmuş ve kış ölçümlerindeki 3 saniyelik fark sebebiyle ortak ölçümü 30º 57’ 2,30” şeklinde belirlemiştir. Güneşin maksimum ve minimum yüksekliği arasındaki ½ derecelik farkın ekliptik eğimine eşit olacağı fikrinden hareketle de bunun hesabını ½ (77º 57‘ 40‘‘-30º 53‘ 2“) = 23º 32’ 19” (Bîrûnî’ye göre 21“; bk. el-Ḳānûnü’l-Mesʿûdî, I, 364) olarak yapmıştır. Hucendî bu değerin, Hintliler’in 24º ve Batlamyus’un 23º 51’ 20” hesapladığı değerden farklı olduğunu biliyordu ve ekliptik eğiminin bugün de tesbit edildiği gibi azalan bir değişken değer olduğunun farkındaydı. Bîrûnî ise bu değerin sabitliğine inandığı için Hucendî’nin bulduğu sonucun o zamanki hesaplamalardan 1’ 35” eksik olduğunu söylemekte, bunun sebebini de bizzat Hucendî ile yaptığı bir görüşmeden aktararak sekstantın üst kısmında meydana gelen bir kaymanın yayın merkezini hafifçe yerinden oynatmasına bağlamaktadır. Esasen farklı zamanlardaki

ölçümlerde bu gibi farklılıklar tabiidir. Bîrûnî’ye göre Hucendî Rey’in enlemini de 35º 34’ 39” olarak tayin etmiştir (Taḥdîdü nihâyâti’l-emâkin, s. 86-87, 99, 238; ayrıca bk. el-Ḳānûnü’l-Mesʿûdî, II, 612). Bîrûnî, Hucendî’nin sekstantına benzer bir aletin 998 yılında faaliyete geçen Şerefüddevle Rasathânesi’nde Ebû Sehl el-Kûhî tarafından kurulduğunu haber vermektedir (Taḥdîdü nihâyâti’l-emâkin, s. 92). Onun bu icadının, daha sonraki asırlarda Merâga Rasathânesi (1261) ve Semerkant Rasathânesi (1420) gibi müesseselerde daha büyük çaptaki aletlerin yapılmasına öncülük ettiği de bilinmektedir.

Hucendî bir de “el-âletü’l-âmme” (el-âletü’ş-şâmile) adını verdiği, kadran ve usturlap yerine kullanılabilecek çok fonksiyonlu bir rasat aleti icat etmiştir. el-Âletü’l-âmme önceleri tek bir genişlik için kullanılıyordu; daha sonra onu Bedîʿ el-Usturlâbî bütün genişlikler için kullanılır hale getirmiştir (İbnü’l-Kıftî, s. 222). Hucendî ayrıca usturlap imaliyle ilgili teorik çalışmalar da yapmış ve bu aletin üzerinde azimut dairelerinin durumunu tayin etmeye yarayan yöntemler geliştirmiştir.

Eserleri. 1. Geometri Risâlesi. Asıl adı bilinmeyen eser, sinüs teoremiyle

ilgili çalışmalarının yer aldığı matematiğe dair günümüze ulaşmış yegâne eseri olup Kahire’de bulunan (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Riyâza, nr. 40) Mesâ ͗il müteferriḳa hendesiyye li-ba ͑ żi’l- ͑ ulemâ ͗ adlı bir mecmuanın içinde tesbit edilmiştir. 2. Risâle fî taṣḥîḥi’l-meyl ve ͑ arżi’l-beled ba ͑ de ḥuṣûli irtifâ ͑ âti nıṣfi’n-nehâri’l-muḥaḳḳaḳa ͑ inde’l-inḳılâbeyn. Hucendî’nin kendi icadı sekstantı tanıttığı astronomiyle ilgili en önemli eseri olup Luvîs Şeyho tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 3. Kitâbü’l-Âleti’l- ͑ âmme (Kitâbü’l-Âleti’ş-şâmile). Yine kendi icat ettiği çok fonksiyonlu rasat aletini tanıttığı çalışmasıdır ve çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1217; Oxford, Bodleian Library, Hunt., nr. 566; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 970). 4. İstiḫrâcü mecâzi devâ ͗iri’s-sümût bi’ṣ-ṣınâ ͑ a. Usturlapla ilgili teorik bir risâle olup hakkındaki bilgiler Bîrûnî’nin hocası Ebû Nasr b. Irâk’ın Risâle fî mecâzâti devâ ͗iri’s-sümût fi’l-usṭurlâb adlı eserinden elde edilmektedir (s. 3-9). 5. Kitâbü Semti’l-ḳıble. Varlığı yine Ebû Nasr b. Irâk ile (a.g.e., s. 3-9) Bîrûnî’den (Tastîḥu’ṣ-ṣuver, vr. 11) öğrenilmektedir. 6. Kitâb fî sâ ͑ âti’l-mâżiye mine’l-leyl. Câmi ͑ u ḳavânîni ͑ ilmi’l-hey ͗e adlı bir eser içinde (TSMK, III. Ahmed, nr. 3342) Hucendî’ye nisbet edilmektedir. 7. Risâlâtü ṣafîḥati’l-âfâḳıyye. Kâtib Çelebi’ye göre altmış babdan oluşmaktadır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 875). 8. ez-Zîcü’l-Faḫrî. Hucendî’nin Fahrüddevle adına yaptığı astronomi gözlemlerinden (Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti’l-emâkin, s. 238) yararlanarak hazırlayıp yine ona ithaf ettiği bu zîc de günümüze ulaşmamıştır. Tahran Meclis Kütüphanesi’nde bulunan Farsça düzenlenmiş bir zîc parçasının (nr. 181) Hucendî’nin gözlemlerine dayanmış olması muhtemeldir. 9. Leṭâfetnâme. Hucendî’ye nisbet edilen edebî bir eserdir (Bodroligeti, IJMES, XII [1980], s. 101-109).

BİBLİYOGRAFYA

Bîrûnî, Taḥdîdü nihâyâti’l-emâkin (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Kahire 1962, s. 86-87, 92-93, 99, 101-108, 238; a.mlf., el-Ḳānûnü’l-Mes ͑ ûdî, Haydarâbâd 1954, I, 364; II, 612; a.mlf., Tasṭîḥu’ṣ-ṣuver, Tahran, Dânişgâh, nr. 5469, vr. 11; Ebû Nasr b. Irâk, Devâ ͗irü’s-sümût fi’l-usṭurlâb (Resâ ͗ilü’l-Bîrûnî

içinde), Haydarâbâd 1948, s. 3-9; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 222; Hasan b. Ali el-Merrâküşî, Câmiʿu'l-mebâdîʾ ve'l-ġāyât fî ʿilmi'l-mîḳāt (nşr. J. J. Sédillot), Paris 1834, I, 201 vd.; Tûsî, Kitâbü Şekli'l-ḳaṭṭâʿ (nşr. A. Carathéodory), İstanbul 1891, s. 108-110; Gıyâseddin el-Kâşî, Risâle der Şerḥ-i Âlât-ı Raṣad (nşr. W. Barthold, Ulugbek i ego vremya içinde), Petrograd 1918, s. 2; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 875; M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Leipzig 1880, I, 752-753; Sâlih Zekî, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1911, I, 165; Hamit Dilgan, Büyük Matematikçi Ömer Hayyam, İstanbul 1956, s. 36; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960, s. 118-121, 198-199, 277, 283-286; Sarton, Introduction, I, 667-668; Sezgin, GAS, V, 305-308; VI, 220-222; S. Tekeli, "Al-Khujandī", DSB, VII, 352-354; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365, s. 63-65, 231-236; Fr. Woepcke, "Rescherche sur plusieurs ouvrages de Léonard de Pise", Atti dellʾAccademia Pontificia dei nuovi Lincei, XIV, Roma 1861, s. 301-324, 345-356; L. Cheikho, "Traité arabe de Khodjandi sur le sextant appelé Fakhri suivi de l'épître de Bîrouni sur le sujet", el-Meşriḳ, XI, Beyrut 1908, s. 60-69; H. Suter, "Zur Trigonometrie der Araber", Bibliotheca Mathematica, X, Leipzig 1910, s. 156-190; C. Schoy, "Behandlung einiger geometrischen Fragepunkte durch muslimische mathematiker", ISIS, VIII (1926), s. 260-263; P. Luckey, "Zur Entstehung der Kugeldreiechtsrechnung", Deutsche Mathematik, V, Leipzig 1940-41, s. 413, 416, 418-419; E. Wiedemann, "Über den Sextant des al-Chogendī", Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften, II, Leipzig 1969, s. 148-151; A. J. E. Bodroligeti, "Fazylov's Edition of Khujandi's Latafat-nama: A Review Article", IJMES, XII (1980), s. 101-109; a.mlf., "Hucendî", İA, V/1, s. 575; J. Samsó, "Al-Khudjandī", EI² (İng.), V, 46-47.

Mehmet Bayrakdar

HUCENDÎ, Muhammed Sultan

(محمد سلطان الخجندي)

Ebû Abdilkerîm Muhammed Evrûn (?) Sultân b. Muhammed el-Maʻsûmî el-Hucendî (1880-1960)

Türkistan menşeli yakın dönem din âlimi.

Mâverâünnehir'in önemli şehirlerinden olup günümüzde Tacikistan sınırları içinde kalan Hucend'de (Hucende) doğdu; büyük dedesi Muhammed Maʻsûm'a nisbetle Maʻsûmî diye de anılır. Muḫtaṣaru tercemeti ḥâli Muḥammed Sulṭân adını taşıyan otobiyografisindeki bilgilere göre okuma yazmayı ebeveyninden öğrendikten sonra Farsça, Türkçe yazılmış birçok eser okudu. Ardından Arapça dersleri aldı. Daha sonra medrese disiplini içinde bir yandan Arapça'sını geliştirirken bir yandan da temel İslâmî ilimlere ait klasik eserleri okudu. İslâmî ilimlerde derinleşmek amacıyla çeşitli seyahatler yaparak Hokand ve Buhara gibi önemli ilim merkezlerinde Muhammed İvaz el-Hucendî ve Abdürrezzâk el-Mergīnânî gibi âlimlerin derslerine katıldı. Yirmi üç yaşına geldiğinde gerek Mâverâünnehir'de gerekse Rusya, Afganistan ve Çin Türkistanı ile Hindistan'da din ve tasavvuf anlayışına bidʻat ve hurafelerin karışmış olduğunu görerek bu durumu eleştirmeye başladı. Ancak kendisine tepki gösterilince Hicaz'a gitmeye karar verdi (Muḫtaṣaru tercemeti ḥâli Muḥammed Sulṭân, s. 48-50). 1905 yılında ülkesinden ayrılan Hucendî önce Tiflis'e, oradan da İstanbul'a ulaştı. Yıldız Camii'ndeki bir cuma selâmlığında devrin padişahı II. Abdülhamid'i gördü. Halifenin Kureyş soyundan gelmesinin şart olup olmadığı konusundaki tartışmaların İngilizler'in propagandaları sonucunda yeniden gündeme geldiği ve Kureyş soyundan gelmemesi sebebiyle padişahın meşrû halife olmadığının öne sürülmeye başlandığı bir dönemde İstanbul'da bulunan Hucendî, Sahaflar Çarşısı'nı gezerken eline geçen Teftâzânî'nin Şerḥu'l-ʿAḳāʾid'inden imâmet bahsinin çıkarılmış olduğunu görerek hayrete düştüğünü belirtir. II. Abdülhamid'in şeyhi Ebü'l-Hüdâ'nın, Araplar'ı Türkler'e karşı isyan ettiren asıl sebebin halifenin Kureyş soyundan gelmesi gerektiği yolundaki telakki olduğunu öne sürerek

padişahı uyardığı, bunun üzerine II. Abdülhamid'in Osmanlı eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulan bu eserden imâmet bahsinin çıkarılmasını emrettiği yolundaki duyumunu

naklederek bundan duyduğu üzüntüyü dile getirir (a.g.e., s. 54-55; bu konuda daha geniş bilgi için bk. Özcan, s. 72; DİA, I, 220; II, 218).

1905 yılının sonlarında İstanbul'dan ayrılan Hucendî İzmir ve İskenderiye'ye uğradıktan sonra Cidde'ye, oradan da Mekke'ye ulaştı. Hac farîzasını ifa ettikten sonra Mekke'de kalarak Şuayb b. Abdurrahman el-Mağribî'den başta Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim olmak üzere önemli hadis kitaplarını okuyup icâzet aldı. İstifade ettiğini belirttiği isimler arasında Sâlih Kemâl el-Hanefî, Muhammed Murâd er-Remzî el-Kazânî, Ahmed el-Hadrâvî, Abdülhay el-Kettânî gibi âlimler yer almaktadır. Bu arada tasavvuf kaynaklarını inceleyerek Türkistan'daki uygulanış şeklini eleştirdiği Nakşibendîliği Sünnî ilkelere en uygun tarikat olarak gördü ve Nakşibendî ulemâsından Muhammed Ma'sûm b. Abdürreşîd'e intisap etti. Hucendî kendisini Nakşibendî-meşrep, itikadda Mâtürîdî, amelde Hanefî olarak tanıtmakla birlikte onun hiçbir zaman tasavvufun teslimiyetçi yapısıyla uyuşmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim hayatının daha sonraki dönemlerinde özellikle tasavvuf konusunda tenkitçi bir tavır ortaya koymuş, bazı mezhep mensupları ile tarikat erbabının davranışlarını eleştirmiş ve genel olarak bid'at aleyhtarı olmuştur. Kendisi, bid'at ve hurafelerle mücadelesinde önemli başarılar sağladığını kaydetmektedir (Muḫtaṣaru tercemeti ḥâli Muḥammed Sulṭân, s. 63-64).

Hucendî Mekke'de uzun yıllar ikamet ettikten sonra bir süre de Medine'de kaldı. Bu sırada Abdullah el-Kudûmî, Ahmed el-Berzencî ve Muhammed Halîl el-Harpûtî'den çeşitli dersler okuyup icâzet aldı. Daha sonra Şam'a geçerek Bedreddin Yûsuf el-Muammer ve Abdülhakîm el-Kandehârî gibi âlimlerden ders aldı. Beyrut'ta Abdurrahman b. Dervîş el-Hût ve Yûsuf en-Nebhânî ile görüştü. Kudüs'e yaptığı kısa bir seyahatin ardından Kahire'ye geçen Hucendî Ezher'de Revâku's-Süleymâniyye'de bulundu; M. Reşîd Rızâ ile tanıştı. el-Menâr koleksiyonu ile Muhammed Abduh, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve diğer Selef ulemâsının 1000'den fazla eserini temin etti. Daha sonra Kahire'den ayrılıp İstanbul'a gitti ve oradan Hucend'e döndü. Babasının bıraktığı servet sayesinde ilmî

çalışmalarını sürdürürken özellikle Mısır’dan getirdiği eserleri incelemeye ağırlık verdi.

Rusya’daki 1917 İhtilâli’nin ardından Bolşevikliğin gerçek niteliğinin tam olarak anlaşılamadığı ilk dönemde şehirlerdeki eşraf ve âyan arasından seçilerek oluşturulan Şûrâ-yı İslâmiyye’nin genel başkanlığına getirilen Hucendî bu sıfatla birçok defa Moskova’ya gidip geldi. Fakat ihtilâl yönetimi hürriyet, adalet ve eşitlik gibi sloganlarla iş başına gelmesine rağmen çok geçmeden durum değişti. Stalin’in Bolşevik Partisi’ndeki müslüman unsurlara karşı harekete geçtiği ve Sovyet idarî kademelerindeki müslümanlara baskı yaptığı sırada Hucendî de tutuklandı (1923). Bir müddet sonra serbest bırakıldıysa da 1925’te yeniden hapsedildi ve ardından yine serbest bırakıldı. Daha sonra üçüncü defa tutuklanan Hucendî, 17 Ağustos 1928’de hapishaneden kaçmayı başardı. Taşkent’in köylerine ulaştıktan sonra kuzeye yönelerek Çin sınırındaki Kurgos nehrini geçip Kulca’ya vardı (Aralık 1928). Ardından Delhi’ye, oradan da Bombay’a geçti. Bir süre Hindistan’da kaldı. Daha sonra oradan ayrılıp 1935 yılı hac mevsiminde Mekke’ye gitti. Vefatına kadar burada oturan Hucendî Mekke Dârülhadisi’nde ve Mescidi Harâm’da müderrislik yaptı. Yayımladığı hâtıralarıyla, bilhassa ihtilâl sonrasında Doğu ve Batı Türkistan ile Rus mezalimi altındaki diğer Türk ve müslüman unsurları uyarmaya çalıştı.

Eserleri. Hayatını şer‘î bir delile dayanmayan her türlü inanç, ibadet, fikir ve davranışla mücadele ederek geçiren Hucendî bu hususta Arapça, Farsça ve Türkçe olarak pek çok eser kaleme almıştır. Kendisi otobiyografisinde bu eserlerin listesini vermekte, bunların basılmış olanlarına ayrıca işaret etmektedir (Muḫtaṣaru tercemeti ḥâli Muḥammed Sulṭân, s. 62-63, 72-73, 96). Onun incelenebilen matbu eserleri şunlardır: 1. Ḥükmullāhi’l-vâḥidi’ṣ-ṣamed fî ḥükmi’ṭ-ṭâlibi mine’l-meyyiti’l-meded (Kahire 1355). Bombay’da bulunduğu sırada kendisine bir grup öğrencinin yönelttiği kerâmet, vefat etmiş büyük insanların ruhaniyetinden yardım isteme, gayb bilgisi, kabir ziyareti, tevessül gibi konulara ilişkin sorulara verdiği cevaplardan oluşan bir risâledir. Müellif bu eserinde kabir ziyareti, yatırlara saygı, kabirlerden medet umma gibi davranışları tevhid inancına aykırı bularak eleştirmektedir. 2. Muḫtaṣaru tercemeti ḥâli Muḥammed Sulṭân. Müellifin Tâif’te kaleme aldığını belirttiği bu eser onun hayatı, ilmî, dinî ve siyasî

faaliyetleriyle eserleri hakkında bilgi vermesi yanında Selefî inanç ve uygulamalarla bunlara aykırı gelişmeleri tanıtmakta, bu uygulamaları bid‘at ve hurafe olarak değerlendirmekte, bilhassa Mâverâünnehir’de, Rusya, Afganistan ve Çin Türkistanı’nda, ayrıca bütün Hindistan’da hâkim olan dinî ve tasavvufî zihniyeti eleştirmektedir. Müellif, özellikle Hanefîlik ve Nakşibendîlik’te dine ve akla aykırı kabul ettiği telakki ve uygulamaların oluşmasına yol açan kitaplardan örnekler aktarmakta, bunları tenkit ve reddetmektedir. Kitap müellifin bir önceki eserinin sonuna eklenerek basılmıştır (s. 45-99). 3. Temyîzü’l-maḥżûżîn ʿani’l-maḥrûmîn (fî tecrîdi’d-dîn ve tevḥîdi’l-mürselîn). Bazı âyetlerin yorumlarından oluşan bu hacimli eser, Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî tarafından çeşitli dipnot ve açıklamalar eklenmek suretiyle yayımlanmıştır (Demmâm 1412/1991).

Müellifin otobiyografisinde listesini verdiği eserlerinden bazıları ise şunlardır: Hediyyetü’s-Sulṭân ilâ ḳurrâʾi’l-Ḳurʾân (Kur’an okumanın âdâbı ve ücretle Kur’an okutmanın câiz olup olmadığı hakkındadır); Seyfü’l-edeb fî men ġayyere’n-neseb (soy sopla övünmenin yanlışlığına dairdir); İrşâdü’l-ümmeti’l-İslâmiyye fi’t-taḥẕîr ʿan medârisi’n-Naṣrâniyye; et-Tuḥafü’d-devriyye fi’l-bidaʿi’l-ʿaṣriyye (müellif, Arapça ve Türkçe olarak yazdığı eserde bid‘atçılarla hurafecilerin kötülüklerini anlattığını belirtmektedir [Muḫtasaru tercemeti ḥâli Muḥammed Sulṭân, s. 62]); ed-Dürerü’l-manẓûme fî ẕikri efâḍıli Ḫucende; Dîvân (Farsça); Divan (Türkçe); Tuhfetü’l-ebrâr fî fezâili seyyidi’l-istigfâr; el-Hediyyetü’l-ma‘sûme fî nizâmi’t-ticâre; el-Hikemü’s-Sultâniyye ve’n-nesâihu’l-Kur’âniyye; Tuhfetü’s-Sultân fî terbiyeti’ş-şübbân; Cilâü’l-bûs fî inkılâbi bilâdi’r-Rûs (müellif son beş eseri “Çin Türkistanı Türkçesi” ile yazdığını belirtmektedir); el-Kavlü’s-sedîd fî tefsîri sûreti’l-Hadîd (Hucendî, Türkçe yazdığı bu tefsirin ilgili sûre üzerine o güne kadar yazılanların en iyisi olduğunu söyler [a.g.e., s. 73]); el-Ḫuteniyyât (müellif, Hoten’de bulunduğu sırada yazdığı eserde burada yaygın olan bid‘at ve hurafeler hakkında bilgi verdiğini söylemektedir [a.g.e., a.y.]); es-Seyfü’ṣ-ṣârimi’s-Sulṭânî fî ḥaḳḳı’l-Bolşefîk eş-şeyṭânî (Farsça); Âyine-i Türkistân (müellif eserin Türkçe bir derleme olduğunu belirtmektedir); Refʿu’t-teşkîk ʿan meẓâlimi’l-Bolşefîk (Meni’l-Bolşefîk ve me’l-Bolşevîzm; eserde, müellifin Rus yönetimindeki ülkelerle Batı ve Doğu Türkistan’da

yaşadığı veya gözlemlediği olaylar anlatılmaktadır. a.g.e., s. 96). Hucendî bunların dışında çeşitli dergilerde ıslah, kadın, din ve ekonomi, Rus mezâlimi ve Rusya'da cereyan eden gelişmelerle ilgili makaleler yazdığını belirtmektedir (a.g.e., s. 63, 73).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Sultân el-Hucendî, Muḫtaṣaru tercemeti ḥâli Muḥammed Sulṭân (Ḥükmullāhi'l-vâḥidi'ṣ-ṣamed, Kahire 1355 içinde), s. 45-99; Azmi Özcan, Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), İstanbul 1992, s. 72; Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", DİA, I, 220; Yusuf Şevki Yavuz, "Akāidü'n-Nesefî", a.e., II, 218.

Metin Yurdagür

HUCR b. ADÎ

(حجر بن عدي)

Ebû Abdirrahmân Hucr b. Adî b. Muâviye b. Cebele el-Kindî el-Kûfî (ö. 51/671)

Hz. Ali taraftarlığı sebebiyle Muâviye döneminde öldürülen sahâbî.

Câhiliye devrinde doğdu; faziletleri dolayısıyla “Hucrü’l-hayr” diye anılır. Babası, Câhiliye devrinde bir savaştan kaçarken arkasından kılıçla yaralandığı için Edber lakabıyla anıldığından kendisine Hucr b. Edber de denilmiştir. İbn Sa‘d Hucr’u, Kûfeli ilk tâbiîn tabakası içinde Hz. Ali’den rivayette bulunanlar arasında saymakla birlikte kardeşi Hânî ile beraber Resûl-i Ekrem’e elçi olarak geldiğine ve sahâbî olduğuna dair bir rivayeti de kaydeder (eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 217). İbn Hibbân da Hucr’u tâbiînden saymıştır (Meşâhîr, s. 89). Zehebî’ye göre ise Hz. Peygamber’e gelen kabile temsilcilerinden olan Hucr mücahid ve âbid bir sahâbîdir (el-ʿİber, I, 40; Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 463). Hucr’un herhangi bir gazve veya seriyyede bulunduğuna dair bilgi yoktur; doğrudan Hz. Peygamber’den rivayette de bulunmamıştır. Ancak Resûlullah’ın vefatından hemen sonra Hz. Ebû Bekir döneminde Suriye’de bazı yerlerin fethinde, Hz. Ömer devrinde de Kādisiye’de bulunması sahâbî olma ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim sahâbîlerin biyografilerine dair eserlerde kendisine de yer verilmiştir. Hucr’un sahâbî sayılmasını Şiîler’in bir arzusu olarak değerlendiren Lammens, eski kaynaklarda onun sahâbî olduğuna dair bir rivayetin bulunmadığını söyler. Celûlâ Savaşı’nda (16/637 veya 17/638) ordunun sağ kanadına kumanda eden Hucr’un (Belâzürî, s. 377) Hulvân’ın fethinde gösterdiği kahramanlıklar Sa‘d b. Ebû Vakkās tarafından övülmüş, kendisine Kādisiye ve ondan sonraki önemli savaşlara katılanlara verilen 2500 dirhem atıyye tahsis edilmiştir.

Hucr, Cemel Vak‘ası’nda ve Sıffîn Savaşı’nda Hz. Ali’nin kumandanı olarak bulundu. Hz. Ali onu Sıffîn Savaşı’ndan sonra 4000 kişilik bir orduyla Dahhâb b. Kays’ın üzerine gönderdi (Taberî, V, 135). Hz. Ali’nin

şehid edilmesinden sonra Hucr Kûfe'ye yerleşti. Buraya tayin edilen valilerin Hz. Ali ve taraftarları aleyhindeki sözleri Emevîler'in saltanatını bir türlü içine sindiremeyen Hucr ve arkadaşlarını rahatsız etmişti. Kûfe Valisi Mugīre b. Şu'be'nin, Muâviye'nin tavsiyelerine uyarak cuma hutbelerinde Hz. Ali ve taraftarlarına ağır bir dille sövmesine ve Hz. Osman'ı överek onun katlini kınayan konuşmalar yapmasına Hucr şiddetli tepki gösterdi; Mugīre'nin yerdiklerinin kendisinden daha faziletli olduğunu camide yüzüne karşı söyledi. Hatta Muâviye'nin istediği bazı malları götürmek üzere Mugīre tarafından hazırlanan kervanın önünü keserek mallara el koydu. Muâviye'nin bu olay üzerine Mugīre'yi valilikten azledip yerine Ziyâd b. Ebîh'i tayin ettiği rivayeti doğru değildir. Mugīre'nin ölümünden sonra Basra valiliği de uhdesinde kalmak üzere Kûfe'ye vali tayin edilen Ziyâd, Emevîler'e karşı muhalif tavrını sürdüren Hucr'u çağırtarak kendisinin de Hz. Ali'yi sevdiğini, ancak şartların değiştiğini, Muâviye'ye karşı duyduğu kin ve nefretin sevgi ve dostluğa dönüştüğünü söyledi; onun otoritesini sarsacak söz ve davranışlardan kaçındığı takdirde bütün ihtiyaçlarının karşılanacağını bildirdi. Ancak Hucr bu teklifi reddetti. Ziyâd, Kûfe'de yerine Amr b. Hureys'i bırakıp Basra'ya gidince Hucr vali vekilini herkesin içinde eleştirip yerden avuçladığı çakıl taşlarını ona doğru fırlattı. Etrafındaki 3000 kadar taraftarının kendisiyle beraber hareket etmesi ve mescide gelişlerinde kalabalık bir grup oluşturmaları üzerine Amr b. Hureys durumu bir mektupla Ziyâd'a bildirdi. Kısa bir müddet sonra Kûfe'ye dönen Ziyâd, yaptığı konuşmada Hucr ve arkadaşlarının Muâviye'ye itaata mecbur olduklarını, isyankâr tavırlarını sürdürdükleri takdirde sonlarının kötü olacağını bildirdi. Hucr ona sert bir şekilde karşılık verince Ziyâd Kûfe eşrafına çatarak kendisini yeterince desteklemediklerini söyledi. Bunun üzerine Kûfe eşrafı Hucr'un taraftarları arasında bulunan akrabalarını ikna edip geri çekince onun yanında az sayıda adamı kaldı. Ardından Hucr tutuklandı. Ziyâd, Hucr ve arkadaşlarını silâhlı ayaklanma ile suçlayan bir iddianâme kaleme aldı ve yetmiş kadar şâhide bunu imzalattı. Hucr'un aleyhine şahitlik yapanların yazılı ifadeleri alındı. Şahitliğine başvurulanlar arasında bulunan Kādî Şüreyh ile Hz. Ali'nin talebelerinden fakih Şüreyh b. Hânî Hucr'un ibadete düşkün bir kimse olduğunu söyleyerek öldürülmemesi gerektiğini ima ettiler. Hucr, hepsi Kûfeli olan on iki veya on dört arkadaşı ile birlikte Muâviye'nin isteği üzerine Suriye'ye gönderildi ve Dımaşk yakınlarında bizzat fethinde bulunduğu Merciazrâ denilen yerde hapsedildi. Muâviye, Ziyâd'ın Hucr ve

arkadaşlarını bir daha Kûfe'ye göndermemesini talep eden mektubunu alınca altı kişinin salıverilmesine, Hucr'un ve geride kalan arkadaşlarının da Hz. Ali'yi lânetledikleri ve ondan teberrî ettiklerini söyledikleri takdirde serbest bırakılmasına, aksi takdirde öldürülmesine karar verdi. Bu teklifi kabul etmemeleri üzerine de Hucr ve arkadaşları öldürüldü. Rivayete göre Hucr öldürülmeden önce abdest alıp iki rek'at namaz kılmış, üzerindeki zincirlerin çözülmemesini ve kanının yıkanmadan defnedilmesini vasiyet etmiş, böylece zulmen öldürüldüğünü ve şehid sayılacağını anlatmak istemiştir. Onun bu sözleri, İbn Sîrîn gibi bazı âlimlerin şehidlerin defnedilmesiyle ilgili görüşlerine delil teşkil etmiştir. Şîa'nın Emevîler tarafından öldürülen ilk Şiî olarak kabul ettiği Hucr'un Merciazrâ'daki kabri üzerine daha sonra bir mescid yapılmış ve burası ziyaretgâh olmuştur.

Hz. Âişe Hucr'un Dımaşk'a gönderildiğini duyunca Abdurrahman b. Hâris'le Muâviye'ye bir mektup gönderip Hucr ve arkadaşlarının serbest bırakılmasını istemiş, ancak Abdurrahman Hucr'un katlinden sonra Dımaşk'a ulaşabilmiştir. Daha sonra Muâviye Medine'ye gidip Hz. Âişe'yi ziyaret ettiğinde Âişe onu Hucr'u ve arkadaşlarını öldürdüğü için azarlamış, Muâviye ise öldürülmelerinde ümmet için fayda gördüğünü söyleyerek kendini savunmuş ve onları aleyhlerine şahitlik yapanların ifadeleri üzerine öldürdüğünü ileri sürmüştür. Bir rivayete göre Hz. Âişe Muâviye'ye Resûl-i Ekrem'in Merciazrâ'da birtakım insanların öldürüleceğini, bunun Allah'ı ve ehl-i semâyı gazaplandıracağını söylediğini bildirmiştir. Hadisi İbnü'l-Mübârek İbn Lehîa'dan mevkuf olarak nakletmiş olup buna göre Hz. Ali, Azrâ'da yedi kişinin öldürüleceğini ve onları öldürenlerin ashâbü'l-uhdûd gibi

olduklarını haber vermiştir (İbn Asâkir, XII, 226-227). İbn Hacer, yer belirtilmeyen benzer merfû bir rivayeti râvilerinin zayıf olması ve senedinde inkıtâ bulunması sebebiyle zayıf kabul etmiştir (el-İṣâbe, I, 315). Hucr'un öldürülmesi birçok kimseyi üzmüş, Ziyâd'ın Horasan'a vali tayin ettiği Rebî' b. Ziyâd el-Hârisî üzüntüsünden vefat etmiş (Belâzürî, s. 596), Medine'de bu olaydan haberdar olan Abdullah b. Ömer ağlamıştır. Hasan-ı Basrî de olaydan duyduğu infiali dile getirmiştir. Hucr'un iki oğlu Ubeydullah ile Abdurrahman da Hz. Ali taraftarlığı yüzünden öldürülmüştür (İbn Asâkir, XII, 210).

Çokça namaz kılıp oruç tutan, duası makbul, iyiliği tavsiye eden, kötülüklere karşı çıkan bir kişi olarak tanınan Hucr b. Adî Hz. Ali, Ammâr b. Yâsir ve Şerâhil b. Mürre'den hadis almış, kendisinden de mevlâsı Ebû Leylâ el-Kindî, Ebü'l-Bahterî Saîd b. Fîrûz et-Tâî, Abdurrahman b. Âbis rivayette bulunmuştur.

Hucr b. Adî'nin hayatına dair Muhammed Cevâd Fazlullah Ḥucr b. ʿAdî el-Kindî, şehîdü'l-îmân eṣ-ṣâbir (Beyrut 1974), Abdülhamîd el-Muhâcir Ḥucr b. ʿAdî lâ yüsâvim fi'l-ḥaḳ (Beyrut 1413/1992), Abdullah es-Sebtî Ḥucr b. ʿAdî (Necef, ts.) adıyla Arapça, Hasan Merznâk el-Ekberî de Ḥucr b. ʿAdî (Tahran 1349 hş./1970) adlı Farsça birer eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 217-220; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 292; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 72-73; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, I, 95; el-İmâme ve's-siyâse, I, 158; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 377, 433, 596; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 135, 253-275; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 266; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (nşr. Yûsuf Es'ad Dâgır), Kum 1404/1984, III, 3-4; İbn Hibbân, Meşâhîr, s. 89; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVII, 79-94; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 34; Hâkim, el-Müstedrek, III, 470-471; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 356-359; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XII, 206-234; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 472-488; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, I, 461-462; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XX, 330-342; Zehebî, el-ʿİber, I, 40; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 462-467; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 49-55; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 314-315; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1294, II, 301-302; a.mlf., el-Hakāik, İstanbul 1310-11, I, 215-217; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403, XLII, 178; XLIV, 28-29; J. Wellhausen, İslâmiyet'in İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 91-98; M. Takī et-Tüsterî, Ḳāmûsü'r-ricâl, Kum 1990, III, 122-131; Hasan Onat, Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği, Ankara 1993, s. 43-58; H. Lammens, "Hucr", İA, V/1, s. 576; a.mlf., "Ḥudjr", EI² (İng.), III, 545.

Nebi Bozkurt

HUCR b. YEZÎD

(حجر بن يزيد)

Hucr b. Yezîd b. Seleme el-Kindî (ö. 50/670 [?])

Sahâbî.

Güney Arabistan'da bulunan Kinde kabilesinin önemli şahsiyetlerinden biridir. Aynı soydan gelen ve "Hucrü'l-hayr" diye bilinen Hucr b. Adî ile karıştırılmaması için yaptığı kötülüklerle tanındığından kabilesi arasında kendisine "Hucrü'ş-şer" denilmiş ve daha çok bu unvanla tanınmıştır. Bin kişiye sözü geçen kimselere verilen "cerrâr" unvanına sahip olan Hucr Yemenli cerrârlar arasında zikredilmektedir (İbn Habîb, s. 251-252). Kabilesini temsil eden bir heyetle birlikte 9 (630) yılında Medine'ye gelmiş ve Resûl-i Ekrem'in huzurunda müslüman olmuştur. Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali'nin kumandanları arasında yer alan Hucr Sıffîn Savaşı'nda da yine onun tarafını tutmuş ve tahkîm hadisesinde protokolde Hz. Ali tarafını temsilen bulunmuştur. Ancak daha sonra Ümeyyeoğulları'na yaklaşan Hucr b. Yezîd'i Muâviye İrmîniye valiliğine tayin etmiştir. Hucr'ün 50 (670) veya 51 (671) yılı civarında vefat ettiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 251-252; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, III, 403; İbn Hazm, Cemhere, s. 426; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, I, 463; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 467; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 41-60, s. 32-33; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 315; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, IV, 90.

Hüseyin Algül

HUCURÂT SÛRESİ

(سورة الحجرات)

Kur’ân-ı Kerîm’in kırk dokuzuncu sûresi.

Medine döneminin son yıllarında muhtemelen Feth sûresinin ardından nâzil olmuş, 13. âyetin Mekkî olduğu yolunda Abdullah b. Abbas’tan nakledilen rivayete ise itibar edilmemiştir. Âlûsî, 13. âyetin Mekkî olduğu kabul edildiği takdirde sûrede yer alan âyetler arasındaki uyumun bozulacağına dikkat çekmektedir (Rûḥu’l-meʿânî, XXVI, 131). Sûre on sekiz âyet olup fâsıla*sı مve ن harfleridir.

Hucurât sûresinin nüzûl sebebi olarak Temîmoğulları kabilesinden bazı kişilerin Medine’ye gelip Hz. Peygamber ile görüşmek isterken ortaya koydukları kaba tavır gösterilir. Rivayete göre Resûl-i Ekrem, mescide bitişik odalardan birinde gündüz vakti istirahat ederken bu bedevîler dışarıdan yüksek sesle, “Hey Muhammed, kalk, biz geldik!” diye bağırıp çağırmışlar, bunun üzerine Resûlullah alelacele giyinip yanlarına çıkmış, onları mescide alarak görüşmeye başlamış, fakat kaba tutumlarından rahatsız olmuştu (Vâhidî, s. 386-387).

Sûre ismini 4. âyette geçen ve “hücre” kelimesinin çoğulu olan “hucurât”tan alır. Hücre ”başkalarının girmesine engel olacak şekilde taş duvarla çevrilmiş yer” demektir. Arapça’da tahtadan, çalı veya hurma dallarından yapılmış tek gözlü basit evlere de bu ad verilir. Sûrede ise Mescidi Nebevî’nin yanındaki Hz. Peygamber ve ailesine ait odalar kastedilmektedir. Bunların hurma dallarından ve çadır parçalarından yapılmış basit meskenler olduğu, daha sonra Emevî halifelerinden Velîd b. Abdülmelik zamanında Mescidi Nebevî’nin genişletilerek yeniden inşası sırasında bu odaların mescide katıldığı, bu esnada Saîd b. Müseyyeb’in, “Ben bu odaların kendi haline bırakılmasını ve öylece korunmasını isterdim ki Medine halkı ile dışarıdan gelen müslümanlar peygamberlerinin nasıl yaşamış ve ne kadar az şeyle yetinmiş olduğunu gözleriyle görsünler” dediği kaynaklarda belirtilmektedir (Âlûsî, XXVI, 139).

Resûl-i Ekrem, yalnızca vahyin tebliğiyle değil aynı zamanda onun müslümanların hayatında uygulanıp topluma mal edilmesiyle de görevliydi. İşte Hucurât sûresi daha çok Hz. Peygamber'in ahlâk alanındaki eğitimcilik göreviyle ilgili bir sûredir. Sûrenin muhtevası iki bölüm halinde incelenebilir. Birinci bölümde (âyet 1-10) iyi huylara ve erdemli davranışlara dair buyruklar, ikincisinde (âyet 11-18) kötü huylar ve çirkin davranışlarla ilgili yasaklar yer almaktadır. Allah'a ve Resulü'ne saygılı olmayı emreden ilk beş âyette bütün toplumların ahlâk anlayışında önemli bir yeri olan saygı konusu üzerinde durulmaktadır. Resûl-i Ekrem'i odaların arkasından kaba bir tavırla çağıranların bu yanlış tutumları dolayısıyla büyüklerin önünde bağıra çağıra konuşmanın yanlışlığına, insanların birbirlerinin mahremiyetine, haklarına ve zamanlarına saygılı olmaları gerektiğine işaret edilir. Bu uyarının ardından her duyulan şeye inanmamayı, özellikle güven vermeyen kişilerin aktardığı yanlış haberleri mutlaka araştırmayı emreden âyet gelir. Önemli hususların çözümünde Allah resulünün ölçülerine uyulması gerektiği ve bu ölçüleri kendi çıkarları doğrultusunda yorumlamanın müslümanları sıkıntıya sokacağı bildirilir. Birbiriyle çatışan iki müslüman topluluğun barıştırılması ve saldırganlığını sürdüren tarafa karşı zor kullanılarak çatışmanın önlenmesi istenir. Müslüman topluluklar arasında barışı sağlamanın bütün müslümanlara düşen önemli bir görev olduğu vurgulandıktan sonra ilk bölüm bütün inananların kardeş sayıldığını, bundan dolayı kardeşlerin arasını bulmanın da onlara düşen bir görev olduğunu hükme bağlayan âyetle son bulur.

İkinci bölüm, toplulukların üstünlük iddiasıyla başka bir topluluğu hor görüp onunla alay etmesini yasaklayan 11. âyetle başlar. Kendileriyle alay edilenlerin alay edenlerden daha hayırlı olabileceğine dikkat çekildikten sonra birbirini aşağılamanın, birbirine çirkin ve küçültücü lakaplar takmanın kötülüğü üzerinde durulur. Bu uyarılara rağmen bu tür kötülüklerden vazgeçmeyenler "zalimler" olarak nitelenir. İnsanlar hakkında kötü düşünmenin ve gizli kusurlarını araştırmanın çirkinliği, arkadan çekiştirmenin ölmüş kardeşinin etini yemekten farksız olduğu, bu kötü huy ve alışkanlıklardan vazgeçmek gerektiği vurgulanır. Bu uyarıların ardından, Kur'an'da çeşitli vesilelerle ortaya konmakla birlikte Hucurât sûresinde en mükemmel ve veciz üslûpla ifade edilen bütün insanların eşit olduğu şeklindeki tezin temel gerekçesi olmak üzere insanların bir erkekle bir kadından yaratıldığı, Allah katında en büyük değer ölçüsünün takvâ

olduğu belirtilir. Müslüman olmakla mümin olmak arasında fark bulunduğuna, mümin olabilmek için her şeyden önce kalben inanmanın gerektiğine işaret edildikten sonra çıkar sağlamak için müslüman olanlarla, Allah yolunda canları ve malları ile cihad eden gerçek müminlerin aynı değerde olmadığı ortaya konulur. Allah'a dini öğretmeye kalkışmanın, "müslüman oldum" diye Peygamber'i ve müminleri minnet altına sokmaya yeltenmenin yanlışlığına dikkat çekilir. Sûre, göklerde ve yerde olup biten her şeyi hakkıyla bilen Allah'ın insanların yaptıklarını da görmekte olduğunu bildiren bir âyetle sona erer.

Hucurât sûresi İslâmî edep ve ahlâkın önemli ilkelerini belirleyen bir sûredir. Bu kısa sûrede "ey iman edenler" hitabı beş defa tekrarlanır. Birincisinde Allah'a karşı saygılı olunması emredilir. İkincisinde Hz. Peygamber'e karşı saygılı davranma ve küstahça hareketlerden sakınma tavsiye edilir. Üçüncüsünde sorumsuzların sözlerine güvenilmeyeceği, onların getirdiği haberlerin araştırılması gerektiği vurgulanır; toplum ilişkilerinde dürüstlük, açıklık, adalet ve barış ilkelerinin geçerli olması istenir. Dördüncüsünde toplulukların birbirlerini aşağılamaktan uzak durması emredilir. Beşincisinde kötü düşünce ile hareket etmenin, buna bağlı olarak dedikodu yapmanın çirkinliği üzerinde durulur. Nihayet bütün insanlara şâmil olmak üzere "ey insanlar" şeklindeki hitaptan sonra çeşitli kavim ve kabilelerin var oluşunun savaş sebebi değil tanışma ve anlaşma vesilesi olduğuna dikkat çekilir.

Başından sonuna kadar umuma hitap eden ifade tarzıyla Hucurât sûresi toplumların hukuk ve ahlâk ilkelerine dayanması gereğini vurgulamaktadır. İslâm'dan önce yeryüzünde kavmiyet esasına ve kan bağına dayanan toplum gerçeği hüküm sürmekteydi. İslâmiyet kavmiyet ve kan bağının yerine iman kardeşliğini getirmiş, üstün ırk iddialarına dayanan toplum düzeni anlayışını reddetmiştir. Sadece kişiler arasında değil renkleri ve soyları ayrı olup farklı dilleri konuşan çeşitli kavimler arasında da kardeşliği öngören, haklara ve haysiyetlere saygı ilkesi üzerine kurulması istenen modern toplumun temellerini atmıştır. Bu açıdan bakıldığında Hucurât sûresi muhteva bakımından en çok Ahzâb sûresiyle ilgili görünmekte, orada temas edilen çeşitli meseleler bu sûrede hükme bağlanmaktadır. Eğitim ve ahlâk yönünden bakıldığında ise sûrenin daha çok Feth sûresiyle ilişkili olduğu dikkati çeker. Çünkü Feth sûresi

zaferlerden ve zaferlerle elde edilecek menfaatlerden söz eder. Zafer ve başarı toplumu şımartır, zenginlik görgüsüzleri küstahlaştırır, zevk ve eğlenceye iter ve tembelleştirir. Feth sûresinin hemen ardından gelen Hucurât sûresi, bu mahzurları bertaraf etmek için toplum hayatında riayet edilmesi gereken ahlâkî kuralları ortaya koymakta ve böylece dolaylı olarak bir toplumun hayatında eğitim ve ahlâkın zaferden daha önemli olduğuna işaret etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥcr” md.; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXVI, 116-146; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl (nşr. İsâm b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut 1411/1991, s. 385-396; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVIII, 110-144; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), I, 435-436; Süyûtî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire, ts. (Dârü’l-Menâr), s. 179-183; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXVI, 131-170; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4444-4487; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1947, II, 796-800; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûretin ve maḳāṣıdühâ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1980, II, 73-85; M. Mahmûd Savvâf, Naẓarât fî sûreti’l-Ḥucurât, Beyrut 1405/1985; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî), İstanbul 1987, V, 401-428.

Emin Işık

HÛD

(هود)

Kur'ân-ı Kerîm'de Ad kavmine gönderildiği bildirilen peygamber.

Şeceresiyle ilgili olarak İslâmî kaynaklarda değişik rivayetler bulunmakla birlikte genellikle Âd b. Us b. Aram b. Sâm b. Nûh'a çıkarılmakta; Âbir'le (Tevrat'ta İbrânîler'in atası kabul edilen Eber) aynı kişi sayıldığı gibi onun oğlu olarak da gösterilmektedir (İbn Kuteybe, s. 28; Taberî, I, 216; İbn Abdürabbih, III, 368; Sa'lebî, s. 47; Nüveyrî, XIII, 52).

Tevrat'ta Hûd'dan bu isimle bahsedilmemekte, Nûh'un oğlu Sâm'ın zürriyetiyle ilgili şecere de İslâmî kaynaklardakinden farklı olarak Nûh oğlu Sâm oğlu Arpakşad oğlu Şelah oğlu Eber şeklinde

gösterilmekte, Eber'in Peleg ve Yoktan adlı iki oğlundan söz edilmektedir. Yine Tevrat'ta Nûh oğlu Sâm oğlu Aram oğlu Uts (Ûs) şeklinde bir şecere daha verilmekle birlikte bu ikinci şecerenin devamı yer almamaktadır (Tekvîn, 10/21-25).

Hûd kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de aynı zamanda yahudileri ifade eden bir isim olarak da geçer (el-Bakara 2/111, 135, 140). Hâid kelimesinin çoğulu olan hûd, "tövbe etmek" anlamındaki hevd kökünden gelmekte olup "tövbe edenler" anlamında yahudileri ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "hvd" md.).

Bazı müsteşrikler, İslâm kaynaklarında Hûd kelimesinin hem peygamber ismi olarak hem de yahudiler için kullanılmasını, ayrıca yahudilerin ceddi olan Âbir (Eber) b. Şaleh (Şelah) b. Arfehşed ile (Arpakşad) Hûd'un aynı kişi olduğunun kabul edilmesini göz önünde bulundurarak Kur'an'daki Hûd'un yahudilerin ceddi Eber olduğunu veya bu kelimenin bir şahıs ismini değil Arap ülkelerine göç eden bir yahudi cemaatini ifade ettiğini, bunların Ahkāf'ta yerleşerek putperestleri yahudileştirdiklerini ileri sürmektedir (Cevâd Ali, I, 311; EI² [Fr.], III, 556). Ancak Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hûd

Âd kavmine mensup olup onlara peygamber olarak gönderilmiş bir kişinin adıdır (el-A‘râf 7/65; Hûd 11/50; eş-Şuarâ 26/123-124). Âd kavmi hakkındaki sınırlı bilgiler de genellikle Kur’an’a dayanmakta, ayrıntılar ise daha çok tefsir ve kısas-ı enbiyâ türü eserlerde bulunmaktadır (bk. ÂD). Kur’an’ın verdiği bilgiye göre Nûh kavminden sonra onların yerine getirilen ve onlardan daha üstün kılınan (el-A‘râf 7/69) Âd kavmi Hûd’un peygamber olarak gönderildiği Ahkāf bölgesinde yaşamıştır (el-Ahkāf 46/21). Her yüksek yere alâmetler diken, temelli kalmayı düşünerek sağlam yapılar yapan, mallara ve sürülere, eşsiz bağ ve bahçelere sahip olan bu insanlar (eş-Şuarâ 26/128-134) servetlerine ve güçlerine güvenerek gurur ve kibire kapılmışlar, putperestliğe sapmışlardır. Hz. Hûd hiçbir ücret talep etmeden onları Allah’a kulluğa ve tövbeye davet etmişse de onlar tanrılarını bırakmayacaklarını belirterek Hûd’u beyinsizlik ve yalancılıkla itham etmişlerdir (el-A‘râf 7/66; Hûd 11/53; eş-Şuarâ 26/139). Hûd ise kendisinin Allah’ın elçisi olduğunu, onlara Allah’ın vahyini bildirdiğini, taptıkları putları bırakmaları gerektiğini, aksi takdirde Allah’ın gazabına uğrayıp iğrenç bir duruma düşeceklerini söylemiş (el-A‘râf 7/70-71), fakat onu dinlemeyen kavmi, “Tehdit ettiğin azabı getir” diyerek kendisine meydan okumuştur (el-Ahkāf 46/22). Bunun üzerine Allah, inkâr ve taşkınlıklarının cezası olarak onları helâk etmek için korkunç bir kasırga meydana getirmiş, vadilerine doğru yayılan bir bulut şeklinde gördükleri kasırgayı yağmur bulutu zannedip sevinmişler, kasırga gelince insanları sökülmüş hurma kütükleri gibi yere sermiş, kül edip savurmuştur (Fussılet 41/16; el-Ahkāf 46/25; ez-Zâriyât 51/41-42; el-Kamer 54/19-21; el-Hâkka 69/6). Yedi gece sekiz gün devam eden bu felâketten (Fussılet 41/16; el-Hâkka 69/6-7) sadece Hz. Hûd ve ona iman edenler kurtulmuş, ötekilerin kökü kesilmiştir (el-A‘râf 7/72; Hûd 11/58-60).

İslâmî kaynaklarda Hûd’un İrem’in çocukları arasında babasına en çok benzeyen, esmer, gür saçlı, güzel yüzlü olduğu nakledilir (İbn Kuteybe, s. 28). Bir rivayete göre Hûd Bâbil’de yaşamıştır. İnsanlar arasında farklı dillerin doğması üzerine Âd, Semûd ve diğer bazı kabileler amca oğulları Âbir ile birlikte Arapça konuşmaya başlamışlar, Âbir’in çocukları diğer insanlara kötü davranınca Allah onlara Hûd’u peygamber olarak göndermiştir. İlk Arapça konuşanın Hûd olduğu nakledilir. Sâlih ve Hûd Güney Arabistan’a gönderilen peygamberlerdir. Daha sonra çeşitli kavimler Bâbil’den değişik yerlere göç etmiş, bu arada Âd’ın çocukları da Yemen’e

göçüp yerleşmişlerdir. Gördüğü bir rüya üzerine Kâbe'yi ziyaret eden Hûd, daha sonra Yemen'deki Ahkāf bölgesine giderek burada Âd kavmini hak dine davet etmişse de bir sonuç alamamıştır. Yıllarca süren kıtlık neticesinde Ahkāf halkının kendisinden yardım istemesi üzerine Allah'ın kendilerine sarı, kırmızı ve siyah renkli üç bulut göndereceğini belirterek bunlardan birini seçmelerini tavsiye etmiş, onlar siyah bulutu seçince kuvvetli bir kum fırtınası sonucunda helâk olmuşlardır (Vehb b. Münebbih, s. 37-52).

Kavminin helâk olmasından sonra Hz. Hûd'un, nereye gittiği ve nerede vefat ettiği hususunda çeşitli rivayetler vardır. 150 sene yaşayan Hûd (Sa'lebî, s. 50), kavmi helâk olduktan sonra bir rivayete göre kendisine inananlarla birlikte Mekke'ye gidip yerleşmiş ve orada vefat etmiş, Kâbe ile zemzem arasında Hicr'e defnedilmiştir (Ezrakī, II, 134; İbn Kuteybe, s. 28).Diğer bir rivayete göre ise kabri Şam'da Emeviyye Camii'ndedir, hatta caminin kıble duvarını onun yaptığı ileri sürülmüştür (İbn Kesîr, I, 130). Ancak bu rivayet, Şam'ı diğer bölgelerden daha üstün ve kutsal gösterme arzusunun bir ürünü olarak değerlendirilmektedir (Cevâd Ali, I, 313; M. Beyyûmî Mehrân, s. 256-257). Kabrinin Yemen diyarında olduğu (İbn Sa'd, I, 52; İbn Kesîr, I, 130), kavminin cezalandırılmasının ardından Âd diyarından Yemen bölgesindeki Şihr'e göç ettiği, burada iki yıl kaldığı, vefatında Hadramut topraklarına defnedildiği yolunda rivayetler de vardır. Bu rivayetlere göre Hz. Hûd, Câhiliye döneminde kötü şöhreti yayılan Berehût Kuyusu'nun da bulunduğu Berehût vadisinde defnedilmiştir. Burada ona atfedilen kabir önemli bir ziyaret yeridir. Özellikle Şâban ayının 21'inde gelen ziyaretçiler burada üç gün kalmaktadır (Cevâd Ali, I, 312; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, s. 17) R. B. Serjeant Hz. Hûd'un Berehût (Barhût) vadisindeki kabrini, ulaşım imkânlarını, ziyaret usullerini anlatmaktadır (Le Muséon, LXVII [1954], s. 121-166). Öte yandan Hûd'un kabrinin Filistin'de olduğu da rivayet edilmektedir. Gazze'deki

Hûc sakinleri beldelerinin adının Hûd'un bozulmuş şekli olduğuna ve Hûd peygamberin orada medfun bulunduğuna inanırlar. Nâsır-ı Hüsrev ise Hayfa'nın bir köyünde Hz. Hûd'un kabrini ziyaret ettiğini nakletmekte, İrbid'in bir köyünün "en-Nebî Hûd" adını taşıdığı bilinmektedir (Mustafa Murâd ed-Debbâğ, s. 17). Hz. Hûd'un kabrinin Filistin'de olduğu iddiası, Âd kavmini Arap yarımadasının kuzeyi ile alâkalı kılan rivayetlerle

bağlantılıdır. Humus’ta da Hz. Hûd’a nisbet edilen bir makam-kabir vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de hem Hûd adıyla hem de Âd kavminin yaşadığı bölgenin adıyla (Ahkāf) anılan birer sûre bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hvd” md.; Buhârî, “Enbiyâ˒”, 6; Vehb b. Münebbih, Kitâbü’t-Tîcân (nşr. Merkezü’d-Dirâsât), San‘a 1347, s. 37-54; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 52; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 134; İbn Kuteybe, el-Ma˓ârif (Ukkâşe), s. 28; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 216-226; İbn Abdürabbih, el-˓İḳdü’l-ferîd, III, 368; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 41; Sa‘lebî, ˓Arâ˒isü’l-mecâlis, s. 46-50; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XIII, 51-70; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 120-130; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-a˓şâ, I, 313; Tecrid Tercemesi, IX, 15-16, 90-95; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, s. 149-150; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2779, 2789, 2791, 2793; V, 3634; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 310-314; M. Beyyûmî Mehrân, Dirâsât târîḫiyye mine’l-Ḳur˒âni’l-Kerîm, Riyad 1400/1980, s. 237-262; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Ḳabâ˒ilü’l-˓Arabiyye ve selâ˒ilühâ fî bilâdinâ Filisṭîn, Beyrut 1986, s. 15-19; Semîh Âtıf ez-Zeyn, Mecma˓u’l-beyâni’l-ḥadîs̱, Beyrut 1988, s. 135-145; Cemâl Abdülhâdî Mes‘ûd - Vefâ M. Rif‘at Cum‘a, Cezîretü’l-˓Arab, Mansûre 1410/1990, s. 17-35; Abdülvehhâb en-Neccâr, Ḳısaṣü’l-enbiyâ˒, Kahire, ts. (Dârü’t-Türâs), s. 69-78; R. B. Serjeant, “Hūd and Other Pre-Islamic Prophets of Ḥaḍramawt”, Le Muséon, LXVII, Louvain 1954, s. 121-179; A. J. Wensinck - [Ch. Pellat], “Hūd”, EI² (Fr.), III, 556.

Ömer Faruk Harman

HÛD SÛRESİ

(سورة هود)

Kur’ân-ı Kerîm’in on birinci sûresi.

Mekke döneminde Yûnus sûresinden sonra ve İsrâ sûresinden önce nâzil olmuştur. Başından sonuna kadar âyetler arasındaki konu ve üslûp birliği sûrenin tamamının bir defada indiği kanaatini vermektedir. 12, 17 ve 114. âyetlerin Medine’de nâzil olduğu yolundaki rivayetler zayıftır. 123 âyetten oluşan sûrenin fâsıla*sı ب، د، ذ، ر، ز، ص، ط، ظ، ق، ل، م، ن harfleridir. Adını 50, 53, 58, 60 ve 89. âyetlerde geçen Hûd peygamberin adından alır. Kaynaklarda sûrenin nüzûl sebebiyle ilgili herhangi bir açıklamaya rastlanmamaktadır. Bununla birlikte eski çağların inkârcı ve zalim toplumlarına yöneltilmiş olan uyarı ve tehditlerdeki sert üslûba bakarak müşriklerin müslümanlar üzerindeki baskılarını iyice arttırdıkları Mekke döneminin son yıllarında nâzil olduğu söylenebilir (Seyyid Kutub, IV, 1839-1841; Mevdûdî, II, 371-372).

Fahreddin er-Râzî’nin kaydettiği bir rivayete göre İbn Abbas, bütün Kur’an’da Hz. Peygamber’i en çok etkileyen, onun saçlarının ağarmasına sebep olan âyetin Hûd sûresinde geçen, “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol” meâlindeki 112. âyet olduğunu söylemiştir. Aynı sahâbî, Hûd sûresi hakkında rivayet edilen diğer hadisleri de bu âyetle irtibatlandırmıştır (Mefâtîḥu’l-ġayb, XVIII, 71). Bu hadislerin en meşhuruna göre Hz. Ebû Bekir, “Yâ Resûlallah, saçların ağardı” deyince Resûl-i Ekrem, “Beni Hûd, Vâkıa, Mürselât, Amme yetesâelûn (Nebe’) ve İze’ş-şemsü küvvirat (Tekvîr) sûreleri kocalttı” demiştir (Tirmizî, “Tefsîr”, 56/6).

Geniş ölçüde peygamber kıssalarından oluşan sûrenin giriş mahiyetindeki ilk bölümünde, Kur’an’ın mânaları açıkça anlaşılacak şekilde berrak ve hikmetli olan âyetlerinin Allah tarafından insanların yalnız O’na kulluk etmelerini, O’ndan mağfiret dileyip tövbe etmelerini sağlamak üzere indirildiği belirtilir. “Ona gökten bir hazine indirilmeliydi veya onunla beraber bir melek gelmeliydi” tarzındaki itirazlarıyla Hz. Muhammed’in

peygamberliği ve Kur'ân-ı Kerîm'in Allah kelâmı olduğu konusunda şüphe uyandırmak isteyenlere karşı Resûlullah teselli edilmekte (âyet 12), müşriklerden, beşer sözü olduğunu ileri sürdükleri Kur'an'ın benzeri on sûre getirmeleri istenerek onlara karşı meydan okunmaktadır. Her canlının rızkını veren, yeri göğü yaratan Allah'ın sınırsız ilmine, engin kudret ve azametine dikkat çekerek hayatın bir imtihan olduğunu, insanların sonunda Allah'a döndürüleceklerini bildiren âyetlerin ardından kendilerine tanınan fırsatları değerlendirmeyen inkârcıların artık âhirette azaptan kurtulma imkânlarının da kalmayacağı uyarısında bulunulur. Kendilerini dünya tutkularına kaptıranların istediklerini elde etseler bile bu dünyada yaptıkları işlerin âhirette onlara fayda sağlamayacağı, cehennem ateşinden başka bir sonuçla karşılaşmayacakları bildirilir (âyet 15-22). Öte yandan Hz. Peygamber'in davetine uyarak iman edenlerin ve rablerine gönülden bağlananların cennetle ödüllendirileceği müjdesi verilir. Bu arada iki zümreden inkârcılar körlere ve sağırlara, müminler de gören ve duyan kimselere benzetilerek giriş bölümü inkârcıları sağlıklı düşünmeye çağıran âyetle son bulur.

Sûrenin bundan sonra gelen uzun bölümünde (âyet 25-99) Nûh, Hûd, Sâlih, İbrâhim, Lût, Şuayb ve Mûsâ'nın tebliğ faaliyetleri anlatılarak bunlardan özellikle Nûh, Hûd, Sâlih, Lût ve Şuayb'ın davetleri ve kavimlerinin bu davetler karşısındaki inkârcı ve inatçı tutumları ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur. Nûh, Hûd, Sâlih ve Şuayb'ın ilk tebliğlerinin tevhidle ilgili olması, bunların kavimlerinde müşrikliğin hâkim inanç olduğunu göstermektedir. Ayrıca Lût'un kavminde eşcinselliğin yaygın olduğu (âyet 78-79), Şuayb'ın tebliğde bulunduğu Medyen halkı içinde de ticaret ahlâkının bozulduğu (âyet 84-85) anlaşılmaktadır. Bu bölümlerde peygamberlerin görevlerini hiçbir dünyevî karşılık beklemeden yaptıkları (âyet 29, 51), kavimlerinin zarar görmelerini ve acı çekmelerini istemedikleri (âyet 26, 52), kendi güçlerine değil Allah'ın yardım ve desteğine güvendikleri (âyet 29-31, 34, 56, 63) ifade edilirken muhatapları olan

kitlelerin de çoğunlukla bu peygamberlere karşı kaba ve küstah davrandıkları, onları küçümsedikleri, yalancılıkla suçladıkları ve nihayet inkâr ve kötülüklerinde ısrar ettikleri bildirilmekte, en sonunda peygamberler ve onlara inananlar kurtulurken diğerlerinin çeşitli âfetlerle

yok edildiği anlatılmaktadır. Nitekim Nûh'un kavmi tûfanda boğulmuş (âyet 44), Hûd'un Âd isimli kavmi büyük bir azapla cezalandırılmış (âyet 58), Sâlih'in Semûd adlı kavmiyle Şuayb'ın muhatabı olan Medyen halkı korkunç bir gürültü ile (âyet 67, 94), Lût'un kavmi de başlarına taş yağdırılarak (âyet 82) helâk edilmiştir.

Hz. Nûh'a ayrılan bölümde (âyet 25-49) tûfan olayına geniş yer verilmiştir. Burada Nûh'un, "Ben size Allah'ın hazineleri benim yanımdadır demiyorum; gaybı da bilemem; ben bir meleğim de demiyorum" şeklindeki samimi ifadeleri (âyet 31) İslâm'daki peygamber telakkisini yansıtması bakımından; onun inkârcılar tarafında yer alan oğlunun gemiye alınarak kurtarılması için Allah'tan dilekte bulunmasına rağmen bu isteğinin reddedildiğini ve Nûh'un böyle yanlış bir dilekte bulunmasından mahcubiyet duyduğunu ifade eden âyetler (âyet 45-47), bir peygamberin evlâdı için dahi iltimas yapılamayacağına imada bulunması açısından anlamlıdır.

Sûrenin son bölümünde (âyet 100-124), önceki kısımda yer alan peygamber kıssaları genel bir tahlile tâbi tutularak cezalandırılıp helâk edilen kavimlere haksızlık edilmediği, başta inkârcılıkları olmak üzere bizzat kendi kötülükleri yüzünden helâke uğradıkları belirtilir. İlâhî ceza onlara âniden gelivermiş, putları da kendilerini kurtaramamıştır. Üstelik onlar bu putlar yüzünden çok ağır cezalara çarptırılmışlardır. Kıssalar birer öğüt ve ibret vesilesidir. Âhiret azabından korkarak bunların üzerinde düşünenler, milletlerin yükseliş ve çöküşlerinde kendilerinden kaynaklanan sebeplerin bulunduğunu anlamalıdırlar (âyet 101). İlâhî adalet, inkârcıların ve refah yüzünden şımarıp ahlâkî çöküntüye sürüklenenlerin yakasını âhirette de bırakmayacak, ayrıca o gün Allah izin vermeden hiç kimse konuşamayacaktır; putların kendilerine şefaat edeceklerini sanan müşrikler de hüsrana uğrayacaktır. Allah'ın cezalandırma ve mükâfatlandırma kanununa göre inkârcılar cehenneme gidecekler ve orada acıklı bir azabı tadacaklar, müminler ise cennetle mükâfatlandırılacak ve orada sonsuz bir saadet içinde yaşayacaklardır (âyet 106-108). Kur'an'ın getirdiklerine karşı çıkan ve tıpkı geçmişte helâk olup giden kavimler gibi atalarını taklit ederek putlara tapan Araplar da inkârlarının cezasını çekecektir. Bu arada sûrede Hz. Peygamber'e ve müminlere yönelik tavsiyelerde bulunularak onlardan dosdoğru olmaları, yalnız Allah'ı dost edinmeleri, namaz kılmaları ve

sabretmeleri istenir. Geçmiş asırlarda yaşayan milletler arasında inanmış bir azınlığın dışında kötülüklerden uzaklaştıran ve iyiliği tavsiye eden faziletli kimseler kalmadığı ve artık onlara hiçbir nasihat tesir etmediği için helâk oldukları anlatılır (âyet 116).

Bu bölümde ayrıca Allah'ın iyi olan ve iyilik yapan (muhsin) kimselerin ecrini zayi etmeyeceği (âyet 115), halkı ıslahçı olan ülkeleri zulümle yıkıma uğratmayacağı (âyet 117) yolunda vaadde bulunulmaktadır. Fahreddin er-Râzî, "Şirk çok büyük bir zulümdür" (Lokmân 31/13) meâlindeki âyeti delil göstererek 117. âyetteki zulüm kelimesinin "şirk" anlamında kullanıldığını, buna göre bir toplumun müşrik ve kâfir olmasının onların toptan yok edilmesine sebep teşkil etmeyeceğini, böyle ağır bir cezanın ancak toplumsal ilişkilerin tamamen kötüleşmesinden, insanların birbirine eziyet ve haksızlık etmesinden kaynaklanabileceğini belirtir. Müslüman hukukçuların da Allah hakları için hoşgörülü ve bağışlayıcı olmayı, kul hakları konusunda ise hassasiyet ve titizlik göstermeyi esas kabul ettiklerini hatırlatan Râzî buna göre âyeti, "Halkı birbirine karşı iyilikle ve doğrulukla muamelede bulunduğu sürece senin rabbin sırf şirk sebebiyle ülkeleri helâk edecek değildir" şeklinde açıklayarak bunun Ehl-i sünnet'in yorumu olduğunu söyler (Mefâtîḥu'l-ġayb, XVIII, 76).

Sûrede, insanlar arasında görüş ve inanç farklılığı bulunmasının bir tesadüf olmayıp bizzat Allah tarafından takdir edildiği belirtilmekte, böylece dolaylı olarak bunun zihnî ve mânevî gelişme gibi hususlarda Allah'ın insanlara bir lutfu olduğuna işaret edilmektedir. Geçmiş dönemlere dair anlatılanlarla Peygamber'in yüreğini güçlendirmenin, dolayısıyla ona ve diğer müminlere gerçeği bildirmenin amaçlandığı bildirilmekte, nihayet müminiyle münkiriyle herkesin dilediğini yapmakta serbest olduğu, fakat herkesin yaptığının sonucunu dikkate almak ve beklemek durumunda bulunduğu vurgulanmaktadır. Sûre, bütün işlerin Allah'a vardığı ve O'nun yapılan işlerden gafil olmadığı uyarısıyla sona erer.

Hûd sûresi hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır. Muhammed el-Emîn eş-Şinkīṭî'nin Meʿâricü's-suʿûd ilâ tefsîri sûreti Hûd (Cidde 1988), Ahmed b. Rûhullah el-Câbirî'nin Tefsîru sûreti Hûd (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 250), İbrâhim b. Muhammed el-Me'mûnî'nin Ḥâşiyetü Tefsîri sûreti Hûd (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 189) ve Sadreddinzâde Mehmed

Emin Şirvânî'nin Taʿlîḳāt ʿalâ Tefsîri sûreti Hûd mine'l-Beyżâvî (Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nr. 786/5) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Muhammed Sipedâr Han Dihlevî'nin Tefsîr-i Hûd diye bilinen Maẓhar-ı ʿUlûm'u ile (Delhi 1310/1892) müellifi meçhul Tefsîr-i Sûret-i Hûd (Delhi 1905) adlı eserler Urduca'dır. Ayrıca Mahmut Sami Ramazanoğlu'nun Yûnus ve Hûd Sûrelerinin Tefsiri adıyla yayımlanan (İstanbul 1983, 1984, 1987, 1991) tasavvufî bir tefsiri bulunmaktadır.

Sûrenin faziletine dair Abdullah b. Rebâh'tan, "Cuma günü Hûd sûresini okuyunuz" meâlinde bir hadis rivayet edilmiştir (Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 17). Bazı tefsirlerde yer alan (meselâ bk. Zemahşerî, II, 240; Beyzâvî, I, 583), "Hûd sûresini okuyana Nûh, Hûd, Sâlih, Şuayb, Lût, İbrâhim ve Mûsâ'yı tasdik ve tekzip edenlerin on katı ecir verilecektir; ayrıca bu kişi kıyamet gününde saadete erenlerden olacaktır" anlamındaki Übey b. Kâ'b hadisinin ise mevzû olduğu kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 17; Tirmizî, "Tefsîr", 56/6; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 240; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239-241; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XVII, 177-235; XVIII, 2-82; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1884, I, 583; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; İbn Hacer, el-Kâfi'ş-şâf (Zemahşerî, el-Keşşâf [Beyrut] içinde), IV, 37, 88; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, XII, 2-250; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2749-2840; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu (İstanbul 1943), İstanbul 1980, s. 263-275; Abdullah Aydemir, Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri, İzmir 1981, s. 43, 138-139; Seyyid Kutub, Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân, Beyrut 1405/1985, IV, 1839-1968; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûretin ve maḳāṣıdühâ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1986, I, 127-138; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Muhammed Han Kayanî), İstanbul 1987, II, 371-372; Emîn Ahsen Islâhî, Tedebbür-i Ḳurʾân, Lahor 1991, IV, 9-12, 97-179; Cemîl Nakvî, Urdu Tefâsîr: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1992, s. 75-92; Mahmûd el-Hasan Ârif, "Hûd", UDMİ, XXIII, 227-228.

Muhammed Eroğlu

HUDÂ

(خدا)

Farsça’da Allah hakkında kullanılan isimlerden biri

(bk. ESMÂ-i HÜSNÂ).

HUDÂBAHŞ

(خدابخش)

(1842-1908)

Hindistan'da Bihâr eyaletinin Patna şehrinde kendi adıyla anılan kütüphanenin kurucusu, hukukçu.

Bihâr'da Okahi (Chhapra) köyünde doğdu. Kalküta Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi gördükten sonra Patna'da avukatlığa başladı (1868). Daha sonra aynı yerde savcı ve 1894-1898 yılları arasında Haydarâbâd'da yüksek mahkeme reisi olarak görev yaptı. 1898'de emekli olunca tekrar Patna'ya döndü. Ağustos 1908'de vefat etti ve kurduğu kütüphanenin bahçesine defnedildi. Hudâbahş'ın oğullarından yine hukukçu olan Selâhaddin Hudâbahş İslâm tarihi ve medeniyetiyle ilgili konularda çeşitli eserler yazmıştır.

Hudâbahş'ın kitaplara ve özellikle nâdir yazmalara karşı aileden gelen büyük bir merakı vardı. Babası öldüğünde ona 1400'den fazla yazma eser ihtiva eden bir kütüphane bırakmıştı. Kendisi de Mısır, Suriye, Lübnan, Irak ve İran'dan kıymetli kitaplar topluyordu; böylece 1891'de yazma eserlerin sayısı 4000'i buldu. Bir yandan eser toplamaya devam ederken öte yandan bu eserleri koruyabilmek için kurmak istediği vakıfla ilgili çalışmalara başlayan Hudâbahş nihayet bu arzusunu gerçekleştirdi ve 29 Ekim 1891 tarihinde kütüphanesi resmen hizmete açıldı. Patna'nın batısında Bankipûr'da (Azîmâbâd) kurulan ve Arapça, Farsça yazma eserleriyle tanınan kütüphanenin resmî adı The Patna Oriental Public Library olmakla birlikte halk arasında Kütübhâne-i Hudâbahş diye şöhret bulmuştur. Günümüzde ise daha çok İngilizce Khuda Bakhsh Oriental Public Library olarak tanınan kütüphane, dünyanın yazma koleksiyonları bakımından en zengin birkaç kütüphanesinden biridir. Bu kütüphanede 18.000 yazma ve 148.000 matbu eserin yanında 2000'in üzerinde resim ve minyatür vardır.

Hindistan genel valisi Lord Curzon tarafından Hudâbahş Kütüphanesi'ni

düzenlemek ve kataloglarını hazırlamakla görevlendirilen Sir Edward Denison Ross'un Abdülmuktedir, Azîmüddin Ahmed, Abdülhamîd, Muînüddin Nedvî ve Mes'ûd Âlem Nedvî'nin yardımlarıyla hazırladığı kataloglar otuz bir cilt halinde neşredilmiştir (Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipur, Calcutta 1908-1939). Daha sonra yazmaların katalogları otuz dört cilde ulaşmış olup çalışmalar hâlâ devam etmektedir (kütüphanedeki önemli yazmaların bir listesi için bk. Abid Raza Bedar, s. 623-672; ayrıca bk. BANKİPÛR).

BİBLİYOGRAFYA

Abid Raza Bedar, "Regional Planning for Unearthing the Knowledge Buried in Oriental Manuscripts Libraries", The Third Congress of Muslim Librarians and Information Scientists, Comlis III, 24-26 May 1989, Istanbul, Ankara 1989, s. 621-672; Salahuddin Khuda Bakhsh, My Father: His Life and Reminiscences, Patna 1991; a.mlf. - Jadunath Sarkar, Khuda Bakhsh, Patna 1991; W. C. Scott O'Connor, An Eastern Library: An Introduction to the Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Delhi 1991; Muhsin el-Osmânî en-Nedvî, "el-Mektebetü'ş-Şarḳıyyetü'l-ʿâmme li-Ḫudâbaḫş", el-Baʿs̱ü'l-ʿilmî, XIX/8, Leknev 1975, s. 67-69; A. S. Bazmee Ansari, "Bānkīpūr", EI² (İng.), I, 1018; Sh. Inayatullah, "Khudā Bakhsh", a.e., V, 43-44.

Abıd Raza Bedar

HUDARÎ

(الخضري)

Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudarî (1872-1927)

Mısırlı hukukçu ve tarihçi.

Kahire’de doğdu. Elmâs el-Hâcib Mescidi’nin hatibi olan babasının hocalarından birine nisbetle kendisine Hudarî lakabı verilmiştir. Yüksek öğrenimine Ezher’de başlayan Hudarî 1309 (1891) yılında bu okuldan ayrılarak Dârülulûm’a geçti ve buradan mezun oldu. İlk görevine Sudan’ın başşehri Hartum’da şer‘î kadı olarak başladı; üç yıl sonra Kahire’de el-Kazâü’ş-şer‘î Medresesi’ne önce müderris, ardından vekil (müdür) olarak tayin edildi ve on iki yıl süreyle bu görevde kaldı. el-Câmiatü’l-Mısriyye’nin kurulması ile bu üniversitede İslâm tarihi profesörü oldu. Daha sonra Mısır Maarif Vekâleti’nde müfettiş olarak görev yaptı ve bu görevde iken 8 Şevval 1345 (10 Nisan 1927) tarihinde Kahire’de vefat etti.

İlmî düşüncede ve dinî hayattaki her türlü donuklaşmaya karşı mücadele eden Hudarî, henüz Dârülulûm’da öğrenci iken Muhammed Abduh’un ıslah ile ilgili fikirlerini benimsemişti. Hayatı boyunca fıkıh, usul, tarih ve edebiyatla meşgul olmuş, özellikle el-Câmiatü’l-Mısriyye’de hoca iken birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bunlardan biri Tâhâ Hüseyin’dir. Hudarî’nin daha sonraki yıllarda çeşitli tartışmalara girdiği Tâhâ Hüseyin, hocasının Avrupa’da eğitim görmediği için derslerinde eski tarih kitaplarını tenkit etmeden ve konular hakkında derinleşmeden nakillerde bulunduğunu söyler (el-Mecmûʿatü’l-kâmile, I, 457).

Eserleri. 1. Uṣûlü’l-fıḳh (Kahire 1329, 1352/1933, 1358/1938, 1389/1969 [6. baskı]). Hudarî bu eserini, 1905 yılında bugünkü Hartum Üniversitesi’nin temelini teşkil eden Gordon Memorial College’da Sudan şer‘î mahkemelerine kadı olarak yetiştirilmek üzere okuyan talebelere fıkıh usulü dersleri verdiği dönemde yazmıştır. Pezdevî’nin el-Uṣûl’ü, İbnü’l-Hâcib’in el-Muḫtaṣar’ının çeşitli şerhleri, Karâfî’nin Tenḳīḥu’l-fuṣûl’ü ve

İsnevî'nin el-Minhâc şerhinden faydalanarak açık bir ifade ile kaleme aldığı eserini Muhammed Abduh'a göstermiş, onun tavsiyesi üzerine Şâtıbî'nin el-Muvâfaḳāt'ından çeşitli ilâveler yapmıştır. Daha sonra

Mısır'a gelip el-Kazâü'ş-şer'î Medresesi öğrencilerine fıkıh dersleri vermeye başlayınca buradaki ihtiyaçları da göz önüne alarak eserine son şeklini vermiştir. 2. Târîḫu't-teşrîʿi'l-İslâmî (Kahire 1920, 1344/1926, 1930, 1934, 1358/1939,1964, 1387/1967 [8. baskı], 1400/1980). Ders kitabı olarak hazırlanan bu muhtasar eserde İslâm hukuk tarihi devreler halinde ve ictihad yanlısı bir bakış açısıyla incelenmiş, ayrıca fıkıh eğitiminin daha verimli hale getirilmesi hususu üzerinde durulmuştur. Eser Haydar Hatipoğlu tarafından İslâm Hukuku Tarihi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1974). 3. Muḥâḍarâtü târîḫi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-Emeviyye (Kahire 1334/1916, 1344/1926, 1930, 1934, 1372/1953, 1959 [9. baskı], 1969; Beyrut, ts., Dârü'l-ma'rife). İki cilt olan kitap, Hudarî'nin el-Câmiatü'l-Mısriyye'de verdiği ders notlarından meydana gelmiştir. Eserde genel olarak İslâm tarihiyle Câhiliye dönemi hakkında bir girişten sonra Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle ilgili bilgi verilmiş, ardından Emevîler devri siyasî tarihi ve teşkilâtı ele alınmıştır. 4. Muḥâḍarâtü târîḫi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-ʿAbbâsiyye (Kahire 1334/1916). Sistematiği farklı olmakla birlikte önceki eserin devamı şeklinde kaleme alınmıştır. Hudarî önsözde tarihle ilgili bu seriyi tamamlamayı ve İslâm ülkelerindeki ilmî hareketlerle ilgili bir dergi çıkarmayı düşündüğünü söylemişse de bu arzusunu gerçekleştirmeye ömrünün yetmediği anlaşılmaktadır. Bu iki eserde yer alan tahliller ve Arap şiirinden örneklere geniş bir şekilde yer verilmesi Hudarî'nin tarih ve edebiyat alanındaki derin kültürünü göstermektedir. 5. Nûrü'l-yaḳīn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn (Kahire 1315/1897, 1320/1902, 1326/1908, 1327/1909, 1344/1925, 1349/1930, 1354/1935, 1367/1948; Beyrut 1406/1986). 6. İtmâmü'l-vefâʾ fî sîreti'l-ḫulefâʾ (Kahire 1316/1898, 1317/1899). Eser hilâfetin mahiyeti, halifede bulunması gereken şartlar, halifenin seçimi, görevleri vb. konuların incelendiği bir mukaddime ile başlamaktadır. 7. Müheẕẕebü'l-Eġānî (I-IX, Kahire 1925-1926). Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'sinin bir muhtasarıdır. Tâhâ Hüseyin, on beş yılı aşkın bir sürede yazılan bu ihtisarı öğrenciler için faydalı bulmakla beraber Hudarî'nin bu yıllarını asrın ilim zevkine uygun yeni bir kitap yazmakla geçirmesinin daha faydalı olacağını söylemiş ve bu konuda hocası ile aralarında çeşitli tartışmalar meydana

gelmiştir (el-Mecmûʿatü'l-kâmile, II, 640-663). 8. Muḥâḍarât fî beyâni'l-aḫṭâʾi'l-ʿilmiyyeti't-târîḫiyye elleti'ştemele ʿaleyhâ kitâbü Fi'ş-Şiʿri'l-Câhilî (Kahire 1927). Müellif bu kitapta Tâhâ Hüseyin'in eserini tenkit etmektedir. Hudarî, İtmâmü'l-vefâʾ adlı eserinde (s. 204) el-Fütûḥâtü'l-İslâmiyye fî ʿahdi'd-devleti'l-Emeviyye fi'ş-şarḳ ve'l-Endelüs adıyla bir eser kaleme aldığını söylemekteyse de böyle bir kitaba henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hudarî, Târîḫu't-teşrîʿi'l-İslâmî, Kahire 1964, s. 2, 276, 378; a.mlf., Uṣûlü'l-fıḳh, Kahire 1389/1969, s. 12-14; a.mlf., Nûrü'l-yaḳīn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn, Beyrut 1406/1986, s. 5-6; a.mlf., İtmâmü'l-vefâʾ fî sîreti'l-ḫulefâʾ, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-kübrâ), s. 3-4, 204; a.mlf., Muḥâḍarât: Ümeviyye, s. 2; a.mlf., Muḥâḍarât: ʿAbbâsiyye, s. 3-4; Serkîs, Muʿcem, s. 825-826; a.mlf., Câmiʿu't-teṣânîfi'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1993, I, 29, 86; II, 20; Brockelmann, GAL Suppl., III, 310; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 151; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 295-296; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1969, s. 52, 83, 133, 173, 179, 241; a.mlf., el-Kütübü'l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 79, 84, 125, 236, 323; a.mlf., el-Kütübü'l-ʿArabiyye elletî nüşiret fî Mıṣr fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1990, s. 5, 94, 255; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 536; Tâhâ Hüseyin, Min târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1980, III, 371-372; a.mlf., el-Mecmûʿatü'l-kâmile, Beyrut 1986-88, I, 457; II, 640-663; Hamdî es-Sekkût - M. Jones, Aʿlâmü'l-edebi'l-muʿâṣır fî Mıṣr: Ṭâhâ Ḥüseyin, Kahire 1402/1982, s. 283; Mahmûd Mehdî el-İstanbulî, Ṭâhâ Ḥüseyin fî mîzâni'l-ʿulemâʾ ve'l-üdebâʾ, Dımaşk 1403/1983, s. 97; Ahmed Ulebî, Ṭâhâ Ḥüseyin, Beyrut 1985, s. 199, 221-222, 355; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 344; Necah Umer, Ṭâhâ Ḥüseyin, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-Arabiyye), s. 45-46; "el-Ḫuḍarî", Mv.A, I, 758; "el-Ḫuḍarî", el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 250-251.

Ferhat Koca

HUDÂVEND HATUN KÜMBETİ

Niğde'de İlhanlı devrine ait kümbet.

IV. Rükneddin Kılıcarslan'ın kızı Hudâvend Hatun tarafından İlhanlı Valisi Sungur Ağa'nın yönetimi sırasında 712 (1312) yılında yaptırılmıştır. Kesme taştan inşa edilen kümbet, mukarnaslı bir silme ile son bulan sekizgen kaide üzerinde, köşeleri bezemeli sütunçelerle yumuşatılmış sekizgen gövdelidir. Doğu cephesinde taçkapı, üç cephesinde de birer dikdörtgen pencere bulunmaktadır. Gövdenin üst bölümünde mukarnaslı üçgen bindirmelerle onaltıgene, mukarnaslı bir frizle de piramidal külâha geçilmektedir; sekiz köşeli külâh onaltıgen kornişe oturtulmuştur. Giriş cephesi dışındaki cephelerin üst bölümlerinde sivri kemerli ikişer alınlık yer almaktadır.

Giriş cephesini kaplayan taçkapı nişinin kavsarası mukarnaslıdır. Taçkapının yüze-yi geometrik yıldız geçme bordürler, rûmî ve palmetli panolarla bezenmiş, ayrıca bitkisel kıvrımlar arasına insan figürleri gizlenmiştir. Pencerelerin açıldığı pek derin olmayan nişlerin içinde ve pencerelerin alınlıkları ile gövdenin üst bölümündeki sivri kemerlerin alınlıklarında, bitkisel kompozisyonların yanı sıra yüksek kabartma olarak işlenmiş figüratif süslemeler de yer almaktadır. Batı cephesinde gövdenin üst bölümündeki alınlıklardan birinde çift başlı kartal kabartması bulunmaktadır. Bitkisel kıvrımlı zemin üzerindeki kartalın kanatlarının uçları ejder başı şeklinde son bulmakta ve iki kartal başının arasında bir insan başı yer almaktadır. Kuzey cephesindeki bir alınlığın içinde ise rûmî ve palmet kıvrımları arasına gizlenmiş üç dilimli taç taşıyan bir insan başı kabartması görülmektedir. Bu iki kabartmanın arasındaki köşe sütunçesi başlığının iki yanında biri sağa, diğeri sola doğru yürür durumda iki aslan, güneydoğu ve kuzey cephelerindeki pencere alınlıklarının üstünde karşılıklı olarak ikişer siren ve güneybatı

cephesinde de arka ayakları üzerinde oturan karşılıklı iki aslan kabartması bulunmaktadır. Aslanların yüz hatları ve sirenlerin üç dilimli taçları ve örgülü saçları Selçuklu tipine uygundur. Bu kabartmaların tamamı, Şamanizm inançlarına kadar uzanan ve mezar sembolü olmalarıyla

yorumlanan anlamları ile Selçuklu figür geleneğini sürdürmektedir.

Basık kemerli kapıdan girilen ana mekân sekizgen planlı olup üzeri mukarnaslı silmeyle geçişi sağlanan kubbe ile örtülüdür. Kavsarası mukarnaslı mihrap nişinin etrafı yazı şeritleri ve geometrik, bitkisel motifli bordürlerle kuşatılmıştır. Kümbette Hudâvend Hatun (732/1332), Emîr Şücâüddin'in kızı Paşa Hatun (741/1340) ve Osmanlılar'ın bir Niğde sancak beyinin kızı Belkıs Hanım'a (971/1563) ait üç mezar taşı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ch. Texier, Description de l'Asie mineure, Paris 1840, II, 106-108, lv. 94-96; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931, I, 144-148, lv. XLV-LI; Halil Edhem [Eldem], Niğde Kılavuzu, İstanbul 1936, s. 11-12; M. Zeki Oral, Niğde Tarihi Tetkiklerinden: Hüdavent Hatun Türbesi ve Hayatı, Niğde 1939; a.mlf., "Selçuk Sanatına Ait Bir Şaheser: Hüdâvend Türbesi", Akpınar, sy. 39, Niğde 1939, s. 1-15; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri, Ankara 1992, III, 146-150; Gönül Öney, "Niğde Hüdavent Hatun Türbesi Figürlü Kabartmaları", TTK Belleten, XXXI/122 (1967), s. 143-154.

Şebnem Akalın

HUDÂVENDİGÂR

(خداوندگار)

Hükümdar anlamında bir tabir, Osmanlı padişahlarından I. Murad’ın unvanı.

Farsça hudâ (Tanrı) kelimesine mülkiyet ve benzerlik ifade eden -vend ile yine benzerlik, nisbet ve mübalağa ifade eden -gâr eklerinin getirilmesiyle oluşturulan hudâvendigâr “Tanrı, hâkim, hükümdar, âmir, efendi, sahip, bey” gibi mânalara gelmektedir. Hudâvend de bu anlamları ifade etmekte olup bazılarına göre “gâr” eki zâittir. Eski ve Orta Farsça’da rastlanmayan bu kelimenin Gazneliler tarafından “hudâvend-i cihân” şeklinde “efendi, hükümdar” anlamlarında kullanıldığı bilinmektedir. Selçuklu ve Hârizmşahlar’a ait belge ve mektuplarda ise “hudâyegân-ı âlem” (dünyanın sahibi) tabiri geçer. Daha çok hükümdarlar için kullanılan kelime, sivil ve askerî memurların yanı sıra ilim ve sanat koruyucuları için de “veliyy-i niam” sıfatıyla birlikte yer almıştır. Celâyirli, Akkoyunlu ve Karakoyunlular’da bu tabire “hudâvend-i a‘zam, hudâyegân-ı âlem” şeklinde rastlanır. Osmanlılar’da ise “padişah” karşılığı olarak hudâvendigâr şekli kullanılmıştır. Fakat hudâvendigâr denince genellikle I. Murad akla gelir. Bu Osmanlı padişahı için hudâvendigâr unvanı bazı sancak tahrir defterlerinde yer alan kayıtlarda XV. yüzyılda görülürken (Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid, s. 16, 24, 89, 112) kroniklerde daha ziyade XVI. yüzyıldan itibaren kullanılmıştır.

Hudâvendigâr unvanının diğer Osmanlı padişahlarından özellikle Yıldırım Bayezid ve Yavuz Sultan Selim için kullanıldığı da bilinmektedir. İlk Osmanlı hükümdarlarından Orhan Bey 1348 tarihli bir mülknâmede “hundgâr” olarak tavsif edilmiş, muhtemelen bu kelime sonradan “hünkâr” şeklinde söylenerek yaygınlık kazanmıştır. Bu arada hudâvendigâr kelimesinin kullanılışı da sürmüştür. Bütün padişahlar için geçerli olan hünkâr unvanı Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektâş-ı Velî gibi bazı tasavvuf büyüklerinin sıfatları olarak da kullanılmıştır (bk. HÜNKÂR).

BİBLİYOGRAFYA

Ferheng-i Fârsî, I, 1401; III, 3163; IV, 5061; Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1971, s. 23, 435, ayrıca bk. tür.yer.; Cüveynî, ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammedi Kazvînî - Abbâs İkbâl), Tahran 1950, s. 4; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 369, 608; Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid: Hicri 835 Tarihli (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 16, 24, 59, 89, 96, 109, 112, 114; E. Quatremère, Histoire des sultans mamlouks de l'Egypte, Paris 1837-45, I, 64 vd.; Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, et-Tevessül ile't-teressül (nşr. Ahmed Behmenyâr), Tahran 1937, s. 139, 341; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu, İstanbul 1938, I, lv. 1; Uzunçarşılı, Medhal, s. 158, 159, 160; Barkan, Kanunlar, s. 27, 71, 180; Muhammed b. Abdülhâlik el-Meyhenî, Destûr-i Debîrî (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1962, s. 13, 15; J. H. Kramers, "Hüdâvendigâr", İA, V/2, s. 578; Dihhûda, Luġatnâme, XII, 328-333; Cengiz Orhonlu, "Khudāwendigār", EI² (Fr.), V, 45-46; A. K. S. Lambton, "Khudāwand", EI² (İng.), V, 44.

Atilla Çetin

HUDÂVENDİGÂR

(خداوندگار)

Osmanlı idarî teşkilâtında merkezi Bursa olan sancağın adı.

İlk kurulan Osmanlı sancaklarından biri olup uzun süre Anadolu beylerbeyiliğine bağlı kaldıktan sonra sınırları genişletilerek XIX. yüzyılda önce eyalet, ardından vilâyet adı altında teşkilâtlandırılmıştır. Sancağın adı I. Murad'ın lakabından (hudâvendigâr) kaynaklanır.

Bursa'nın Orhan Bey tarafından fethinden sonra (1326) merkezi Bursa olmak üzere yeni bir idarî birim teşekkül etmişti. Ancak Bursa'nın Fetret devri hariç İstanbul'un fethine kadar Osmanlı Devleti'nin merkezi olması dolayısıyla idarî taksimattaki yeri açık olarak belli değildir. Bununla birlikte XV. yüzyıl tarihçileri bu idarî bölgenin ortaya çıkışını Orhan Bey dönemine kadar götürürler. Onlara göre Orhan Bey İznik'i aldıktan sonra burayı kendisine merkez yapmış, Bursa'yı ise oğlu Murad'a vermiş, böylece yeni oluşan idarî bölgenin adına "Bey sancağı" denmişti. Âşıkpaşazâde ve Neşrî burayı Bey sancağı adıyla zikrederken Oruç Bey, Tursun Bey ve daha sonra İbn Kemal buradan Bursa sancağı şeklinde söz ederler. 1479 ve 1480 tarihli bazı sicil kayıtlarında "Bey sancağı, Bey sancağı livâsı" tabirlerine rastlanır. Bu son tarihlere kadar kaynaklarda yer almayan Hudâvendigâr adı ise 1484 ve 1486 tarihli Bursa Kadı Sicil defterlerindeki hüküm sûretlerinde geçmektedir. Ayrıca Bursa ve yöresini içine alan 1487 tarihli Tahrir Defteri'nde Hudâvendigâr sancağı ibaresi bulunduğu gibi (BA, TD, nr. 23) II. Bayezid devri tahrirlerinin genel sonuçlarını ihtiva eden icmal defterinde de Anadolu beylerbeyiliğine tâbi sancaklar kaydedilirken Bursa ve yöresini içine alan sancak Hudâvendigâr sancağı adıyla belirtilmiştir (BA, MAD, nr. 152). Böylece sancak için Hudâvendigâr adının XV. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle resmî belgelerde yer almaya başlayarak yaygınlık kazandığı, nâdir de olsa daha sonraki dönemlerde Bursa sancağı şekli kullanılmakla birlikte Bey sancağı adının tamamen terkedildiği söylenebilir.

Sancağın hangi bölgeleri içine aldığına dair kesin kayıtlar XV. yüzyıl

sonlarından itibaren tahrir defterlerinde yer almaktadır. Bu kaynaklara göre Anadolu beylerbeyiliğine bağlı sancak 1487'de otuz iki idarî birimden (nahiye, vilâyet) oluşuyordu (BA, TD, nr. 23). II. Bayezid dönemine ait Anadolu vilâyeti icmal defterine göre timar sistemi içinde yapılan idarî bölünmede nahiye olarak zikredilen birimler yirmi sekiz kadar olup bunlar başta Bursa olmak üzere, İnegöl, Yarhisar, Ermenipazarı, Domaniç, Yenişehir, Söğüt, Göl, Yenicetaraklı, Geyve, Akyazı, Akhisar / Karagöz, Göynük, Beypazarı, Nallı Karahisarı, Mihaliçhisarı, Sivrihisar, Ulubat, Kirmasti,

Toyhisar, Aydıncık (Edincik), Gönen, Behram (Tuzla), Bergama, Fesleke, Tarhala, Kepsut ve Atranos idi (BA,MAD, nr. 152). 1478 tarihli defterde bu idarî birimler yanında Kermiç (?), Akçeşehir, Kite, Taşâbâd da kaydedilmişti. 1521 tarihli deftere göre bu sayı Mihaliççık'ın da ilâvesiyle otuz üç olmuştu (BA,TD, nr. 111). İdarî teşkilâtın yeniden düzenlendiğini gösteren ve 1520-1530 arasındaki tahrirlerin sonuçlarını yansıtan Anadolu vilâyeti icmal defterine göre sancakta kaza statüsü içinde gösterilen yirmi beş birim vardı (BA,TD, nr. 166, s. 197-211). Bunlar merkez kaza dışında Beypazarı, Kite, Yenişehir, Söğüt, Ermenipazarı (Pazaryeri), İnegöl, Domaniç, Akhisar, Geyve, Yarhisar, Seferihisar (Sivrihisar), Atranos (Orhaneli), Kepsut, Mihaliççık, Yenicetaraklı, Göynük, Akyazı, Gölpazarı, Aydıncık (Edincik), Tuzla (Behram), Gönen, Mihaliç (Karacabey), Bergama, Tarhala kazaları idi. Bu son tarihte sancağın sınırları Balıkesir, Kütahya, Bilecik, Eskişehir, Adapazarı'ndan itibaren Marmara sahillerine, hatta Bergama'nın ve Tuzla'nın da buraya bağlı oluşu dolayısıyla Ege denizine kadar uzanıyordu.

Sancak coğrafî bir bütünlüğü bulunmayan, yer yer başka sancakların sınırlarının araya girdiği (meselâ Biga, Karesi / Balıkesir, Germiyan / Kütahya, Sultanönü / Eskişehir) bir özellik göstermekteydi. Bu coğrafî dağınıklık muhtemelen ilk Osmanlı idarî bölgesi olmasından kaynaklanmaktadır. Burası, ilk zaptedilen yerlerin eklenmesiyle düzenli olmayan bir şekilde genişlemiş ve daha sonraki devirlerde iktisadî ihtiyaçlar ve timar sisteminin yerleşmiş olması dolayısıyla bu yapıya dokunulmamış olmalıdır. 1520-1530 yıllarındaki tahrir sonuçlarına göre bütün sancakta yirmi iki şehir ve kasaba, 1966 köy, 813 mezraa, elli üç cemaat, otuz cami, 250 mescid, otuz sekiz zâviye, on büyük han, dört kervansaray, kırk

hamam, 1151 dükkân bulunuyordu (BA,TD, nr. 166, s. 197). Sancağın toplam nüfusu tahminen 300.000 dolayındaydı (31.645 hâne, 15.658 mücerret / bekâr; 58.867 nefer). Merkez Bursa kazası ise 114 köye sahipti; toplam nüfusu XVI. yüzyıl başlarında yaklaşık 40.000 (7448 hâne, 2293 bekâr), XVI. yüzyıl sonlarında 76.000 (15.215 hâne, 811 bekâr) dolayındaydı ve sancağın en kalabalık idarî bölümünü teşkil ediyordu. XVI. yüzyılın ikinci yarısında 1573 tarihli tahrire göre nahiye olarak sancağa bağlı idarî birim sayısı otuz bir olup daha önce adı geçen nahiyelerden farklı olarak Taraklı'nın adına rastlanmaktadır (Baykara, s. 184). Ayn Ali'ye göre sancakta XVI. yüzyıl sonlarında otuz iki zeâmet, 1005 timar bulunuyordu. Cihannümâ'da ise XVII. yüzyılın ikinci yarısında sancakta kırk kadar kazanın adı zikredilir, eskilerin yanında Ilıca, Bayramiç, Harmancık, Dağardı, Günpazarı, Günyüzü, Manyas, Mudanya, Gökçedağ, Marmara gibi yerler sayılır (s. 656).

XVII ve XVIII. yüzyıllarda durumunu koruduğu anlaşılan, zaman zaman bazı yeni kazaların ilâvesiyle kendi içinde bir gelişme göstermekle birlikte genellikle sınırları değişmeyen sancak XIX. yüzyıldaki idarî düzenlemelerden geniş ölçüde etkilendi. 1831'deki genel nüfus sayımları sırasında sancak merkez kaza, Atranos (Orhaneli), Gemlik, Mudanya, İnegöl, Yenişehir, Mihaliç ve İznik kazalarından oluşuyordu. 1832'de ise müstakil bir mutasarrıflık durumundaydı. Tanzimat'ın ilânından biraz önce 1836'da eski büyük eyaletler ortadan kalkmış ve bazı düzenlemelerde bulunulmuş, Kocaili Hudâvendigâr'a bağlanmış, ayrıca burası bir müşirlik olarak kabul edilip civar sancakların buraya bağlanması kararı alınmıştır. Tanzimat'ın ilânından sonra yeni idarî değişiklikler yapıldı. Kütahya'da oturan Anadolu eyaleti valilerinin artık Bursa'da ikamet etmeleriyle sancağın bölgenin merkezi olması yolunda önemli bir adım atılmış oldu ve Hudâvendigâr eyaleti teşkil edildi. 1266'da (1850) Hudâvendigâr eyaleti Karahisarısâhib (Afyon), Kütahya, Bilecik, Hudâvendigâr, Erdek, Biga, Karesi, Ayvalık sancaklarından meydana geliyordu. Kocaili ise buradan ayrılıp Kastamonu'ya dahil edilmişti. Fakat 1856'da burası yeniden Hudâvendigâr'a bağlandı. Bu tarihte eyalete ayrıca merkez sancak dışında Kütahya ve Sultanönü livâsı, Karahisarısâhib, Erdek, Biga, Karesi ve Ayvalık da bağlıydı; toplam kaza sayısı 123 olup eyaletle aynı adı taşıyan merkez livâ yirmi dört kazadan (Bursa, Kite, Mudanya, Tirilye, Gemlik, Karacaşehir, Bilecik, Yenişehir, İznik, Gölpazarı, Lefke, Pazarcık, Yarhisar,

Söğüt, Kirmasti, Domaniç, Kepsut / Balat, Atranos, Harmancık, Gökçedağ, Mihaliç, Aydıncık, Pazarköy / Görele, İnegöl) oluşuyordu. 1867'deki düzenlemeler sırasında eyalet yerine vilâyet adı kullanıldı ve Hudâvendigâr vilâyeti teşkil edildi. Vilâyete bağlı sancaklar Bursa, Karesi, Karahisar, Kütahya, Kocaili idi. Bu sonuncusu 1867'den sonra İzmit adıyla anılıp 1888'de müstakil mutasarrıflık oldu. Bilecik ise Ertuğrul sancağı adıyla Hudâvendigâr vilâyetine bağlandı. 1310'da (1892) beş sancaklı (Bursa, Ertuğrul, Kütahya, Karesi, Karahisar) vilâyette yirmi dört kaza, otuz beş nahiye ve 3059 köy vardı. Merkez sancak olan Bursa Gemlik, Mudanya, Mihaliç, Kirmasti, Atranos adlı kazalara taksim edilmişti. V. Cuinet ise burada beş sancak, yirmi dört kaza, altmış bir nahiye, 3058 köy bulunduğunu yazarak toplam nüfusun 1.626.869'a ulaştığını, merkez sancağa Bursa, Gemlik, Mudanya, Mihaliç, Kirmasti ve Atranos'un bağlı olduğunu belirtir. 1908'de vilâyette yine beş sancak, yirmi dört kaza, kırk sekiz nahiye ve 3607 köy yer alıyordu. 1915'te Afyonkarahisar ve Kütahya'nın, 1918'de Bilecik'in ayrılmasıyla vilâyetin sınırları daraltılmış, Cumhuriyet döneminde merkez sancağa tekabül eden sınırlar içinde yeni teşkil edilen vilâyet önceleri Hudâvendigâr adını korumuşsa da daha sonra Bursa adıyla anılmıştır. Hudâvendigâr vilâyetine ait ilki 1286'dan (1869) başlamak üzere otuz altı salnâme yayımlanmış olup sonuncusu 1325 (1907) tarihlidir. Otuz yedinci salnâme 1927'de Bursa Vilâyeti Salnâmesi adıyla neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 23, 44, 111, 113, 166, s. 197-211 (166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri: 937/1530 [nşr. BA Dairesi], Ankara 1995, s. 1-213); BA, TD, nr. 1050; BA, MAD, nr. 152; Hüdavendigar Livası Tahrir Defterleri (nşr. Ö. Lûtfi Barkan - Enver Meriçli), Ankara 1988; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 120; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, II. Defter, s. 47-48; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 68; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 16, 90; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 163; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 14, 44; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 656; Hudâvendigâr Vilâyeti Salnâmeleri: 1286-

1325/1869-1907, ikisi (1 ve 12.) mükerrer sayılı 36 adet; Cuinet, IV, 3-118; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, İstanbul 1310, s. 550; Bursa Vilâyeti Salnâmesi, Bursa 1927; Tuncer Baykara, Anadolu’nun Tarihî Coğrafyasına Giriş, Ankara 1988, s. 73, 127, 133, 137, 184, 231-235; Halil İnalcık, “Bursa Şer’iyye Sicillerinde Fatih Sultan Mehmed’in Fermanları”, TTK Belleten, XI/44 (1947), s. 698, 702; a.mlf., “Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihi ile İlgili Belgeler: Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler”, TTK Belgeler, X/14 (1981), s. 7, 63; a.mlf., “Bursa”, EI[2] (İng.), I, 1334; Feridun M. Emecen, “Beylikten Sancağa: Batı Anadolu’da İlk Osmanlı Sancaklarının Kuruluşuna Dâir Bâzı Mülâhazalar”, TTK Belleten, LX/227 (1996), s. 86-87; J. H. Kramers, “Hudâvendigâr”, İA, V/1, s. 578; Cengiz Orhonlu, “Khudāwendigār”, EI[2] (İng.), V, 44-45.

Feridun Emecen

HUDÂVENDİGÂR CAMİİ

Çanakkale'nin Ayvacık ilçesine bağlı Behramkale köyünde bulunan bir erken dönem Osmanlı camisi.

Adı, Çanakkale Vakıflar Müdürlüğü'nün büyük vakfiye defterinde Murad Hudâvendigâr Camii şeklinde geçmekte olup Edremit körfezindeki antik liman şehri Assos'un harabeleri üzerine kurulan Behramkale köyündedir. Akropolün kuzeyindeki yüksek bir kaya kütlesinin tepesine yerleştirilen yapının inşa tarihi kitâbesi yerinde bulunmadığı için belli değildir. Ancak bölgede kesin Osmanlı hâkimiyetinin I. Murad zamanında sağlandığı ve kaynaklarda belirtildiğine göre buradaki imar faaliyetlerine Sırp Sındığı Savaşı'nda (1365) elde edilen ganimetlerle başlandığı göz önüne alınarak 1365'i takip eden yıllarda yapılmış olduğu söylenebilir. Nitekim bölgedeki Murad Hudâvendigâr adını taşıyan diğer yapıların inşa tarihleri 1365'ten sonraya rastlamaktadır.

Cami, kare planlı bir harim ile yanları kapalı üç gözlü bir son cemaat yerinden oluşmaktadır. Son cemaat yeri dıştan düz bir çatı ile, içten ise ortada beşik tonoz ve yanlarda geçişleri pandantiflerle sağlanan iki küçük kubbe ile örtülüdür. Ortadaki daha dar ve yüksek olmak üzere üç sivri kemerle dışa açılan son cemaat yeri iki yuvarlak kemerle de harime bağlanmıştır. Cümle kapısının söveleri devşirme malzemedendir. Cephelerde andezit taşı ile tuğla, kubbe ve geçiş elemanlarında ise yalnız tuğla kullanılmıştır. Erken Osmanlı mimarisinin cephe düzeni anlayışını yansıtan binanın harimi, altı dikdörtgen pencere ve altı mazgal tarafından aydınlatılmaktadır. Doğu, batı, kuzey duvarlarında yan yana ve ikişer adet olan pencerelerden çoğu, binanın çeşitli yerleri gibi rastgele devşirme taşlardan yapıldığı için muntazam sövelere sahip değildir. Doğu ve batıdakilerin lentoları üzerinde yine devşirme kesme taşlara basan tuğla kemerli yüksek alınlıklar bulunmaktadır; alınlık kemerlerinin etrafında bir sıra taş, üç sıra tuğladan oluşan almaşık örgü görülür. Son cemaat yerine bitişik olduğu için mazgal konulmayan kuzey duvarındaki pencerelerin alınlığı yoktur. Alt kısmında pencere bulunmayan güney cephenin ise üst tarafında iki mazgal yer almaktadır.

10,76 × 10,76 m. ölçülerinde olan harim, köşelerde Türk üçgenleriyle geçişi sağlanan basık bir kubbe ile örtülmüştür; dıştan sekizgen kasnak üzerine oturan kubbe düz kiremit kaplıdır. Duvarlar yer yer dökülmüş kireç sıvalıdır. Batı duvarında kök boyası ile yapılmış gemi resimleri görülmekte ve bu husus Behramkale'nin eski bir limanın yanında bulunması ile açıklanmaktadır. Aynı yerde göze çarpan palmet dizilerine benzer şekillerin mihrapta da yer alması bunların orijinal olduğu yönündeki görüşleri destekler mahiyettedir.

Tuğladan örülen kareye yakın görünümlü mihrap kıble duvarının ortasında, dış cepheden çıkıntı yapmayacak şekilde ve içeri doğru ayrı bir kütle halinde inşa edilmiştir; ancak nişin yarısı duvarın içindedir. Niş inceuzun dikdörtgen kesitlidir ve mukarnaslı bir kavsara ile son bulur; yanlarında iki sütunçe ve etrafında kalın bir bordür yer almaktadır. Günümüze asıl haliyle gelen mihrabın bütün yüze-yi kalıplama tekniğinde yapılmış ve alçak kabartma altı-sekiz köşeli yıldız, sekizgen, rûmî ve palmetlerle süslenmiş alçı levhalarla kaplıdır. Aralarındaki ek yerleri görülebilen levhalardan özellikle nişin yüzeylerindekiler dökülmüş ve buralar sonradan alçı ile gelişigüzel sıvanmıştır. Yakın zamanlarda konulmuş olan ahşap minber ise aslını yansıtmadığı gibi herhangi bir sanat değerine de sahip değildir.

Caminin minaresi yoktur. Her ne kadar bazı kaynaklarda yıkılmış olduğu söylenmekteyse de minarenin aslında hiç yapılmadığını kabul etmek daha mantıklıdır. Çünkü devamlı şekilde sert esen rüzgârlara açık yüksek bir kayalık üzerine kurulan ve özellikle son cemaat yeri uçuruma bakan caminin minaresinin dayanıklı olmayacağı âşikârdır; nitekim Vakıflar Genel Müdürlüğü de 1968 yılındaki restorasyon sırasında böyle bir eklemeye gerek görmemiştir.

Behramkale Hudâvendigâr Camii tek kubbeli plan şeması, alçı mihrabı, almaşık duvar tekniği ve surların içinde inşa edilmesi gibi özellikleriyle erken Osmanlı mimarisinin XIV. yüzyılın ikinci yarısına ait önemli bir örneğidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ekrem Hakkı Ayverdi, “Osmanlı Mimârisinin İlk Asrı”, Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1962, s. 78-79; a.mlf., Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 224-229; Aptullah Kuran, The Mosque in Early Ottoman Architecture, Chicago 1968, s. 38-39; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 46; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi’nde Süsleme I: Erken Devir: 1300-1453, İstanbul 1979, s. 228-229; Ramazan Eren, Çanakkale ve Yöresi Türk Devri Eserleri, [baskı yeri yok] 1990, s. 60-61; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1992, s. 45; Ümit Serdaroğlu, Behramkale (Assos), İstanbul 1995, s. 79; U. Arıg, “Behramkale Hüdavendigar Camii”, Bilim Birlik Başarı, sy. 41, İzmir 1984, s. 18-21; Nazife Kurtman, “Çanakkale Eserlerinden Örnekler”, VIII. Vakıf Haftası Kitabı, Ankara 1991, s. 178; Füsun Arman, “Assos”, Atlas, sy. 7, İstanbul 1993, s. 67.

Ali Boran

HUDÂVENDİGÂR CAMİİ

Bulgaristan’da Filibe’de XIV. Yüzyılda I. Murad Hudâvendigâr tarafından yaptırılan cami.

Bulgarlar tarafından Cuma Camii (Dzumaja Dzamija) denilen ibadethâne Murâdiye adıyla da anılmaktadır. Filibe’nin ulucamii durumundaki bu eser Bulgaristan’da inşa edilen ulucamilerin başında gelir. Aynı mimari tipte olan Sofya’daki mâbed ise Sadrazam Mahmud Paşa’nın hayratı olarak çok daha sonra yaptırılmıştır. Filibe’den 1062’de (1652) geçen Evliya Çelebi bu şehri anlatırken, “Çarşı içinde cemâat-i kesîreye mâlik ulucami, Edirne fâtihi Gazi Hudâvendigâr Sultan Murâd hân-ı evvelindir” diyerek eserin I. Murad’ın vakfı olduğunu, ancak kitâbesinin bulunmadığını söyler. Machiel Kiel ise bu

caminin 1425 yılı civarında II. Murad tarafından yaptırıldığını ileri sürer (DİA, XIII, 80). Onun bu husustaki dayanağının, Ömer Lutfi Barkan tarafından yayımlanan 895 (1490) tarihli muhasebe kayıtları olduğu bilinmektedir. Bu belgelerde Filibe’deki bir cami için yapılan harcamalar yazılırken bunun Hazreti Hudâvendigâr’ın ve Hazreti Sultan Murad Han’ın vakfı olduğu bildirilir. Ancak bu ifadeden II. Murad’dan çok I. Murad anlaşıldığından eser için I. Murad’ın bâni olarak kabul edilmesi daha inandırıcı görünmektedir. Filibe’den bir elçilik heyetiyle 1553’te geçen Alman Hans Dernschwam, şehrin ortasında büyük ve muhteşem bir cami gördüğünü belirtir. Adı verilmemekle beraber bu ancak Hudâvendigâr Camii olabilir. İnşa kitâbesinin yerinde ta‘lik hattıyla yazılmış, şimdiye kadar bütünüyle yayımlanmayan dört beyitlik bir tamir kitâbesi bulunmaktadır. 27 Şevval 1199 (2 Eylül 1785) tarihli kitâbeden Hudâvendigâr Camii’nin bu tarihte büyük ölçüde elden geçirildiği anlaşılmaktadır. 1234’te (1819) Filibe’de büyük hasarlara yol açan şiddetli depremde caminin zarar gördüğünü belirten bir ize rastlanmadığı gibi çok değişik bir süslemesi olan ve ayrıntıları ile orijinalliğini belli eden minaresinin hiç değişmeden zamanımıza kadar gelmiş olması depremin zararsız olarak atlatıldığına bir başka delil sayılabilir. Ekrem Hakkı Ayverdi, kapının iç yüzünde sıva üstüne boya ile yazılmış iki satırlık

yazının Edirne'de de bazı camilerde kalem işi nakışlar yapan Nakşî Çelebi'ye ait olup 1234 depreminin arkasından yazılmış olabileceğini ileri sürer. Bir vakitler elliyi aşkın ibadet yerine sahip olan Filibe'de ayakta bırakılan iki camiden biri olan Hudâvendigâr Camii 1966'da pek iyi durumda olmamakla beraber açıktı.

Mimarisi bakımından erken Osmanlı döneminin ulucamileri tipinde olan yapı, Evliya Çelebi'nin de işaret ettiği gibi bu çeşit camilerdeki usule uygun olarak Filibe çarşısının ortasında idi ve bir avlusu yoktu. İlk Osmanlı mimarisinde çok yaygın olan kesme taş ve tuğla ile karma teknikte inşa edilmiş olup her taş sırasının arasında iki sıra tuğla bulunmaktadır. Ayrıca bu dönem yapı sanatında sıkça kullanılan usule göre taşların aralarına dikine birer tuğla konulmuştur. Evliya Çelebi dışarıdan cümle kapısına bir merdivenle çıkıldığını bildirir. Fakat merdivenin yükseklik ve biçimi zaman içinde değişmiştir. Ekrem Hakkı Ayverdi, caminin girişinde iki yanı duvarlı ve altı desteğe dayanan bir son cemaat yeri olabileceğini düşünmüştür. Günümüzde ise basit bir merdivenle iki yanında 4,50 m. derinliğinde kapalı mekânlar vardır. Osman Keskioğlu'nun II. Murad Kütüphanesi olduğunu belirttiği bu mekân, çok belirli XIX. yüzyıl üslûbunda ahşap oymalarla süslü bir cepheye sahiptir. Bu son cemaat yeri halen Nâzım Hikmet derneği, kütüphanesi ve okuma merkezi olarak kullanılmaktadır.

Ayverdi'nin de işaret ettiği gibi cephelerde açılmış pencerelerin bir kısmında görülen nisbetsizlikler ve iç mimariyle olan uyumsuzluklar bunlardan çoğunun geç bir dönemde, büyük bir ihtimalle 1199 (1785) tamiri sırasında açılmış veya değiştirilmiş olduğunu gösterir. Etrafı silmelerle çerçevelenmiş cümle kapısı sivri bir kemer içindedir. Girişin iki yanındaki küçük oturma nişlerinin tepeleri mukarnaslıdır. Ayverdi, sağ cephede bulunan ve iki taraflı merdivenlerle ulaşılan girişin bir pencerenin bozulması suretiyle sonradan açılmış olabileceğini ileri sürerse de kapının daha iyi incelenmesi gerekir. Sahanlığı yarım yuvarlak bir kemere oturan merdivenler orijinal değildir. Sol cephenin kıble duvarı ile birleştiği yerdeki giriş ise sivri kemerinden ve nisbetlerinden de anlaşıldığı gibi orijinal olup bunun aslında hünkâr mahfiline bağlantı sağlayan giriş olduğu bellidir.

Rumeli'de kalan pek çok Türk eseri için uydurulan söylentilerden birine göre cami Sveti Petka Kilisesi'nin yerinde inşa edilmiştir; ancak bu iddiayı

doğrulayacak bir dayanak yoktur. Sadece yakın yıllarda, cami önündeki meydanın taş döşenerek düzenlenmesi sırasında kıble duvarı ile güney cephesi köşesinin uzağında Roma dönemine ait mermer bir yapının kalıntıları bulunmuştur. Bunlardan arasına girlandlar işlenmiş öküz başları olan (bukranion) bir friz, bu yapının bir kilise değil İlkçağ'a ait bir pagan binası olduğunu açık şekilde belli etmektedir. İlkçağ'daki Philippopolis'in (Filibe) Türkler tarafından fethinden yüzyıllar öncesine ait toprak altında kalmış bir yapı dolayısıyla mâbed hakkında ileri sürülen iddiaların gerçekle hiçbir alâkası yoktur. Hudâvendigâr Camii temelden bir Türk eseridir.

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin verdiği rakamlara göre 25,53 × 31,40 m. ölçüsünde olan harim mekânı, birbirlerine ve beden duvarlarına kemerlerle bağlanan kare kesitli dört masif pâye ile dokuz bölüme ayrılmıştır. Klasik çok kubbeli camiler prensibine uygun olmakla beraber burada sahnlar (nefler) eşit olmayıp ortadaki geniş, yanlardakiler ise daha dardır. Ortadaki sahnın kıble yönünde peş peşe sıralanan kare planlı üç bölümün her biri çok basık kasnaklı, 8,50 m. çapında birer kubbe ile örtülmüş olup bunlarda Türk yapı sanatı geleneğine aykırı olarak çok dar pencereler görülmektedir. Bu aydınlatma menfezlerinin orta bölümlere ışık sağlamak düşüncesiyle 1785 tamirinde açılmış olması muhtemeldir. Dikdörtgen planlı olan yan bölümler tonozlarla örtülmüştür. Böylece burada, ilk Osmanlı döneminde çok yaygın olan dokuz kubbeli ulucamilerin daha değişik bir çeşitlemesi uygulanmıştır.

Çok güzel bir örneği Bursa Ulucamii'nde görülen eski kapalı avlu geleneğinin hâtırası olarak orta sahnda yer alan şadırvan havuzu Hudâvendigâr Camii'nde de bulunmaktadır. Ancak burada tam merkezde olmayıp ana eksen üzerinde girişe yakındır. Bu şadırvan havuzunun aslında da var olduğu, fakat herhalde biçiminin zamanla değiştirildiği kabul edilmelidir. Ayverdi'nin, Hudâvendigâr Camii'nin ilk biçimini gösteren restitüsyon çiziminde bu şadırvanı işaretlememesi bir eksikliktir.

Evliya Çelebi, Hudâvendigâr Camii'nin mihrab ve minberinin çok sade olduğunu belirtir. Gerçekten her ikisi de gösterişsiz ve basit unsurlardır. Hiç bezemesi

olmayan minber mermer taklidi boyanmıştır. Duvarları, kubbe ve kemerleri kaplayan XIX. yüzyıla ait kalabalık kalem işi nakışlar Rumeli'de hâkim

olan, duvar yüzeylerini ağır nakışlarla doldurma merakından kaynaklanmış olup pek zevkli bir sanat ürünü sayılmaz. Kemerlerdeki mermer taklidi boyama ise daha da çirkindir. Mihrap binanın ilk yapıldığı dönemin üslûbunu aksettirmez. Esasen her tarafı boyanmış ve yarım kubbesi istiridye kabuğu gibi dilimli bir motifle doldurulmuş, nişin içi de iki yana açılmış perde ve ortada çiçek vazosu motifleriyle süslenmiştir. Yan taraftaki girişle bağlantılı mahfil ise barok üslûbunda olan bir eklemedir. Burada da aynı kalem işi süslemeler görülür. Sol duvara yapıştırılmış bir mermer levha üzerinde güneş saati bulunmaktadır.

Caminin, ilk yapıldığından günümüze kadar hemen hemen hiç değişikliğe uğramadan gelen bir unsuru olan minaresi sol köşededir; gövdesine duvar kalınlığı içine açılan dar bir dehlizden ulaşılır. Taştan işlenen pabuç kısmından baklavalarla yuvarlak gövdeye geçilmiş olup burası evvelce İshak Paşa’nın Selânik’teki camisindeki gibi sırlı tuğlalarla bir örgü motifine göre tezyin edilmiştir (bk. ALACA İMARET CAMİİ). İstanbul’da ise benzeri bir motifle süslenmiş tek minare Hacıhasanzâde Camii’ndedir. Minarenin şerefe çıkmaları, erken dönemde çok kullanılan biçimde geniş yuvalı mukarnaslar halinde idi. Geç bir dönemde şerefe korkuluğu demir parmaklığa dönüştürülmüş, daha yakın bir tarihte de kapalı bir korkuluk yapılırken mukarnasların biçimleri bozulmuştur. Petek kısmı ile sivri külâhı XIX. yüzyılda yenilenmiştir.

Hudâvendigâr Camii, erken Osmanlı dönemi Türk mimarisinin Balkanlar’daki en büyük ve en değerli eserlerinden biri olmasına rağmen orada yayımlanan turist rehberlerinde adı bile geçmiyordu (meselâ bk. J. Petkov, Bulgarien, Sofia 1932). Fakat Batı’da basılmış daha yeni benzeri bir kitapta sanat değeri vurgulanarak yer almıştır (bk. bibl.). Çok kubbeli ulucamiler tipinin kendi içindeki çeşitlemelerinden birini temsil etmesi bakımından Osmanlı dönemi Türk mimarisinde özel bir yere sahip olan Hudâvendigâr Camii, yine I. Murad tarafından yapımına başlanan, fakat 1855 depreminde esas biçimini kaybeden Bursa’daki Şehadet Camii ile Edirne’deki Eskicami arasında yer alır. 1928’de Bulgaristan’da meydana gelen ve bir depremde duvarları çatlayarak öylece günümüze ulaşan ve halen bazı vakitlerde ibadete açık olan cami, Filibe Müftülüğü’nün 1998 Haziranında açtığı bir kampanya ile onarıma alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Dernschwam, Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien 1553/55 (nşr. F. Babinger), Leipzig 1923, s. 21; a.mlf., İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1988, s. 41; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 384; Kratka Istorija na Bılgarskata Arkhitektura (nşr. Bılgarska Akademija), Sofia 1965, s. 183, rs. 184; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 295-303; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 38-41; Ch. J. Veyrenc, Bulgarie: Les guides nagel, Paris 1966, s. 352-353; Mehmed Toptchiev, el-Mesâcid ve'l-müslimûn fî Bulġariya (trc. Abdullah es-Sûfî - Hâdî Âzâdî), Sofia, ts., s. 29-42; Osman Keskioğlu, Bulgaristan'da Türkler, Ankara 1985, s. 127; P. Mijatev, Bulgaristan'daki Osmanlı Anıtları (trc. Yaşar Yücel), Ankara 1987, s. 10; Filiz Yenişehirlioğlu, Türkiye Dışında Osmanlı Mimari Yapıları, Ankara 1989, s. 24, rs. 31, 32; G. Rudloff - O. Hille, "Grad Plovdiv i negovite zgradi", Izvestija na Bılgarskoto Arheologičeski Institut, VIII, Sofia 1934, s. 388-390, rs. 210-211, s. 424; Ömer Barkan, "Edirne ve Civarındaki Bazı İmâret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilânçoları", TTK Belgeler, I/2 (1964), s. 235-377; "Plovdivskite Džamii-Džumaja (Ulu) Džamija", Müslümanski Priziv, sy. 2, Plovdiv 1997, s. 4; Machiel Kiel, "Filibe", DİA, XIII, 80.

Semavi Eyice

HUDÂVENDİGÂR CAMİİ

I. Murad Hudâvendigâr tarafından Marmara bölgesinin değişik yerlerinde yaptırılan camilerin ortak adı.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında henüz sınırları fazla genişlemiş olmayan Osmanlı Beyliği'nin Marmara bölgesindeki çeşitli yerleşim yerlerinde I. Murad tarafından inşa ve vakfedilen bazı küçük camiler bu isimle anılmaktadır. Mimarileri bakımından fazla önem taşımayan veya sonraları çok değişikliğe uğradıklarından gerçek sanat hüviyetleri belirsiz olan bu yapılardan Osmanlılar'ın ilk devirlerine ait eserler olmaları dolayısıyla kısaca bahsedilecektir.

Edirne. I. Murad Hudâvendigâr adına Bizans kilisesinden çevrilen bir ibadet yerinden çeşitli kaynaklar bahsetmektedir. Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn adlı eserinde kale içinde Halebî adıyla tanınan binanın bu yapı olduğunu söyler: "Dâhil-i hisârda Halebî demekle mâruf olan câmi-i şerîftir ki kilise tarzında dört kemer üzerinde bir kubbe vardır. Zâhir budur ki şehirde ibtidâ cuma namazı bu câmi-i şerîfte kılınıp bundan kadîm bir mâbed olmaya; Halebî nâmına şöhretine sebep, zamân-ı sâbıkta medresesine Halebî demekle mâruf bir kimesne müderris olmasıdır". Örfî Mahmud Ağa da Edirne Tarihi'nde bu caminin 1164 Ramazanında (Ağustos 1751) vuku bulan bir zelzelede harap olduğunu ve etrafı hıristiyan evleriyle çevrilmiş olduğundan cemaatsiz ve metrûk kaldığını bildirir (bk. Ayverdi, s. 293-294). Bir süre Ayasofya adıyla da anılan bu caminin harabeleri XIX. yüzyılın içlerine kadar gelmiş, hatta bu durumda planı çizilmiş ve bir fotoğrafı çekilmiş, 1902'de bütün izleri ortadan silinmiştir (bk. AYASOFYA CAMİİ [Edirne]).

İpsala. Kasabada Hudâvendigâr Camii adıyla anılan bir mâbed bulunduğunu Ekrem Hakkı Ayverdi, Vakıflar Kuyûd-ı Kadîme Arşivi'ndeki Mukātaa Defteri'nden tesbit etmiştir (Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 307-308). Bundan, çarşı içinde olan yapının dört orta direk üstüne ahşap çatılı büyük bir bina olduğu anlaşılmaktadır. Ayverdi bazı bilgileri camiyi görenlerden derlediğine göre yapı XX. yüzyılın başlarında ayakta olmalıdır. Caminin

yerinde şimdi pazar kurulmaktadır. Tayyip Gökbilgin, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndaki (Muallim M. Cevdet, nr. 91, s. 580-582) yazmalar arasında keşif raporu

denilebilecek bir belge tesbit etmiş ve bunun II. Murad'la ilgili olabileceğini ileri sürmüştür. Bu görüşe karşı çıkan Ayverdi, belgedeki mimari bilgi ve ölçüleri değerlendirerek bunların İpsala'daki camiye ait olduğunu ortaya koymuştur. Cemâziyelâhir 895 (Mayıs 1490) tarihli belgeye göre harimi 30 × 30 arşın (22,75 × 22,75 m.) olup son cemaat yeriyle birlikte 30 × 30 m. ölçülerini bulan caminin beş altı ay süren onarımına 48.000 akçeden fazla bir meblağ harcanmıştır. Sekiz ahşap kaburgası bulunan kubbesi dört ahşap direğe oturuyordu. Bunlardan biri yenilenmiş, üçü onarılmıştır. Kürsü veya müezzin mahfili, camlı on iki penceresi, ahşap kepenkleri, ağaç parmaklıkları, üç kapısı yenilenmiş, ahşap mihrapla minber tamir edilmiş, 29 arşın (22 m.) boyundaki minare yeni baştan yapılmıştır. İpsala'daki Hudâvendigâr Camii'nin 1490'da yapılan bu tamirinden büyük ölçülerde ahşap yapılı bir mâbed olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sonraları bu binanın nasıl bir değişikliğe uğradığı ve arkasından da hiçbir iz kalmayacak şekilde neden yok olduğu bilinmemektedir.

Keles. Uludağ'ın güney tarafında Bursa-Tavşanlı yolu üzerindeki bu küçük yerleşme yerinde bulunan Hudâvendigâr Camii yakın tarihlerde geçirdiği bir yangından sonra yeniden yapılmıştır. Bir sanat değeri olmayan günümüzdeki cami kareye yakın ölçülerde (15,50 × 16,50 m.) üstü kiremit örtülü, ahşap çatılı ve tavanlıdır. Minaresi XIX. yüzyıl yapısı görünümündedir. Evvelce caminin yanında evkafından olan han da bütünüyle yıktırılmıştır. Hamamı ise ibadet yerinin az ötesinde bulunmaktadır. Bu da çok ufak ölçülerde basit bir yapı olup kare şeklinde ve daha önce kubbeli iken şimdi çatı ile örtülü bir ılıklıkla buna açılan kubbeli iki halvet hücresinden ibarettir.

Tuzla. Ayvacık'a bağlı Tuzla (eski adı Kızılca Tuzla) köyünde de Murad Hudâvendigâr adına vakıf eserler mevcuttur. Bunların camiyle medreseden ibaret küçük bir külliye olduğu, Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından Vakıflar defteri kayıtlarından ve yerinde yapılan araştırmalardan anlaşılmıştır. Kapısının üstündeki Arapça dört satırlık kitâbesinde caminin 767 yılının Şâban ayında (Nisan 1366) I. Murad'ın emriyle Emîr Hacı b. Süleyman

tarafından yaptırılmış olduğu bildirilir. Buna göre yapı, I. Murad'ın Osmanlı Beyliği'nin başına geçtiği ilk yıllarda yapılmış olup Osmanlı dönemi Türk mimarisinin ilk eserlerindendir. Kare planlı olan cami dıştan 12,22 × 13,90 m. ölçülerindedir (içeride 11,90 × 11,95 m.). Bu oldukça büyük harim mekânı, geçişi pandantiflerle sağlanmış üstü kiremit kaplı kasnaksız bir kubbe ile örtülmüştür. Bu durum, Türk mimarisinin oldukça erken bir dönemde bile kubbeye verdiği önemi gösterir. Kubbe, köşelerde zeminden başlayan ve duvar yüzeylerinde belirgin olan dört büyük yuvarlak kemerle taşınmaktadır. Ana mekânın önünde 5 m. kadar derinlikte üç bölümlü bir son cemaat yeri vardır. Vaktiyle açıklıkları örülerek kapatılan son cemaat yeri 1968 yılındaki restorasyonda eski haline dönüştürülmüş, harim duvarındaki kiriş izine dayanılarak üzeri ahşap tavanlı bir çatı ile örtülmüştür. Sol taraftaki minarenin kare biçiminde kaidesi ve prizmatik üçgenlerden oluşan gövdeye geçiş bölümü orijinaldir. Kesme taştan silindirik gövdeli minare 1968 yılındaki restorasyonda ilave edilmiştir. Ayverdi tarafından yayımlanan bir fotoğrafta ise eski minarenin tuğla gövdeli olduğu görülmektedir (Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 357, rs. 592). Caminin batısında bulunurken ortadan kalkmış olan medresenin bir dershane ile on kadar hücreden meydana geldiği ve üstünün ahşap çatı ile örtülü olduğu Ekrem Hakkı Ayverdi tarafından belirtilmektedir. Bölgede son araştırmayı yapan Filiz Yenişehirlioğlu ise medresenin güneyde bir tepe üzerinde bulunup içinin toprakla dolu olduğunu ve üst örtüsünden tonozların görülebildiğini belirtir. Külliyenin hazîresinde, medresenin müderrislerine ait olduğu anlaşılan ve en eskisi XVIII. yüzyıla tarihlenen birkaç mezar taşı bulunmaktadır.

Umurbey. Ekrem Hakkı Ayverdi, Çanakkale Vakıflar Müdürlüğü'ndeki Vakfiye ve Berat Kayıt Defteri'nden (s. 31), son yıllarda Umurbey olarak adlandırılan Çanakkale Lapseki yolu üzerindeki Burgaz'da (Çatalburgaz veya Lapseki Burgazı) bir Gazi Hudâvendigâr Camii'nin bulunduğunu tesbit etmiştir. Esasında 12,35 × 11,40 m. ölçülerinde ahşap direkli ve çatılı bir yapı olan cami son yıllarda ilâveler yapılarak genişletilmiştir. Yapıda Bizans veya belki de Roma dönemine ait sütunlar kullanıldığına göre yerinde veya yakınında böyle eski bir kalıntının bulunduğu tahmin edilir. Ayverdi, minarenin kürsü kısmının orijinal olduğunu ve tuğlataş karma teknikte yapıldığını yazar. Bu caminin mimarisini tam olarak anlayabilmek için daha açık bilgilere ve eksiksiz bir planına ihtiyaç vardır. Caminin,

önündeki çukurca bir yerde olan şadırvanı aynı zamanda on iki lülesinden su fışkıran bir çeşmesi olup bulunduğu yere altı basamak merdivenle inilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 430; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 53; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 121 (Edirne), 220-222 (İpsala); Rifat Osman, Edirne Sarayı (nşr. A. Süheyl Ünver), Ankara 1957, s. 26; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 293-294 (Edirne), 307-308 (İpsala), 342-343 (Keles), 355-358 (Tuzla), 358-359 (Umurbey); Semavi Eyice, "Bizans Devrinde Edirne ve Bu Devre Ait Eserler", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 69-71, rs. 8, 9; a.mlf., "Ayasofya'lar", Ayasofya Müzesi Yıllığı, XI, İstanbul 1990, s. 1-17; Filiz Yenişehirlioğlu, "Tuzla'da Hüdavendigar Camii", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 6, Ankara 1987, s. 5-14.

Semavi Eyice

HUDÂVENDİGÂR KÜLLİYESİ

Bursa'da I. Murad Hudâvendigâr tarafından yaptırılan külliye.

Şehrin dışında ovaya hâkim Çekirge semtinde inşa ettirilen külliye cami, medrese, zâviye ve türbeden ibarettir. Bulunduğu yerden dolayı bu esere bazı kaynaklarda Çekirge İmareti ve etrafında şifalı

suların çıkması sebebiyle Kaplıca İmareti de denilmiştir. Çevresinde kurulan kaplıcalarla birlikte burada bir yerleşim yeri oluşmuştur. Çekirge semti 1950'lerden itibaren büyümüş ve esas şehirle birleştiğinden Bursa'nın bir mahallesi durumuna gelmiştir. Dolayısıyla külliye de yoğun bir yerleşim yerinin içinde kalmıştır. Hudâvendigâr Külliyesi'nin bir asır önce bile Bursa'nın ne kadar dışında olduğunu gösteren bir resim, Mary Walker adlı İngiliz'in 1880-1890 yılları arasında taş basması olarak yayımlanan albümünde görülebilir.

Külliyenin bânisi olan I. Murad, Neşrî'nin bildirdiğine göre Bursa Hisarı'nda ve buradaki Saraykapısı karşısında ayrıca bir cami yaptırmıştır. Hükümdarın Kosova sahrasında 1389'da şehid edilmesinden dolayı bu cami Şehâdet Camii olarak anılmıştır. Çekirge'deki külliye ise bir ibadet yeri görevinin dışında başka fonksiyonlara sahip olarak düşünülmüş ve o yıllarda şehre uzak yer seçiminde de bu düşünce hâkim olmuştur.

Hudâvendigâr Külliyesi'nin yapım tarihini açık olarak veren kitâbesi yoktur, fakat günümüze kadar gelen bir vakfiye sûreti bilinmektedir. Ayrıca çeşitli kaynaklar, Biga'nın fethiyle Sırp Sındığı zaferinin arkasından I. Murad'ın oğullarını sünnet ettirip kendi adına Bursa'da imaret ve imaret üstünde medrese yaptırdığını bildirir. Bu hususlar dikkate alınarak külliyenin yapımına 766'dan (1364-65) az sonra başlanmış olduğu söylenebilir. Ancak vakfiye 802'de (1400) çıkarılmış bir sûrettir (BA, MAD, nr. 162/5). Ekrem Hakkı Ayverdi'nin tesbitine göre vakfiyenin aslı 787 Cemâziyelâhirinde (Temmuz 1385) düzenlenmiştir. Buna göre Hudâvendigâr Külliyesi'nin 1367-1385 yılları arasında yapılmış olduğunu kabul etmek gerekir. Yine Ayverdi tarafından, bu vakfiyenin Kanûnî Sultan

Süleyman döneminde Türkçe'ye çevrildiği ve kitap halinde yazılmış bir nüshasının İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 6225) bulunduğu belirtilmektedir. Bu vakfiye ve eki Bursa ve çevresindeki pek çok köyün, arazinin, Mudanya Kalesi'nin, şehrin içinde iki hamamla dükkânların, çevredeki köylerde bağların ve Kurşunlu'nun külliyenin evkafından olduğunu ortaya koymaktadır.

Külliye 926'da (1520) 19.220 akçe harcanarak tamir edilmiş, 5 Zilhicce 970'te (26 Temmuz1563) başka camilerle birlikte tamiri için ödenek çıkarılmış, 1025'te (1616) külliyenin çeşitli yapılarının kurşunlarının yenilenmesi için 59.100 akçe ayrılmış, 1045 Cemâziyelâhirinde (Kasım 1635) tabhâne ile sıbyan mektebinin kurşun ve kiremit örtüleri için 125.241 akçelik bir keşif yapılmıştır (Bursa kadı sicillerindeki belgeler için bk. Ayverdi, s. 234).

Bursa'dan XVI. yüzyıldan itibaren geçen seyyahlar Hudâvendigâr Camii'nden bahsetmişlerdir. Alman elçisi David Ungnad ile 1573'te İstanbul'a gelen din adamı Stephan Gerlach 1576 Ekiminde ziyaret ettiği Bursa'da bu camiyi görmüştür. Ancak 1674'te basılabilen hâtıratında bu eseri, "Bir Rum tarafından ve Bizans üslûbunda yapılmış, üst katında bir dehliz ve mermer sütunlar olan sevimli bir yapı" cümlesiyle tarif eder. Bir müddet sonra İstanbul'a gelen Reinhold Lubenau da Hudâvendigâr Camii'ni ziyaret etmiş ve ondan kısaca bahsetmiştir. Ona göre evvelce hıristiyanlar tarafından yapılmış güzel bir sarayken birçok koridoru, güzel mekânları bulunan bu yüksek bina daha sonra camiye dönüştürülmüştür. A. Gabriel'in de işaret ettiği gibi bu iddia Rumlar tarafından uydurularak hıristiyanlarca yayılmıştır. Aynı Alman yazarı, bu camide görülen taşa işlenmiş bir doğan kuşuyla ilgili bir efsane de nakleder.

Evliya Çelebi Bursa'dan bahsederken Hudâvendigâr Külliyesi üzerinde de durmaktadır. Ancak o da yabancı seyyahlar gibi bu cami için, "Tarz-ı binâsı hiçbir camiye benzemez, gayet musannadır" dedikten sonra, "Aşağısı ibadethâne, fevkanîsi dâiren mâdâr medrese hücreleridir; herkes savmaasında imama iktidâ edip ibadet ederler; görmeğe muhtaç vâcibü's-seyr bir câmi-i zîbâdır" sözleriyle bu eseri över. Arkasından da daha önce Lubenau tarafından anlatılan ve güya Murad Hudâvendigâr'a itaat etmediği için taşa dönüştürülen doğan kuşu efsanesini nakleder. Aynı efsane, XIX.

yüzyıl başlarında Hammer'in ve yüzyılın sonlarında Vital Cuinet'nin eserlerinde tekrarlanır. Hammer, 1804 yılında yaptığı Bursa ve İznik gezisi sırasında Hudâvendigâr Camii'ni de ziyaret etmiş, ruhaniyet ve öğretimin tek bina içinde birleştirilmiş olduğunu vurgulamıştır. Hammer de bu değişik görünüşlü yapının herhalde bir Frenk mimarın eseri olduğunu bildirir.

Fransız mimar ve araştırmacısı Charles Texier, XIX. yüzyılın ilk yarısı içinde Bursa'ya geldiğinde Hudâvendigâr Camii'nin planı ile Türk mimarisinde başka bir benzeri olmayan cephesinin resimlerini çizmiş ve bunların gravürlerini Anadolu hakkındaki eserlerinde yayımlamıştır. 1833'te Bursa'ya ilk geldiği zaman Hudâvendigâr Camii'ni çeşitli renklerde boyanmış ve badanalanmış bir halde bulmuş, fakat 1838'de tekrar ziyaret ettiğinde caminin içinin ve dışının "acımasızca" beyaz badana ile kaplanmış olduğunu görmüştür. Bursa'da 1836 yılında bir süre kalan Miss Julia Pardoe Hudâvendigâr Camii'nin esasında bir manastır olduğunu söyler. Bu İngiliz'in iddiasına göre üst kattaki mekânlar keşiş hücreleriyle manastırın yemekhanesidir. II. Mahmud'un emriyle Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne'yi kuran Avusturyalı Bernard da 1840 yıllarının Bursa'sını anlatırken Hudâvendigâr Camii'nin değişik mimarisiyle diğerlerinden ayrıldığına ve söylentiye göre bir Frenk'in eseri olduğuna işaret eder.

H. Wilde gibi bazı yabancıların kaynak gösterdikleri, Bursa'nın resimli rehberi mahiyetinde olan ve 1900 yıllarına doğru basılan albüm ciddi bir kaynak olarak kullanılamaz. Burada Hudâvendigâr Camii'nin bir Bizanslı ustanın eseri olarak gösterilmesi bir esasa dayanmamaktadır. Aynı iddia, Düyûn-ı Umûmiyye adına Anadolu vilâyetlerinin durumunu inceleyen Vital Cuinet tarafından da ileri sürülmüştür. Ona göre I. Murad camiyi Bizanslı usta Christodoulos'a (!) inşa ettirmiştir. Ancak Cuinet, yapının aslında camiye çevrilmiş eski bir Bizans kilisesi olmasının daha inandırıcı olduğunu ve binanın bütünü gibi en ufak ayrıntılarının da hıristiyan sanatının özelliklerini taşıdığını söyler; minarenin de esasında çan kulesi olduğunu ileri sürer. Bu söylentileri camideki hizmetlilerin ortaya çıkardıkları veya en azından yayılmasına yardımcı oldukları yine Cuinet'den öğrenilmektedir. Bunların anlattığına göre üst kattaki hücrelerin çoğunun boş durmasının sebebi, buraya yerleşen medrese öğrencilerinin hücrelerin eski sahipleri olan keşişlerin ruhları tarafından rahatsız edilmesi ve karanlık dehlizlerde kovalanması, hatta birçoğunun aşağıya atılarak

sakatlanmasına sebebiyet verilmesidir.

Hudâvendigâr Medresesi Osmanlı tarihi içinde önemli bir öğretim müessesi olarak görev yapmış, XVI. yüzyıl başlarında “otuzlu” iken 1062’de (1652) “altmışlığa” kadar yükselmiştir. Müderrisleri arasında Molla Gürânî, Zenbilli Ali Efendi, Tâcîzâde Câfer Çelebi gibi ünlü kişilerin adlarına rastlanan bu medresede Cahit Baltacı’nın tesbitine göre XVI. yüzyıl sonuna kadar otuz yedi müderris ders vermiştir. Fakat daha sonra bu müessesenin önemini kaybettiği ve unutulduğu

anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılda bazı yabancı seyyahlar medresenin bütünüyle metrûk durumda bulunduğunu kaydeder.

Bursa’da eski eserlerde çok büyük tahribat yapan, hatta birçoğunun yıkılmasına yol açan 1855 zelzelesi Hudâvendigâr Külliyesi’nin başta camii olmak üzere ek binalarında da izler bırakmış olmalıdır. Cami II. Abdülhamid döneminde tamir edilmiş ve bu arada her tarafı beyaz renkte badanalanmıştır. Bu tamire işaret eden 18 Cemâziyelâhir 1322 (30 Ağustos 1904) tarihli dört satırlık ta‘lik hatlı bir levha cümle kapısının üstüne konulmuştur.

Sanat tarihçileri uzun süre, Texier’nin hatalı ve eksik rölövelerine dayanarak Hudâvendigâr Camii’ne yayınlarında yer vermişlerdir. Dresden Teknik Üniversitesi’nden Cornelius Gurlitt’in görevlendirdiği öğrencilerden H. Wilde’in, Bursa’nın Osmanlı-Türk mimari eserlerine dair bir doktora tezi yaparak bunu 1909 yılında kitap olarak yayımlamasından sonra Hudâvendigâr Camii ilim âlemince daha iyi tanınmıştır. Ancak Wilde de bu yapının aslında bir kilise olduğu düşüncesinden sıyrılamamıştır. Çizdiği plan ve kesitler ise Texier’ninkinden daha iyi olmakla beraber yine kusursuz değildir. Hudâvendigâr Külliyesi’nin daha iyi ve hassas rölöveleri 1935-1940 yılları arasında Sedat Çetintaş tarafından çizilmiş, bunun arkasından A. Gabriel de eserin rölövelerini hazırlatmıştır. Daha sonra Ekrem Hakkı Ayverdi Hudâvendigâr Külliyesi’ne büyük eserinde yer vermiştir.

Cami ve Medrese. Hudâvendigâr Külliyesi’nin en önemli parçası camidir. Kesme taş ve tuğladan muntazam diziler halinde karma teknikte yapılmış

olup bazı yerlerinde Bizans yapılarından toplanmış devşirme malzeme de kullanılmıştır. Alışılmamış düzeni ve dış mimarisiyle şaşırtıcı bir karakteri olan bu ibadet yeri, Türk sanatında benzeri olmayan bir anlayışla iki katlı olarak yapılmıştır; alt katı cami, üst katı medresedir. Osmanlı dönemi mimarisinde altında medrese, üstünde caminin bulunduğu bir örnek olarak İstanbul'da Saraçhanebaşı'nda Dülgerzâde Camii akla gelir. Ancak bu eserin ibadet yeriyle medresenin üst üste olmasından başka Hudâvendigâr Camii ile benzerliği yoktur.

Dışarıdan birkaç basamak merdivenle çıkılan son cemaat yeri iki katlı bir cephe mimarisinin alt kesimi olup beş bölümlüdür. Kalın ağır pâyelerle taşınan kemerlerden yalnız ortadaki etrafı mermer söveli bir kapı girişine sahiptir. İki yandakiler dışa açık olup korkuluklarla ayrılmıştır. Son cemaat yerinin üstü kubbe ile örtülü olmakla beraber üstte bir galeri olduğundan bu kubbeler dıştan görünmez. Son cemaat yerinden harime geçit veren cümle kapısı sivri kemer altında dikdörtgen açıklıklıdır. Kapı söveleri ve lentosu ile ahşap kanatlar 1904'lerde yapılmıştır.

Alt katı teşkil eden esas ibadet yeri bir tabhâneli cami, yani Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde çok yaygın olan ahî teşkilâtıyla ilgili, sonraki tekkelerin esasını teşkil eden bir zâviyeli camidir. Yolcular tabhâne odalarında misafir ediliyordu. Yabancı yazarların "ters T tipi, Bursa tipi camiler", yerli sanat tarihçilerinin "yan mekânlı, çok fonksiyonlu, kanatlı camiler" gibi adlandırmalarının hepsi temelsizdir. Bu düzene sahip dinî binaların ilk giriş mekânları üstü kubbe ile örtülü bir kapalı avlu olarak düşünülmüş, bunun için de kubbenin tepesine bir aydınlık feneri, ortaya da bir şadırvan konulmuştur. Bu ilk mekândan bir iki basamakla çıkılan ikinci mekân esas namaz yeridir. Birincisiyle bunun arasındaki zemin farkında pabuç koyma nişleri yapılmıştır. Genellikle kitâbelerinde, vakfiyelerinde veya halk arasındaki adlandırmalarda "imaret" olarak belirtilen bu vakıf binaların iki yanında, içlerinde ocakları bulunan ve dışarısı ile bağlantılı olup yalnız kapalı avlu durumundaki ilk mekâna geçit veren küçük odalar vardır. Hudâvendigâr Camii de bu türden bir yapıdır. Kapalı avlu olan ve mihrabın bulunduğu kubbeli namaz mekânının iki yanına altı oda yerleştirilmiştir. Orta Asya döneminden beri gelen Türk yapı geleneğinin bir hâtırası olarak da dört eyvan şeması uygulanmıştır. Yalnız girişteki eyvan çok küçük tutularak basit bir dehliz halini alırken karşısındaki eyvan

12,60 metreyi bulan derinliği ve 9,70 metrelik genişliğiyle çok büyümüştür. Burası esas namaz yeri olup kıble yönünde dışarıya taşkın bir yuva içinde mihrap bulunur. Bu yer ayrıca dışarıya beş cepheli bir çıkıntı halinde aksetmiştir ki bazı kiliselerin apsislerini hatırlatır. Tabhâne hücrelerinin arasında kalan yan eyvanlar ise gerçek hüviyetlerindedir. Sebah-Joailler fotoğrafhânesi tarafından yıllar önce çekilen bir fotoğrafta ortada mermer tabanlı bir şadırvan kalıntısı görülür (Ayverdi, rs. 356). Ancak resmin aslı elde edilmedikçe gerçekten buraya ait olup olmadığı hususunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Wilde de bu şadırvanı görmüş ve planında işaretlemiş, ayrıca kitabında buna birkaç satır ayırmıştır (Brussa, s. 17, rs. 6). Bugün burada mermer hazneli bir şadırvan mevcuttur. Bu türden vakıf tesisler, XVI. yüzyılın ortalarından itibaren esas görevlerini kaybederek mahalle camii durumuna girdiklerinde namaz alanında yer kazanmak için bu kapalı avlu ile yan eyvanlar, hatta aralarındaki duvarların boşaltılması suretiyle tabhâne odaları cami mekânına katılmıştır. Hudâvendigâr Camii'nde tabhâneler kapalı mekânlar olarak kalmıştır.

Girişin iki yanındaki kapılardan taş merdivenlerle yukarı kattaki medreseye çıkılır. Ustalıklı biçimde duvar kalınlığı içinde

açılmış bu çifte merdivenler, alttaki giriş dehlizinin üstünde bulunan tonozlu bir mekâna açılır. Buradan son cemaat yerinin üstündeki beş bölümlü galeriye çıkılır. Bölümlerden iki yanda olanlar aynalı tonozlar, ortadaki üçü ise bir sakıfla gizlenen kubbelerle örtülüdür. Bu galeri, ortalarında bir sütunla ayrılmış sivri kemerli beş açıklıkla ovaya bakan hârikulâde bir manzaraya sahiptir. Pâyelerin aralarında bulunan birer sütun her kemeri ikiye ayırır. Aynı sistem galerinin yan cephelerindeki büyük kemerlerde de görülür. Merdivenlerin başındaki hol bir koridora açılır. Bu hol, 3,15-3,50 m. kadar genişlikte "U" harfi biçiminde binanın ortasındaki iki mekânı yukarıdan sarar. İbadet mekânı olan büyük eyvanın etrafında yaklaşık 80 cm. genişliğinde çok dar dehlizler halinde devam ederek mihrabın bulunduğu çıkıntının içindeki kubbeli küçük mekânda son bulur. Buradaki bir açıklıktan namaz mekânı görülebilir. Koridorlardan iki yanda olanlar da ortadaki kubbeli mekâna ikişer pencere ile açılır.

Yan koridorların arkalarında 2,50-2,70-3,00 × 3,36 ve 2,60-2,70-2,90 × 3,50 m. ölçülerinde, her birinin dışarıdan ışık alan bir penceresi olan, altışardan

toplam on iki medrese hücresi sıralanır. Medrese katına çıkışı sağlayan merdivenlerin iki yanında ise diğerlerinden daha büyük ve önlerinde birer hol bulunan ikişerden dört hücre vardır. Bunların tabhânelere nezaret eden şeyhlere veya medresenin müderrislerine ayrılmış olduğuna ihtimal verilebilir. Bu medresenin en azından XIX. yüzyıl başlarından itibaren kullanılmadığı ve birtakım evsiz kimselere sığınak olduğu anlaşılmaktadır.

Binanın sol tarafında yükselen minare, bazı yabancıların yazdığı gibi eski bir çan kulesiyle ilgisi ve benzerliği olmayıp Bursa'da korkunç tahribat yapan 1855 zelzelesini atlatmış orijinal bir yapıdır. Kesme taş üzerinde yükselen tuğla gövde üst kısmında yine tuğladan süslemelere sahiptir. Şerefe çıkmaları ise geniş alveollü beş sıra tuğla mukarnaslarla sağlanmıştır. Zaman içinde herhalde değişmiş olan şerefe korkuluğu düz levhalardan ibarettir. Tuğla peteği tamamlayan kubbecik biçimindeki külâh XIX. yüzyıl işidir. Mukarnaslı kavsarası olan mihrap 1904 yılında yapılan tamirde renkli boyalarla ve yaldızla boyanmış, bu arada minberi de yenilenmiştir.

Yüzyıllardır bir manastır ve Bizans kilisesi olarak görülmek istenen Hudâvendigâr Camii ve Medresesi, bir tabhâneli cami ile bir medresenin ilk ve son olarak üst üste yapılması ile alışılmamış bir uygulama sonunda ortaya konulmuştur. Alt kattaki tabhâneli cami şemasına ise İznik'teki Nilüfer Hatun İmareti'nde de kubbeli kapalı avlu ve dikdörtgen namaz mekânı birleşimiyle karşılaşılır. Fakat iki ayrı binanın tek kitle içinde kaynaştırılması ilk ve son defa burada denenmiştir. Mükemmel bir usta olduğu anlaşılan mimarın buna niçin gerek gördüğünü anlamak zordur. Ancak bunda farklı bir dış cephe yapma isteğinin payı olduğu düşünülebilir.

Binanın sütunlarında, bunların başlıklarında ve kaidelerinde, bazı frizlerde Bizans sanatına ait devşirme parçalar kullanılmıştır. Cephelerde görülen bazı süsleme unsurları, pencere alınlıklarındaki çift renkli geometrik desenli dolgular, saçak çizgisinde sıralanan küçük kemerli konsol dizileri Türk sanatına yabancı unsurlardır. Beş cepheli olarak bir apsis biçiminde dışarıya taşan mihrap yuvası da İstanbul'da XV. yüzyıla ait Çinili Köşk'te, Fâtih Külliyesi'nin dârüşşifâsının mescidinde (sonraları Demirciler Mescidi), Şeyh Vefa Camii'nde ve Dâvud Paşa Camii'nde de görülmekle beraber Türk mimarisine mahsus bir özellik değildir. Bütün bu hususlar dikkate

alındığında Hudâvendigâr Camii’nin yapımında yabancı bir elin varlığı belli olmaktadır. Buna göre binanın yapımında yabancı asıllı bir mimar rol almıştır. Wilde gibi bazıları bunu Bizanslı olarak kabul ederler, Gabriel gibileri ise Güney Anadolulu veya Kıbrıslı bir hıristiyan olması ihtimali üzerinde dururlar; hatta daha da ileriye giderek Batı’nın gotik mimarisiyle ilişkiler kurmak isterler. Bunun sebebi, cami ve medrese birleşiminin Türk mimarisinde başka bir benzeri görülmeyen uygulanışıdır.

Hudâvendigâr Camii tabhâneli camilerin ilklerinden olup klasik tabhâneli cami ile yine klasik medresenin tek kitle içinde birleşimi yalnız burada görülen bir yeniliktir. Türk yapı sanatında çok seyrek olarak iki katlı medreselere rastlanırsa da böyle cami ile bütünleşen başka bir örnek bilinmez. Bu birleşmenin sonucu olarak Hudâvendigâr Camii’nde başlı başına yeni bir dış mimari uygulama gereği duyulmuş ve bunun için de ovaya bakan giriş cephesi tasarlanmıştır. Alt kısmı bir silme hizasına kadar kesme taştan olan bu cephe, ilk katın bitimindeki silmeye kadar tek sıra kesme taş ve arada tuğla hatıllarla devam eder. Son cemaat yeri kesme taştan kalın pâyelerle ayrılan iç içe çifte sivri kemerli beş açıklıkla dışa bağlantılıdır. Ortadaki üç kemerin üstünde çok küçük birer pencere bulunur.

Taştan bir silme ile ayrılan üst kat, aynı karma teknikte taş ve tuğladan yapılmış olup alttaki kemer sistemini yukarıya aksettirir. Fakat burada tuğladan klasik sivri kemerlerin içindeki boşlukların her biri bir sütunun ayırdığı ikiz kemerlere bölünmüştür. Böylece cephe hem renkli hem de mimari bakımdan hareketli bir görünüm kazanmıştır. Bazı kısımlarda Bizans yapı tekniğini hatırlatan ayrıntıların bulunması ise herhalde burada yerli hıristiyan işçilerin çalışmış olmasından dolayıdır. İstanbul’da Süleymaniye Külliyesi’nin inşaat defterlerinde de görüldüğü gibi vakıf inşaatlarında hıristiyan el emeğinden kaçınılmıyordu. 1955-1956 istimlâklerinde yıktırılan Yenibahçe’de Attar Halil Mescidi önündeki iki yüzlü çeşme de caminin inşasında çalışan bir hıristiyan tarafından yapılmıştı. Gotik sanatın son döneminde Kuzey İtalya’daki bazı sarayların cepheleriyle benzerlik bulunduğu bellidir. XIV. yüzyılda yapıldığı bilinen Bizans kiliselerinde de böyle cephelerle karşılaşılır. Batı Yunanistan’da Epiros’ta Arta (Türk döneminde Narda) şehrindeki Paregoritissa Kilisesi yüksek ve katlı

cephesiyle Hudâvendigâr Camii’ne benzer. Makedonya’da Ohri’de yine aynı yüzyılda Ayasofya’ya ilâve edilen dış narteks bölümü de benzer bir mimari karakterdedir. İstanbul’da Vefa semtinde, eski bir kiliseden dönüştürülen Molla Gürânî Camii’nin de yine XIV. yüzyılda eklenen dış narteksi, tek kat üzerine yapılmış olmakla beraber aynı mimari anlayışa ve estetik eğilime sahiptir. Galata’da Cenova hâkimiyetinin bulunduğu yıllarda XIV. yüzyıl içinde yapılan Palazzo Comunale, eski Voyvoda (şimdi Bankalar) caddesi genişletilirken yıktırılıncaya kadar bu karakterde çok katlı bir cepheye sahipti. Bu örnekler, XIV. yüzyıl içinde aynı sanat zevkinin Batı’dan Doğu’ya tesirini gösterdiğini ve değişik çevrelerde uygulandığını ortaya koyar. Bursa’daki Hudâvendigâr Camii ile medresesi de bu akımdan nasibini almış görünmektedir. Bu binayı tasarlamış olan mimarın bir yabancı olup olmadığı hakkında kesin bir şey söylenemez. Yabancı bile olsa bu usta, erken Osmanlı döneminin Türk mimarisinin prensiplerine uzak değildir. Bunun yanında Akdeniz çevresinde o dönemde yaygın olan bir dış mimari estetiğinden de haberdardır ve bunları birleştirip kaynaştırmak suretiyle bu eseri meydana getirmiştir.

Türbe. Hudâvendigâr Külliyesi’nin ikinci önemli unsuru, caminin önünden geçen yolun öteki tarafında ve ovaya hâkim bir set üzerinde yer alan I. Murad’ın türbesidir. Kosova sahrasında 1389’da şehid edildikten sonra burada cesedinden çıkarılan iç organların gömüldüğü yerde bir türbe yaptırılmış, cesedi de Bursa’ya getirilerek defnedilmiş ve üzerine bir türbe yaptırılmıştır. Yapımıyla ilgili kitâbesi bulunmayan türbenin çevre duvarındaki girişin üstünde ta‘lik hatla yazılmış 1154 (1741) tarihli sekiz mısralık bir kitâbe mevcuttur. Ayverdi, kitâbede geçen “sakf” kelimesinden hareketle türbeye bir çatı veya sakf ilâvesinin söz konusu olduğunu ileri sürer.

Türbe dıştan 17,60 × 17,60 m. ölçülerinde bir karedir. Bir duvarı masif üç payanda ile dışarıdan desteklenmiştir. 3,50 m. kadar genişlikte bir dehliz ortada sütunlarla bölünmüş kısmı dört taraftan kuşatır. Dehlizin üstü beşik tonozla örtülüdür. Kubbe ve tonozların dış yüzeyleri kurşun kaplanmıştır. Kıble duvarında bir mihrap nişi vardır ve her cephede açılmış pencereler içeriye bol ışık sağlar. Bugün görülen türbe binası, Ayverdi’nin düşüncesine göre XIV. yüzyılda yapılan bina olmayıp eski temeller üzerine oturtulmuştur. Ayverdi bu yenilemenin tarihi hususunda bir şey yazmaz.

Bursa'da çok büyük tahribat yapan 1855 zelzelesinde Osman ve Orhan gazilerin türbeleri tamamen yıkılarak bir süre sonra aynı temeller üstüne bugün görülen binaların inşa edildiği bilindiğine göre Hudâvendigâr Türbesi de bu tarihte bir değişikliğe uğramış olmalıdır. Esasen Wilde de Hudâvendigâr Türbesi'nin temeline kadar yıkıldığını bildirir (Brussa, s. 61). Halbuki Gabriel, açılan sıvaların altında aynen camideki gibi taş ve tuğla karma teknikte duvarların görüldüğünü yazmaktadır (Une capitale turque Brousse, s. 62). Ortada sekiz mermer sütun kare bir bölümü sınırlar. Bu sütunlar camide olduğu gibi eski Bizans yapılarından devşirilmiş parçalardır. Sütunların taşıdığı yarım yuvarlak kemerlerin üstünde kasnaksız basık bir kubbe bulunur.

Burada sütunların çevirdiği bölümde ortada I. Murad'ın sandukası ile bir yanında torunu Süleyman Çelebi'nin, diğer yanında Yıldırım Bayezid'in çocukken ölen oğlu Mûsâ Çelebi'nin sandukaları vardır. Murad Hudâvendigâr'ın sandukası pirinç bir parmaklıkla çevrilmiştir. Pâyelerle desteklenen duvarın önündeki dehlizde beş kabir görülür. Bunlardan birinin I. Murad'ın oğlu Yâkub Çelebi'ye, diğerinin Süleyman Çelebi'nin oğlu Orhan ile II. Bayezid'in oğlu Şehzade Mehmed'e ait olduğu tesbit edilmişse de diğer ikisinin sahipleri bilinmemektedir.

Türbeyi ziyaret etmiş olan yabancılar, burada Hudâvendigâr'ın zırhı ile şehid edildiği sırada üstünde bulunan kanlı gömleğinin muhafaza edildiğini bildirirler. Nitekim Hammer 1804'te bunu gördüğünü yazmıştır. Ahmed Tevhid Bey de türbe hakkındaki makalesinde (TOEM, III/17 [1328], s. 1047-1051), bazıları Mısır'dan Memlük Sultanı Berkuk tarafından gönderilmiş eşyanın listesini vermiştir.

Sıbyan Mektebi. Kayıtlarda muallimhâne olarak geçen sıbyan mektebinin tam yeri kesin olarak tesbit edilememekle beraber birkaç defa tamir edildiği belgelerden anlaşılan mektebin kubbeli bir yapı olduğu bilinmektedir. Son tamiri 1261'de (1845) olan bu bina belki de 1855 zelzelesinde yıkılmış ve türbenin hizasında 1320 (1902) yılında yeni bir bina yapılmıştır.

Aşhane-İmaret. Caminin kıble yönünde arka tarafında büyükçe bir bina vardır. Ayverdi bunu tabhâne-zâviye olarak kabul eder. Fakat tabhâne hücreleri cami içinde olduğuna göre burası külliyenin yiyecek ihtiyacını

karşılayan aşhane-imaret olmalıdır. Bina, uzun kolu caminin yan duvarına paralel olarak uzanan “L” harfi biçimindedir. Ortasında bir avlu vardır. Kapısı üstündeki altı satırlık kitâbede, II. Abdülhamid’in 12 Receb 1324’te (1 Eylül 1906) bu imareti “tecdîden” inşa ettirdiği bildirilir. Külliyenin diğer binaları ile birlikte buranın da yenilendiği anlaşılmaktadır. Esas yapı hakkında ise bilgi yoktur. Ayverdi bundan sadece bir pencerenin kalmış olduğunu bildirir. Üstü çatı ile örtülü ve içinde beş ocak yeriyle bacalar olan bina çok harap durumda iken 1976-1978 yıllarında tamir edilmiştir.

Helâlar ve Gusülhâne. Hudâvendigâr Külliyesi’nin son parçası caminin sol tarafında bulunan, halk arasında Girçik Hamamı adıyla tanınmış ve birçok yayına öylece girmiş olan küçük kubbeli binadır. Kare biçimindeki yapının içinde yine kare biçiminde bir sofa vardır. Bunun üstünü yaklaşık 6 m. çapında ortası aydınlık fenerli bir kubbe örter. Kareden kubbe eteğine geçiş Türk baklavaları denilen mimari unsurla sağlanmış, bunun üstüne de bir dizi tomurcuk işlenmiştir. Orta sofanın bir kenarındaki kapılardan 1,40 m. genişliğinde, üzerleri beşik tonozlu iki dar mekâna geçilir ki Ayverdi bunların gusülhâne olduğu görüşündedir. Biri 5, diğeri 2 m. kadar uzunluktaki bu çok dar mekânların gusülhâne kabul edilmesi biraz düşündürücüdür. Caminin bir avlusu ve şadırvanı olmadığına göre bunun şadırvanın abdest alma yeri olması daha inandırıcı görünmektedir.

Bazı yayınlara Bekâr Hamamı adıyla geçen bu binanın esasında hamam olarak yapıldığını ileri süren K. Klinghardt ve

daha sonra A. Gabriel, bunun bazı bölümleri yıkıldıktan sonra umumi helâya dönüştürüldüğünü ileri sürerler. Sofanın diğer duvarı boyunca ise beş helâ hücresi sıralanır. Bu küçük bina cami ile birlikte yapılmış ve orijinal hüviyetini korumuştur. İçinde kubbeye geçişte kullanılan motifler bunu açıkça belli eder. Ayverdi, medresenin içinde helâ olmadığından bir köprü ve bir kule ile üst kattaki galerinin bu helâya bağlanmış olduğunu ve bunların 1935 yılına kadar durduğunu bildirir. Bugün ise hiçbir izleri yoktur. Külliyenin bitişiğinde bir de çeşme vardır. Ayrıca XVI. yüzyılda Bursa’ya gelen R. Lubenau, burada içinde kırmızı balıkların dolaştığı bir havuzun varlığından bahseder. Lubenau’ya göre caminin önünde, içine lülelerden hem sıcak hem soğuk su akan, yarım insan boyu derinliğinde bir havuz vardır. Bunun soğuk suyun toplandığı bölümünde kırmızı balıklar

yüzüyordu. Bu havuz herhalde şimdi yolun geçtiği yerde bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 162/5; S. Gerlach, Türkisches Tagebuch, Frankfurt 1674, s. 259; R. Lubenau, Beschreiburg der Reisen (nşr. W. Sahm), Königsberg 1914-30, II, 84; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 14; J. Pardoe, The City of the Sultans and Domestic Manners of the Turks in 1836, London 1837, II, 49-50; Ch. Texier, Description de l'Asie mineure faite de 1833 à 1837, Paris 1839-49, I, 64-65, 71-72; lV, 16, 19-21; a.mlf., Asie mineure, Paris 1862, lV, 36; C. A. Bernard, Les bains de Brousse en Bithynie: Turquie d'Asie, Istanbul 1842, s. 71; a.e.: Kaplıca Risâlesi, İstanbul 1265, s. 74; Hammer, Umblick auf einer Reise von Constantinopel nach Brussa und Olympos, Pesth 1818, s. 33-34, 51; Cuinet, IV, 127-128; H. Wilde, Brussa: eine Entwickelungsstätte Türkischer Architektur in Kleinasien unter der Ersten Osmanen, Berlin 1909, s. 12-20, 61, rs. 6-19; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, Bursa 1950, s. 27-29, 163-164; Sedat Çetintaş, Türk Mimarî Anıtları: Osmanlı Devri: Bursa'da Murad I ve Bayezid I Binaları, İstanbul 1952, s. 19, lv. 1-15; A. Gabriel, Une capitale turque Brousse, Paris 1958, s. 51, 62; a.mlf., "Bursa'da Murad I. Camii", VD, II (1942), s. 37-43; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 231-264, 275, 289-290, 290-293, rs. 340-390; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 249-253; Semavi Eyice, Son Devir Bizans Mimarisi: İstanbul'da Palaiologos'lar Devri Anıtları, İstanbul 1980, s. 135-136; a.mlf., "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmiler", İFM, sy. 21 (1963), s. 32; Bedri Yalman, Bursa, İstanbul 1984, s. 171-176; M. M. Walker, Guide album de Brousse, İstanbul, ts.; Ahmed Tevhid, "İlk Altı Padişahın Bursa'da Kâin Türbeleri: Hüdâvendigâr Murad Türbesi", TOEM, III/17 (1328), s. 1047-1051; M. Tayyib Gökbilgin, "Murad I. Tesisleri ve Bursa İmareti Vakfiyesi", TM, X (1951-53), s. 216-234.

Semavi Eyice

HUDÂVENDİGÂR MEŞHEDİ

Kosova'da I. Murad Hudâvendigâr'ın şehid edildiği yerde inşa edilen türbe.

Üsküp-Priştine yolundan şehre girmeden Mitroviça'ya ayrılan yolun sağındaki bir tepenin üstünde bulunan Gazi Mestan Türbesi geçildikten sonra düzlükte yer almaktadır. Birleşik Sırp ordusu ile I. Murad idaresindeki Osmanlı kuvvetleri arasında meydana gelen I. Kosova Savaşı (1389) bu bölgede yapılmış, Osmanlı ordusunun zaferinden sonra I. Murad savaş alanında Miloş Obiliç adında bir Sırplı tarafından şehid edilmişti. Genellikle kabul edildiğine göre, I. Murad'ın burada tahnît edilen cesedinden çıkarılan iç organlarının gömüldüğü yerde sembolik olarak bir türbe yapılmış, naaşı ise Bursa'ya götürülerek Çekirge semtinde Hudâvendigâr Külliyesi'ndeki hazîreye defnedilmiştir. Kosova'daki türbe Rumeli'de bulunan birçok gazieren türbesi gibi açık bir türbe olmalıdır. Bu türbeyi II. Kosova Savaşı'nın (1448) II. Murad tarafından kazanılmasına kadar geçen süre içinde Sırplar'ın sağlam bırakmış olduğunu düşünmek zordur. Bu sebeple türbenin günümüze kadar gelen mimarisinin esası, büyük ihtimalle II. Kosova Savaşı'nın ardından ve Makedonya'nın kesin olarak Osmanlı topraklarına katılmasından sonra yapılmıştır. Neşrî, Fâtih Sultan Mehmed'in 859'da (1455) çıktığı Sırp seferinde Novoberda Kalesi'ni fethettikten sonra I. Murad'ın şehid olduğu yerde konakladığını, onun ve diğer şehidlerin ruhu için ihsanlarda bulunduğunu söyler.

Kosova'nın Türk idaresine girmesi üzerine meşhedin çevresine müslüman halk yerleştirilerek bunların vergiden muaf tutulmasının kararlaştırıldığı 951 (1544) yılına ait Vuçitırn Livâsı Tahrir Defteri'nden öğrenilmektedir (BA, nr. 234). Türbenin mevcut binası, muhtemelen 1660'ta burayı bakımsız bir halde bulan Melek Ahmed Paşa tarafından yaptırılmıştır. Evliya Çelebi, Melek Ahmed Paşa ile 1660 yılına doğru Kosova sahrasını ve türbeyi ziyaret ettiğini, yapının bakımsız olduğunu, halkın isteği üzerine Melek Ahmed Paşa'nın türbeyi temizlettiğini, bir hafta içinde etrafını duvarla çevirip avlusuna bağ ve asmalarla 500 meyve ağacı diktirdiğini ve bir türbedar tayin ettiğini söyler; türbenin önemli bir ziyaretgâh olduğunu, çevresinde 10.000 kadar şehid yattığını da belirtir.

Türbe, 1845’te Rumeli valisi serasker Hurşid Paşa tarafından esaslı bir şekilde tamir ettirilmiş, 1848’de türbedar için bir ev yaptırılmıştır. 1866 yılında yeni bir tamir gören türbenin sağ tarafına II. Abdülhamid tarafından tamiri sırasında bir selâmlık binası eklenmiştir. Girişteki dört sütunlu sundurma büyük ihtimalle bu tamirlerde inşa edilmiştir.

Hudâvendigâr Meşhedi, bu toprakların kaybedilmesinden kısa bir süre önce büyük bir toplantıya sahne olmuştur. Arnavutluk’taki bazı kaynaşmaları önlemek düşüncesiyle Sultan Mehmed Reşad’ın bir Rumeli seyahatine çıkması, halife sıfatıyla Arnavutlar’a hitap eden bir konuşma yapması ve Kosova sahrasında toplanan müslümanlarla birlikte burada bir cuma namazı kılması uygun görülmüş, bu sebeple ziyaret öncesi türbeye ait yapılar elden geçirilmiştir. Selânik’e 7 Haziran 1911 günü çıkan padişah 15 Haziran’da Priştine’ye ulaşmış, 16 Haziran Cuma günü türbeyi ziyaret etmiş, çevreden gelerek burada toplanan ve sayılarının 100.000 kadar olduğu tahmin edilen bir cemaatle açık namazgâh haline getirilen bu sahrada cuma namazı kılmış, aynı gün halkı yatıştırıcı bir hatt-ı hümâyun okunmuştur. Fakat Osmanlı ordusu bu olaydan bir yıl sonra Kosova sahrasından geri çekilmek zorunda kalmıştır. 20 Ekim 1912’de Priştine’ye giren Sırp ordusu, 22 Ekim günü Ali Rızâ Paşa kumandasındaki Türk kuvvetlerini çekilmeye mecbur ederek Kosova ile birlikte bütün Rumeli’nin kaybedilmesine yol açmış, Hudâvendigâr Türbesi de böylece elden çıkmıştır. Ancak Osmanlı Devleti ile Sırp hükümeti arasında İstanbul’da Mart 1914’te imzalanan barış antlaşmasına konulan madde ile türbenin

herhangi bir sebeple ortadan kaldırılması önlenmiş, bakımının yapılması da bazı esaslara bağlanmıştır.

II. Dünya Savaşı’ndan sonra Kosova Yugoslavya sınırları içinde kalmış, 1952’de bazı İstanbul gazetelerinde türbenin yıktırıldığı yolunda haberler çıkmıştır. 1961’de Kosova sahrasını ziyaret eden Semavi Eyice tarihî çevrenin korunduğunu, Hudâvendigâr Meşhedi ile tepedeki Gazi Mestan Türbesi arasındaki yükseklikte Miloş adına 15 m. boyunda modern bir anıt yaptırıldığını görmüştür. Bu tarihte türbenin içi temiz olmakla beraber son derecede fakirdi. Tabanında halı, sandukanın üstünde iyi bir örtü yoktu. Duvarlarda değersiz birkaç levha, sanduka etrafında ise dört beş şamdan

bulunuyordu. Türbeye ait olduğu söylenen Memlük sultanının hediyesi bir çift değerli şamdan Atina'da satışa çıkarılmış, bu yıllarda burada elçi olarak bulunan Ruşen Eşref Ünaydın tarafından satın alınmıştır. Yıllar sonra Kosova'dan geçen Ekrem Hakkı Ayverdi'nin çektiği fotoğraf türbede fazla bir değişiklik olmadığını göstermektedir. Eski fotoğraflarda bugün hiçbir izi kalmayan bir tekke binası görülmektedir.

Türbenin duvarları tamamen kesme taştan örüldüğü gibi biri pencerelerin alt sövesinin altında, diğeri örtü hizasında olmak üzere iki taş silme cepheleri çepeçevre dolaşır. Kare planlı türbe binasının üstünde sekiz köşeli taş bir kasnak bulunmaktadır. Kurşun kaplı kubbenin tepesinde hilâlli bir alem yer almaktaydı. Yuvarlak kemerli ve kubbeli giriş revakı Türk mimari geleneğine ters düşen bir görünüştedir. Âhenksiz kemerler, garip başlıklı ve yüksek postamentlere oturan sütunlar Türk sanatına tamamen yabancıdır. Aynı yabancı üslûp türbenin mermerden kapı çerçevesinde de kendisini gösterir. Cephelerdeki pencereler, içleri dolu Türk tahfif kemerleriyle klasik dönemin yapı sanatına işaret ederse de pencerelerin üst söveleri ve profilli yan dikmeleri Meşrutiyet döneminin belirsiz üslûplu mimarisine aittir. Hudâvendigâr Türbesi, XX. yüzyıl başındaki tamirde dış kaplamasının değiştirilmesi, saçak hizasında bir dizi konsolların yerleştirilmesi, zevksiz ve acayip giriş revakının inşasıyla günümüzdeki şeklini almıştır. Bugün görülen duvar kaplamasının içinde kalan ana bünyesi klasik üslûpta bir Osmanlı türbesinin özelliklerine sahip olmalıdır. Türk mimarisine tamamen yabancı bir üslûpta kabartmalarla bezenmiş mermer sövelerin çerçevelediği kapının üstündeki üç beyitlik kitâbe, bu değişikliğin Sultan Mehmed Reşad'ın ziyareti münasebetiyle gerçekleştiğini göstermektedir: "Pek harâb olmuş idi bu türbe-i Şâh Murâd / Emr ü fermân eyledi ta'mîrine Sultan Reşâd / Bir zafer târîhini yâd ettiren bu millete / Rûh-ı pâki şâd eden o şâh-ı âlîhimmete / Arz edip bu cevheri târîhi ta'zîm eyleriz / Meşhedin ihyâsını Şevket saâdet belleriz". Buradaki mücevher tarihin ebcedi 1327 (1909) yılını vermektedir.

Avlunun türbenin tam girişi karşısındaki duvarında da bütünüyle mermerden ufak bir çeşme daha vardır. İki yanında oluklu bir çift pilastr olan bu çeşmenin ortası kavisli alınlığı altında dört mısralık bir kitâbe bulunmaktadır: "Şehriyâr-ı zî-himem şâhenşeh-i âlî-nijâd / Teşnegân-ı meşhedi âb-ı keremle kıldı şâd / Eyledi ihyâ bu ra'nâ çeşmeyi Sultan Reşâd

/ Çıktı (bir) târîh Şevket (feyzgâh-ı ittihâd)”. Bu dörtlüğün, ebcedle 1329 (1911) yılını veren son mısraındaki “feyzgâh-ı ittihâd” kelimeleri parantez içine alınmış olarak taşa işlenmiştir. Kitâbeden, çeşmenin daha eski bir çeşmenin yerinde ihya edilmek suretiyle Sultan Reşad adına ve onun burayı ziyareti sırasında yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu iki tarih manzumesi, Ömer Faruk Akün’ün tesbitine göre Kosova merkez nâibi Yenişehirli Hüseyin Şevket Efendi’ye aittir.

İkinci avluda bulunan selâmlık binası harabesiyle sağ taraftaki duvarda selâmlık çeşmesi olarak anılan küçük kuru çeşmenin üzerinde Yakovalı tüccar Ali Hacı tarafından yaptırıldığını belirten 1316 (1898) tarihli mermer bir kitâbe bulunmaktadır.

Türbenin duvarları içindeki hazîrede ayrıca iki mezar vardır. Bunlardan biri, Silistre başkumandanı iken daha sonra Sofya’da Ordu-yı Hümâyun kumandanı olan ve 1276’da (1859-60) Priştine’de vefat eden Rifat Paşa’ya, mermer lahitli ikinci kabir ise 1321’de (1903-1904) ölen Kosova Valisi Hâfız Mehmed Paşa’ya aittir. Bu mezarlar taşları ile, diğer kitâbeler resimleriyle birlikte yayımlanmıştır (Nimetullah Hafız - Mücahit Asim, XI [1976], s. 209-214).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Vuçitırn Livâsı Tahrir Defteri, nr. 234; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 133; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 394 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 551; Kosova Salnâmeleri, I-VIII (1293/1879’dan itibaren); Manastırlı İsmâil Hakkı, Kosova Sahrası Mev‘izesi, Selânik 1327; Yenişehirli Hüseyin Şevket, Kosova Sahrası, Mâziyi İhya Yolunda Bir Mahşer-i İkbâl, Selânik 1327; M. Emin, Silistre Kahramanlarından Rifat Paşa, İstanbul 1327, tür.yer.; Devleti Aliyye-i Osmâniyye ile Sırbiyye Devleti Arasında 1-14 Mart 1914 Tarihinde İstanbul’da Akdolunan Musâlahanâmedir, İstanbul 1330, s. 8 (bu antlaşmanın kısaltılmış metni: Reşat Ekrem [Koçu], Osmanlı Muahedeleri, İstanbul 1934, s. 252); Mükerrem, Kosova: 1389, İstanbul 1931 (Askerî Mecmua, sy. 79 ilâvesi); N. Salim, İkinci Kosova: 1448,

İstanbul 1932; Mehmet Ali Ayni, Milliyetçilik, İstanbul 1943, s. 270, 283-285; Danişmend, Kronoloji, I, 77-81; S. İsmail Gürkan, Sultan Murad Hudavendigâr'ın Şehadeti Hakkında, İstanbul 1959; D. Čukić, Kosovo i Metohija-Turistički Vodič, Beograd 1960, s. 75-76; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri II, s. 88-89, rs. 1040-1042; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", VD, III (1957), s. 20, rs. 44; Ubeydullah Esad, "İstanbul'dan Meşhed-i Hudâvendigâr'a", Resimli Kitâb, V/30, İstanbul 1327, s. 511-533; Şehbâl, sy. 41, İstanbul 1327, s. 338; sy. 42 (1328), s. 355; D. Kostić, "Miloš Kopilic Obilic", Revue internationale des études balcaniques, I-II, Beograd 1934-35, s. 232-254; Tahsin Öz, "Hünernâme ve Minyatürleri", Güzel Sanatlar Dergisi, I, Ankara 1940, s. 9; Akşam, İstanbul 19.X.1952; Hürriyet, İstanbul 10.XI.1952; "Meşhed-i Hüdavendigâr Yıktırıldı mı?", Resimli Tarih Mecmuası, IV/37, İstanbul 1953, s. 2004; Kandemir, "Sultan Reşad'ın Rumeli Seyahati", Yeni Tarih Dünyası, sy. 21-22, İstanbul 1954, s. 858-860; Atanasije Urošević, "Prošlost Muratovog Turbeta na Kosovu", Glasnik Muzeja Kosova i Metohije, sy. 1, Priština 1956, s. 233-237; Dušanka Lukač, "Turski Natpisi Muratovog i Bajraktarovog Turbeta", Starine Kosova i Metohije, sy. 1, Priština 1961, s. 201-217; Semavi Eyice, "Kosova'da Meşhed-i Hüdâvendigâr ve Gâzi Mestan Türbesi", TD, XII/16 (1962), s. 71-80, ayrıca bk. resimler; Nimetullah Hafız - Mücahit Asim, "Priştine Kitâbeleri", VD, XI (1976), s. 209-215; Tacida Hafiz, "Kosova'da Türbeler", POF, sy. 30 (1980), s. 189-191; Tayyib Gökbilgin, "Kosova Meydan Muharebesi", AA, II, 524-527; M. Münir Aktepe, "Kosova", İA, VI, 872.

Semavi Eyice

HUDAYN b. MÜNZİR

(حضين بن المنذر)

Ebû Sâsân Hudayn b. el-Münzir b. el-Hâris b. Va‘le er-Rekāşî (ö. 100/718 [?])

Tâbiînin önde gelenlerinden, şair.

Bekir b. Vâil kabilesinin Rekāş kolundandır. Câhiliye devrinden beri tanınan güçlü bir aileye mensuptur. Hudayn, Cemel ve Sıffîn savaşları esnasında Basra’da dirayetiyle temayüz etmiş bir gençti. On dokuz yaşında iken Hz. Ali’nin yanında Sıffîn Savaşı’na katıldı ve gösterdiği yararlılıklardan dolayı Hz. Ali’nin takdirini kazanarak İstahr valiliğine tayin edildi. Daha sonra Halife Muâviye b. Ebû Süfyân’ın ilgi ve ihsanına mazhar oldu. Kuteybe b. Müslim onunla istişare eder, kendisinden “Araplar’ın en kurnazı ve halkın en ileri görüşlüsü” diye söz ederdi.

Kuteybe b. Müslim, ordusunu Halife Süleyman b. Abdülmelik’e karşı isyana teşvik etmek amacıyla Fergana’da bir camide yaptığı konuşmada istediği desteği kendisinden esirgeyen Arap kabilelerine hakaret edince Araplar ondan intikam almaya karar vermiş ve Hudayn b. Münzir’e reislik teklif etmişlerdi. Fakat Hudayn, güçlü bir kabile olan Temîm ile bozuşmaktan korktuğu için bu teklifi kabul etmedi ve onlara Vekî‘ b. Hasan b. Ebû Sûd’u tavsiye etti (96/715).

Câhiz’in belirttiğine göre Hudayn’ın dedesi Hâris, büyük dedeleri Va‘le ve Mücâlid cimrilikleriyle tanınmıştı. Bu özellik Hudayn’a da intikal etmiş olduğu için şair Ebû Kelede el-Yeşkürî’nin hicivlerine mâruz kalmıştır. Bu kadar cimrilikle nasıl olup da kabilesi içinde itibarlı bir kimse olduğunu soran bir kadına Hudayn “doğru görüşlü ve kesin kararlı olmakla” şeklinde cevap vermişti. Kendisinin mal hırsıyla ilgili sözleri de bu hususu pekiştirmektedir.

Basra’da Rebîa ve Mudar kabileleri arasında çıkan ihtilâflarda Hudayn daha

çok Bekr kabilesi lideri Mâlik b. Misma‘ı öven şiirler yazmıştır. Çeşitli haberleri rivayet etmek ve özellikle İran menşeli olanları seçip toplamakla meşgul olan Hudayn’a Ebû Sâsân denilmesi büyük bir ihtimalle İran kültürüne ilgi duymasından dolayıdır.

Hudayn Osman b. Affân, Ali b. Ebû Tâlib, Muhâcir b. Kunfüz, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ve Mücâşi‘ b. Mes‘ûd’dan rivayette bulunmuş; kendisinden de Hasan-ı Basrî, Dâvûd b. Ebû Hind, Abdullah b. Fîrûz ed-Dânâc ve oğlu Yahyâ b. Hudayn hadis rivayet etmişlerdir. Nesâî Hudayn’ı sika kabul ederken İbn Harrâş da rivayetlerinde sadûk olduğunu ifade etmiştir. Buhârî Hudayn’ı 100 (718) yılından sonra ölenler arasında zikretmekte, İbn Hibbân ise 97 (716) yılında öldüğünü belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nasr b. Müzâhim, Vaḳʿatü Ṣıffîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1365, s. 289, 555; Câhiz, el-Buḫalâʾ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1981, s. 15, 28-29; a.mlf., el-Beyân ve’t-tebyîn, II, 136; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 128; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, I, 88, 258; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 412; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 295-296; Taberî, Târîḫ, V, 34, 505-506; VI, 85, 476, 517; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 399; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVII, 146; Âmidî, el-Müʾtelif, s. 87-88; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Simṭü’l-leʾâlî (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354, II, 816-817; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 210; Muhsin el-Emîn, Meʿâdinü’l-cevâhir ve nüzhetü’l-ḫavâṭır, Beyrut 1981, s. 337-341; Ch. Pellat, “al-Ḥuḍayn”, EI² (İng.), III, 540.

Mustafa Öz

HUDEYBİYE ANTLAŞMASI

Mekkeli müşriklerin Medine İslâm Devleti'ni resmen tanıdıklarını gösteren belgeyi imzaladıkları barış antlaşması (6/628).

Adını, altında Bey'atürrıdvân'ın yapıldığı hadbâ adlı ağaçtan ("semüre" denilen sakız veya mugaylân cinsi bir çeşit çöl ağacı) yahut yanındaki kuyudan alan Hudeybiye Mekke'nin 17 km. batısında ve eski Cidde yolu üzerindedir. Harem alemlerinden birinin dikildiği Hudeybiye Mekke'de bulunanların ihrama girdiği yerlerden biridir. Buranın İslâmiyet'in doğuşu sırasında yerleşim merkezi olduğunu gösteren bir belirtiye rastlanmamıştır. İlk iskân, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden (632-661) hemen sonra hacıların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde başlamış ve kısa sürede gelişerek bir köy halini alan iskân yeri VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren Şümeysî adıyla anılmıştır. Günümüzde burada, Cidde'den gelen gayri müslimleri kontrol ederek Harem bölgesine sokmamakla görevli bir polis karakolu, Hz. Ömer zamanında kesilmiş olan ağacın (şeceretü'r-rıdvân) yerine yapılmış Hudeybiye Mescidi denilen cami ve Harem sınırını belirleyen alemin hemen dışında, üzerinde Osmanlı dönemine ait kitâbelerin yer aldığı bir hamam bulunmaktadır. Hudeybiye'nin asıl şöhreti, 6. yılın Zilkadesinin başında (Mart 628) Hz. Peygamber'in, gördüğü bir rüya üzerine (bk. el-Feth 48/27) ashabıyla birlikte umre yapmak için Medine'den Mekke'ye giderken burada konaklamasından ve Kureyş ile bir barış antlaşması yapmasından ileri gelmektedir.

Hudeybiye Antlaşması'ndan önce Medine'nin siyasî ve askerî durumu pek parlak değildi. Güneyde genç İslâm devletinin huzur ve sükûnunu devamlı surette tehdit eden Mekke, kuzeyde ise yağmacı Gatafân ve Fezâre kabileleriyle Medine'den çıkarılan Benî Nadîr'in yerleşmesi sonucunda önemli bir yahudi merkezi durumuna gelen Hayber bulunuyordu. Hendek Gazvesi'nde bu üç düşman gücünün ittifakı boşa çıkarılmış olmakla beraber tehlike henüz geçmemişti. Ayrıca Hayberli yahudilerle Kureyş arasında, Hz. Peygamber'in taraflardan birine saldırması halinde birlikte karşı koymak ve gerekirse yine birlikte Medine'ye saldırmak için bir antlaşma yapılmıştı. Öte yandan Hendek Gazvesi'nden sonra Uyeyne b. Hısn el-Fezârî'nin

Medine’yi tâciz etme çabası barış ve huzur döneminin henüz başlamadığını gösteriyordu. Müslümanlar bütün bu can düşmanlarıyla aynı zamanda başa çıkacak güce sahip değillerdi; şartlar, bunlardan en az birinin dost edinilmesini ya da hiç olmazsa tarafsız hale getirilmesini gerektiriyordu. Fakat Fezâre ve Gatafân sadece çapulculukla uğraşan güvenilmez bedevî kabileleriydi ve çıkarları için müttefiklerini rahatlıkla terkedebilirlerdi. Hayber’e yerleşen Benî Nadîr yahudileri ise kültür ve ırkları bakımından Araplar’dan tamamen ayrı oldukları gibi Medine’den sürülmelerinin acısını yaşıyorlardı; mallarını geri almadıkça acıları dinmez, aşırı zenginliklerinden dolayı da az miktardaki mal mülk onları tatmin etmezdi. Ayrıca yahudiler, kendi dinlerinden olmayanlarla yaptıkları anlaşmalara bağlı kalma gereği duymuyorlardı; bundan dolayı onlara da güvenilemezdi. Buna karşılık Mekke’ye bazı imtiyazlar verilebilirdi. Kâbe müslümanların kıblesi, haremi ve hac merkezi olduğundan Mekkeliler burada kan dökülmesini istemezlerdi. Diğer taraftan Kureyş ağır bir ekonomik baskı altındaydı. Zira müslümanlar, bölgenin tek geçim kaynağı olan kervan ticaretini büyük ölçüde engellemişti. Kuzeyde Medine civarından geçen Suriye ve Mısır ticaret yolu tamamen kapalıydı. Ayrıca Irak yolu da müslümanların kontrolü altında bulunuyordu. Sümâme b. Usâl’in İslâmiyet’i kabul etmesiyle Mekke’ye doğudan, Necid ve Yemâme’den yiyecek ulaşması da zorlaşmıştı. Güneyde ise Kureyş’in azılı rakibi ve Hz. Peygamber’in sadık müttefiki Benî Huzâa Yemen’e geçit vermiyordu. Bu şartlarda Mekkeliler

artık müslümanları yenmekten umutlarını kesmişler ve bir barış antlaşması yaparak şereflerini koruyacak bazı şartların bu antlaşmada yer almasını isteyecek hale gelmişlerdi.

Bu durumları değerlendiren Resûlullah Mekkeliler’le arayı düzeltmeye çalıştı ve ilk olarak 5. yılın sonunda (Nisan 627) kıtlık çeken Mekke’nin fakirlerine yardım için 500 dinarlık bir bağış gönderdi. Arkasından şehrin reisi Ebû Süfyân’ın Habeşistan muhacirlerinden olan kızı Ümmü Habîbe ile evlendi; ayrıca Ebû Süfyân’a bol miktarda Medine hurması yollayarak karşılığında onun bir türlü satamadığı derileri aldı. Böylece savaş halinin devam etmesine rağmen kendi tarafından uzlaşıcı, hatta dostça jestler yaptı ve iyi ilişkiler kurmaya çalıştı. Bu sırada Ninevâ’da (Ninova), Sâsânîler’le Bizans arasında yüzyıllardan beri devam eden savaşta İran hezimete uğramıştı. Bu durum, Arabistan’daki İran hâkimiyeti altında bulunan

bölgelerin serbest hale getirilmesi imkânını ortaya çıkardı. Yemâme kabilelerinin İslâmiyet'i kabul etmeleri sebebiyle müslümanlar esasen Uman ve Bahreyn sahillerine ulaşmışlardı. Kureyş'in müslüman olmasıyla da Yemen yolu açılabilirdi.

Siyasî şartların bu şekilde geliştiği bir dönemde Hz. Peygamber İbn Ümmü Mektûm'u namaz kıldırmak, Nümeyle b. Abdullah el-Leysî'yi de şehri idare etmek üzere yerine vekil bırakıp 1400-1500 müslümanla birlikte umre için Medine'den Mekke'ye doğru yola çıktı. Bir yıl önce Hendek Gazvesi'nde 3000 askerin bulunduğu dikkate alınarak savaşabilir nüfusun yarısı herhangi bir saldırıya karşı geride bırakılmıştı. Müslümanlar umreye niyet edip ihramlarını giymiş ve yanlarına yetmiş adet kurbanlık deve almışlardı; barışçı amaç taşıdıkları için de silâhları yoktu. Resûl-i Ekrem, önceden Abbâd b. Bişr'in başkanlığında yirmi kişilik bir grubu Kureyşliler'in durumunu öğrenmek üzere yollamıştı; Zülhuleyfe mevkiine gelince de Büsr b. Süfyân el-Huzâî el-Kâ'bî'yi casus olarak Mekke'ye gönderdi. Büsr geri dönünce Kureyşliler'in müslümanların gelişini haber aldıklarını ve savaşmak için müttefiklerini topladıklarını söyledi. Resûl-i Ekrem, Medine'den çıkışından itibaren her fırsatta niyetinin umre yapmak olduğunu beyan ediyordu. Ancak Hz. Ömer'in teklifi üzerine Medine'den savaş araç ve gereçleri getirtmeyi de ihmal etmedi. Hudeybiye'ye vardıklarında Hz. Peygamber'in Kasvâ adlı devesi çökünce sahâbîler, "Kasvâ çöktü, yerinden kalkmıyor" demişler, bunun üzerine Resûlullah, "Onun böyle bir huyu yoktur fakat fili Mekke'ye girmekten meneden Allah şimdi de Kasvâ'yı şehre girmekten alıkoydu" buyurmuştur. Öte yandan müşrikler, Resûlullah'ın niyetini ve bu husustaki kararlılığını anladıkları halde müslümanları Mekke'ye sokmamaya karar verdiler ve Hâlid b. Velîd kumandasında 200 kişilik bir süvari birliğini Gamîm mevkiine gönderdiler. Hz. Peygamber önce Hırâş b. Ümeyye'yi elçi olarak yolladı; ancak elçi çok kötü şekilde karşılandı ve hatta öldürülmek istendi. Bunun üzerine başta Ebû Süfyân olmak üzere Kureyşliler arasında birçok akrabası bulunan Hz. Osman gönderildi. Mekke'de Ebân b. Saîd b. Âs'ın himayesine giren Osman, amaçlarının savaşmak değil sadece umre ziyareti yapmak olduğunu belirtti. Kureyşliler ona yakın ilgi gösterdiler ve sözlerini dinleyip kendisine emniyet içerisinde Kâbe'yi tavaf edebileceğini bildirdiler; ancak Osman, "Hz. Peygamber tavaf etmeden ben asla tavaf edemem" diyerek bunu reddetti. Bu söze çok öfkelenen ve Hz. Osman'ın ayrılmasına izin

vermeyen Mekkeliler onu üç gün yanlarında tuttular; bu arada onun şehid edildiği söylentileri müslümanlara kadar ulaştı. Bunun üzerine Resûlullah, Bey‘atürrıdvân ile müslümanların Kureyş’e karşı kanlarının son damlasına kadar çarpışacaklarına dair söz aldı. Bu haberi duyan Kureyşliler telâşlanarak Hz. Osman’ı hemen serbest bıraktılar ve ardından Süheyl b. Amr’ı Mikrez b. Hafs ve Huveytıb b. Abdüluzzâ’nın refakatinde elçi olarak gönderdiler. Kısa bir tartışmadan sonra Hz. Ali’nin kaleme aldığı barış antlaşması metni Hz. Peygamber ve Süheyl b. Amr tarafından imzalandı. Antlaşmaya müslümanlardan Ebû Bekir, Ömer, Osman, Abdurrahman b. Avf, Sa‘d b. Ebû Vakkās, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Muhammed b. Mesleme, müşriklerden Mikrez b. Hafs ile Huveytıb b. Abdüluzzâ şahitlik ettiler. Kureyş’in birçok isteğinin kabul edildiği antlaşmanın belli başlı şartları şunlardır: 1. Müslümanlar o yıl Mekke’ye girmeden Hudeybiye’den geri dönecekler, umre için ertesi yıl gelecek ve şehirde ancak üç gün kalabilecekler. 2. Mekkeli bir kimse Hz. Muhammed’in yanına kaçarsa velisinin isteği üzerine geri verilecek, fakat bir müslüman kaçarak Mekke’ye sığınırsa iade edilmeyecek. 3. Barış on yıl sürecek; taraflardan biri bu ittifaka dahil olmayan herhangi bir kabile ile savaşa girerse diğeri pasif kalacak. İki taraf, kendi hâkimiyetleri altındaki toprakları kervanların geçişi, hac ve umre için emniyet altında tutacak. 4. Diğer Arap kabileleri taraflardan istedikleriyle ittifak yapabilecekler. 5. Bu şartlara tarafların dışında kendileriyle müttefik olan kabileler de uyacak. Hz. Ömer dahil ashap bu anlaşmaya tepki göstermekle birlikte Resûlullah anlaşma şartlarını kabul ettiğini söyleyince herkes bağlılığını bildirdi.

Hudeybiye’de on iki veya yirmi gün kalan Hz. Peygamber ve ashabı, antlaşmanın imzalanmasından sonra umre niyetiyle geldikleri için kurbanlarını keserek ihramdan çıktılar ve Medine’ye döndüler. Bu sefere katılan ve “ehlü Bey‘ati’r-rıdvân” adı verilen sahâbîler, Nîsâbûrî’nin taksimine göre fazilet ve derece bakımından dokuzuncu sırayı oluştururlar. Saîd b. Müseyyeb de Harre Vak‘ası’ndan bahsederken özellikle Hudeybiye’de bulunanlara dikkat çeker ve onlardan hayatta kalanların bu olay sırasında öldürüldüğünü söyleyip üzüntüsünü dile getirir.

Hadis kitaplarında ve İslâm tarihi kaynaklarında Emrü’l-Hudeybiyye, Kıssatü’l-Hudeybiyye, Umretü’l-Hudeybiyye, Sulhu’l-Hudeybiyye, Gazvetü’l-Hudeybiyye şeklinde kaydedilen Hudeybiye Antlaşması Kur’ân-ı

Kerîm’de müslümanlar için “feth-i mübîn” ve “nasr-ı azîz” olarak nitelendirilmiştir (el-Feth 48/1, 3). Müslümanlar, antlaşma metninin başında “bismillâhirrahmânirrahîm” yerine Câhiliye döneminde bilinen “bismikellāhümme” ve “Muhammedü’r-resûlullah” yerine “Muhammed b. Abdullah” yazılmasını kabul etmişlerdi. Bunu kendi zaferleri olarak yorumlayan Kureyşliler müslümanların gerilediğini düşündüler. Fakat “bismikellāhümme” sözünde bir şirk yoktu, Muhammed b. Abdullah yazılması da durumu değiştirmiyordu, umrenin engellenmesi ise geçici bir olaydı. Esir ve mültecilerle ilgili maddeye gelince, müslümanlardan kaçan kişi ancak bir münafık veya mürted olabilirdi ve böylesinin kaçması hiç şüphesiz daha hayırlı idi; halbuki Mekke’den kaçıp Medine’ye sığınan kimse yeni bir müslüman demekti. Müslümanlığı kabul edenlerin sayısının Mekke ve çevresinde artması Mekkeliler için tehlike oluştururdu ve müslümanların askerî bir harekât yapması halinde bu yeni mühtediler onlara yardımda bulunabilirlerdi. Kureyş’i Hayber’den soyutlamak ise Hz. Peygamber’in ileriyi gören politikasının önemli bir sonucuydu. Mekke’nin fethine doğru atılmış fiilî bir adım olan Hudeybiye Antlaşması sayesinde müslümanlar daha fazla serbestlik kazandılar; tehlikeler de bir süre için önlenmiş oldu; dolayısıyla bu antlaşma İslâm tarihinde bir dönüm noktası teşkil eder. O güne kadar müslümanları tanımayan, onları muhatap saymayan

ve Hz. Muhammed’e atalarının dinini ortadan kaldırmak isteyen bir âsi nazarıyla bakan Kureyşli müşrikler, bu antlaşma ile müslümanları kendileriyle denk bir taraf olarak kabul ettiler. Bu durum diğer müşrik kabilelerin arasına korku saldı ve yakın bir gelecekte müslümanların hâkim güç olacağına inanmalarını sağladı.

Bu antlaşma ile Kureyşliler’in müslümanlara karşı fiilî düşmanlığı sona erdi. Hem müslümanlara hem de müşriklere savaş tehdidinden uzak bir ortamda birbirlerini daha iyi tanıma ve aralarındaki ilişkileri geliştirme imkânı verdi. O zamana kadar diğer Araplar nezdindeki itibarından faydalanarak Medine Devleti aleyhinde gerçekleştirilen her hareketin başlatıcısı olan Kureyş ile barış yapılınca, esasen Hz. Muhammed ile doğrudan bir anlaşmazlığı bulunmayan diğer Arap kabileleri müslümanlarla rahatça görüşüp İslâmiyet hakkında bilgi edindiler ve onların giderek artan güç ve nüfuzları karşısında ihtidâ ettiler. İslâmiyet Arap yarımadasında

hızla yayılmaya başladı; öyle ki Hudeybiye Antlaşması'ndan Mekke'nin fethine kadar geçen iki yıl içinde müslüman olanların sayısı, o güne kadar geçen on sekiz yıl içerisinde İslâmiyet'i kabul edenlerin sayısını aştı. Önceleri benimsenmeyen Hudeybiye Antlaşması, aslında Hz. Peygamber'in Kur'an ile de teyit edilen en büyük siyasî zaferi idi. Bu antlaşma aynı zamanda Hayber'in fethine zemin hazırlamıştı. Nitekim Resûl-i Ekrem daha bir ay bile geçmeden 1500 kişilik bir kuvvetle Hayber üzerine yürümüş ve yahudilere ağır bir darbe indirmiştir. Hayber'de kazanılan zafer Arap kabileleri üzerinde şok etkisi yapmış ve sayıları hızla artan müslümanlar, Kureyş müşriklerinin antlaşmayı bozmaları üzerine iki yıl sonra Mekke'yi fethetmişlerdir. Resûl-i Ekrem bu antlaşmadan sonra Bizans ve Sâsânî imparatorlarına, Mısır mukavkısına, Habeş necâşîsine ve bazı Arap emîrlerine mektuplar göndererek onları İslâm'a davet etmiş, üç yıl içinde barışçı yollarla devletini on kat büyütmüş ve hemen hemen bütün Arap yarımadasını hâkimiyeti altına almıştır.

Hudeybiye Antlaşması'nın ertesi yılı müslümanlar umre yapmak üzere Mekke'ye gittiklerinde şehir halkı dağlara çekildi. Resûlullah isteseydi oradan ayrılmaz ve Mekke'yi İslâm devletine ilhak ederdi; ancak onun siyasetinde ahde vefasızlığa yer yoktu. Nitekim daha önce antlaşma yazılırken Ebû Cendel adlı bir genç İslâmiyet'i kabul ederek Mekke'den kaçıp Hudeybiye'ye gelmiş ve Hz. Peygamber, ashabın hoşuna gitmemesine rağmen antlaşma şartları uyarınca onu babası Süheyl b. Amr'a teslim etmişti. Buna karşılık yine aynı günlerde ona sığınan iki kadını, antlaşmada sadece erkek mültecilerden söz edildiğini belirterek geri vermemiş ve Kureyş de bunu kabul etmek zorunda kalmıştı. Daha sonra Ebû Basîr Mekke'den kaçıp Hz. Peygamber'in yanına Medine'ye geldi. Kureyşliler antlaşma gereğince onun kendilerine iade edilmesini istediler. Resûl-i Ekrem de kabul etti. Ebû Basîr yolda kendisini götüren iki muhafızdan kurtulup Medine'ye döndü; ancak tekrar Kureyş'e teslim edilmekten korktuğu için buradan ayrılarak Mekke-Suriye ticaret yolu güzergâhındaki Îs veya Sîfülbahr mevkiine yerleşti. Başta Ebû Cendel olmak üzere kendisi gibi Mekke'den kaçıp antlaşma uyarınca Medine'ye giremeyen yeni müslümanlar da ona katıldılar ve kervanları tehdit etmeye başladılar. Bunun üzerine Kureyş, İslâmiyet'i kabul ederek Medine'ye sığınan Mekkeliler'in geri verilmesi şartının kaldırılmasını istedi (ayrıca bk.

FETH SÛRESİ).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 571-633; İbn Hişâm, es-Sîre, II, 308-322; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāṭ, II, 95-105; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1986, V, 70-83; Belâzürî, Ensâb, I, 349-352; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1528-1554; a.mlf., Câmiʿu’l-beyân, XXVI, 59-61; İbn Hazm, Cevâmiʿu’s-sîre, s. 207-211; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 229-230; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, II, 113-130; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, II, 122-133; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1972, XIV, 216-236; Süyûtî, el-Ḫaṣâʾiṣü’l-kübrâ (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1965, I, 398-411; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, V, 55-148; Şiblî Nu‘mânî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1928, I, 421-433; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âiḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 77-84; a.mlf., İslâm’da Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 221-225; a.mlf., Hz. Peygamber’in Savaşları, s. 164-167; a.mlf., İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 249-260; a.mlf., “Ḥudeybiye”, UDMİ, VII, 958-962; Miftâḥu künûzi’s-sünne, s. 86, 153-154; Selîm Abdullah Hicâzî, Menhecü’l-iʿlâmi’l-İslâmî fî ṣulḥi’l-Ḥudeybiyye, Cidde 1406/1986; Şevkī Ebû Halîl, Ṣulḥu’l-Ḥudeybiyye el-fetḥu’l-mübîn, Dımaşk 1986; Hafîz Muhammed el-Hakemî, Merviyyâtü ġazveti Ḥudeybiyye, Riyad 1411/1990; Miklos Muranyi, “Die Auslieferungsklausel Des Vertrages Von Al-Ḥudaibiya Und Ihre Folgen”, Arabica, XXIII/3, Leiden 1976, s. 275-295; G. R. Hawting, “Al-Ḥudaybiya and the Conquest of Mecca”, Jerusalem Studies Arabic and Islam, VIII/2, Jerusalem 1986, s. 1-23; Andreas Görke, “Die frühislamische Geschichtsüberlieferung zu Hudaibiya”, Isl., sy. 74 (1997), s. 193-238; H. Lammens, “Hudeybiye”, İA, V/1, s. 578-579; W. M. Watt, “Al-Ḥudaybiya”, EI² (İng.), III, 539.

Muhammed Hamîdullah

HUDEYDE

(الحديدة)

Yemen Cumhuriyeti’nin Kızıldeniz kıyısındaki en önemli liman şehri.

Hudeyde isminden ilk defa Yemen tarihçisi Ali b. Hasan el-Hazrecî 795’te (1393) bir sahilin adı olarak söz eder. Ancak yapılan arkeolojik araştırmalar, bu tarihten üç dört asır önce bu civarda bazı yerleşim merkezlerinin bulunduğunu ortaya çıkarmıştır. İslâm’ın yayılışından kısa bir süre önce bölgenin güneyindeki Ganemiye’de yaşayanlar vardı ve bu insanlar, Hz. Peygamber’in bölgeye yolladığı davetçiye direnme göstermeden İslâmiyet’i kabul etmişlerdi (Baldry, Ar.S, sy. 7 [1985], s. 39). Bu şehir muhtemelen bir deprem sonunda yok olmuştur. VIII. (XIV.) yüzyılda av sahası olarak kullanılan Hudeyde’den yerleşim merkezi niteliğiyle bahsedilmesi, XV. yüzyılın ortalarında Aden’deki Tâhirî Sultanlığı’nın hâkimiyet yıllarına rastlamaktadır. Ahmed b. Mâcid de Kitâbü’l-Fevâ᾿id adlı eserinde (telifi 1490) buranın Yemen’in en önemli limanlarından biri olduğunu söyler.

XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Hudeyde Limanı önemini korudu. 1515’te Memlükler Aden’e gelen Portekizliler’e karşı gönderdikleri kuvvetler için Zebîd imamının istenilen gıda yardımını yapmaması yüzünden karaya asker çıkararak Hudeyde’de hâkimiyet sağladılar. Bu saldırıdan büyük zarar gören şehir canlılığını kaybetti ve fonksiyonunu daha güneydeki Moha Limanı’na bıraktı. 1517’de Mısır’ın Yavuz Sultan Selim tarafından ele geçirilmesinden sonra Yemen’de bulunan Memlük ordusu da Osmanlı Devleti’nin hâkimiyetini kabul etti. Gucerât Sultanı Bahadır Şah’ın Osmanlı Devleti’nden Portekizliler’e karşı yardım istemesi üzerine 1538’de Hint seferine çıkan Hadım Süleyman Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması dönüşte Hudeyde’ye ve Yemen’in Kızıldeniz’deki diğer limanlarına uğrayarak bölgeyi kontrol altına aldı. 1625’te Zeydî imamı Muhammed Müeyyedbillâh Hudeyde’ye yürüdüğünde Osmanlılar açıktaki Kemerân adasına çekildiler ve şehir 1636 yılına kadar Zeydîler’in hâkimiyetinde kaldı.

Güneydeki Moha Limanı Kızıldeniz'in girişine yakınlığından dolayı Avrupa, Güneydoğu Asya ve Hindistan arasındaki kahve ticaretinin merkezi haline gelince Hudeyde eski önemini kaybetti. Bu

durum, XVII. yüzyılın son çeyreğine girildiğinde Avrupalı korsan gemilerinin Bâbülmendep'in yakınından geçen ticaret gemilerine saldırmasıyla değişti ve içeride olması sebebiyle daha güvenilir bulunduğu için tekrar önem kazanan Hudeyde Limanı'nda kahve ticareti yeniden canlandı. Osmanlı Devleti kahve ticaretini bu limandan yapıyor, Amerikan bezi ve gaz yağı karşılığında İngiltere ve Fransa'ya ihraç edilen kahvenin miktarı yılda 6.000 tonu buluyordu. Hudeyde XVIII. yüzyılda, özellikle 1730-1790 yılları arasında en parlak dönemini yaşadı; ticarî bakımdan gittikçe önem kazanan şehrin bu yıllardaki durumunu burayı ziyarete gelen birçok Batılı seyyah anlatmaktadır. Hudeyde İskelesi, Kızıldeniz'deki Sevâkin tüccarlarının Nil topraklarından sevkettikleri atlar için de belli başlı bir pazar yeriydi. Ancak bu ticarî gelişme kısa sürdü. Zira şehir bölgedeki aşiret ve kabilelerin saldırılarına mâruz kaldı ve 1809-1810 yıllarında Şerîf Hamûd Ebû Mismâr burayı işgal etti. Daha sonra Cîzân'dan gelen Vehhâbîler şehri yağmaladılar ve yakıp yıktılar. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa, nüfuz sahasını Arap yarımadasına kadar genişlettiğinde bu yerlerdeki olaylar istediği şekilde gerçekleşmeyince Hudeyde'yi San'a'daki Zeydî yönetimine bıraktı.

Aden Limanı'nın İngilizler tarafından geliştirilmesiyle önemi azalan Moha'nın yerine Türkler 1830 yılında Hudeyde Limanı'nı ıslah ettiler. Şerîf Hüseyin'in isyanında (1832) burası oldukça zarar gördü. Mısır'da güçlenen Mehmed Ali Paşa, tekrar Akabe'den Bâbülmendep'e kadar Arabistan sahillerini kontrolüne alınca şehir yeniden büyük bir ticaret merkezi haline geldi. 1835'te bölgeyi ziyaret eden Batılı seyyahlar Hudeyde'nin etrafında taştan bir surun bulunduğunu, içeride büyük bir pazarın yer aldığını, caddelerin düzenli ve binaların güzel olduğunu söylemekte, kahve ticaretinin canlılığından bahsetmektedirler. Mısır ordusunun şehirden ayrılmasıyla Hudeyde de Tihâme bölgesinin teslim edildiği Şerîf Hüseyin'in kontrolüne girdi (1840). 1849'da Osmanlı Devleti'nin Mekke şerifinin nezareti ve Tevfik Paşa'nın kumandası altında Kemerân adası ile Hudeyde'yi ele geçirmek üzere gönderdiği 3000 piyade ve kırk fırka süvari şehri teslim aldı. Sultan Abdülaziz zamanında bütün Yemen'de tek başına

hâkimiyet kurmaya çalışan Muhammed b. Âiz, 1870'te isyan ederek Asîr bölgesindeki kabilelerden topladığı askerlerle şehri kuşattıysa da Osmanlı askerlerinin savunması karşısında geri çekilmek zorunda kaldı. Hudeyde Limanı yedinci ordu ile Yemen vilâyetinin iskelesi konumunda olduğundan, ayrıca vilâyet merkezi San'a ile aralarındaki mesafenin azlığından dolayı Yemen'in ele geçirilmesinde ve iç kesimlerdeki orduya erzak sevkinde en önemli hareket noktasını teşkil ediyordu.

1326 (1908) yılı kayıtlarına göre XX. yüzyılın başlarında Yemen vilâyetinin Asîr, Hudeyde, Tâiz ve Yemen olmak üzere dört sancağı vardı. Hudeyde sancağı Bâcil, Beytülfakîh, Cebelireyme, Ebûarîş, Hacûr, Luhayye, Zebîd ve Zeydiye'den oluşan sekiz kaza, yirmi sekiz nahiye ve 1336 köye sahipti. Arabistan yarımadasının en işlek çıkış noktası ve bütün Kızıldeniz'in en meşhur limanı konumunda olmasına rağmen Hudeyde'nin henüz modern bir rıhtımı yoktu. Şehir beş kapısı ve iki burcu bulunan bir surla çevriliydi; kapılarında top tabyaları yer alıyordu. Merkezde kerpiçten yapılmış birkaç katlı 700 ev, surların çevresinde ise "ariş" denilen ağaç ve otların malzeme olarak kullanıldığı 4-5000 baraka vardı. Ayrıca merkezde hükümet konağı, kumandan dairesi, telgrafhane, rüsûmat idaresi, biri sivil, biri askerî iki hastahane, kışla, sanat mektebi, belediye binası, üçü büyük, kırkı küçük cami-mescid ve 600 kadar da dükkân bulunuyordu. Sokaklar çok dar ve surların dışında kalan yerler mezbelelik olduğundan şehirde sıtma eksik değildi. Su sıkıntısı da had safhadaydı; bir buçuk saat mesafedeki tepelerde açılan kuyulardan önceleri hayvan sırtında getirilen sular, daha sonra padişahın emriyle yapılan kanallar vasıtasıyla bir şadırvana akıtıldı. Çevre toprakları kumlu ve susuzdu; dolayısıyla tahıl ve meyve ziraatı yapılamıyor, yiyecek maddeleri buraya bağlı nahiye ve kasabalardan sağlanıyordu. Bu olumsuz hayat şartlarına rağmen Hudeyde, Yemen'in en önemli ticaret merkezi olması sebebiyle yerli ve Avrupalı birçok zengin tüccarın oturduğu bir şehirdi. Arap, Habeş ve Hintliler'in evliliklerinden oluşan melez halk ticaret, gemicilik ve kısmen de dokumacılıkla uğraşmaktaydı. Başlıca ihracat ürünlerini kahve, yörede çokça bulunan tuz, sedef, tabaklanmış deri, bal mumu ve fildişi; ithalât mallarını ise pirinç, un, şeker ve sabun teşkil ediyordu. İhraç edilen keçi ve koyun derilerinin en büyük müşterisi olan Amerikan deri fabrikalarının burada temsilcileri bulunuyordu.

Hudeyde ticaret yolları üzerinde yer aldığı için bir uğrak ve konaklama

yeriydi. Ancak ticarî hareketliliğin bazı yıllarda çok azaldığı görülür; meselâ 1896'da sadece beş vapur uğramıştı. Es'ad Câbir'in verdiği bir çizelgede, yıllık 499'u yelkenli ve seksen beşi buharlı olmak üzere toplam 584 ticarî geminin limana uğradığı görülmektedir. Bunlardan 442 tanesi (ikisi vapur) Osmanlı Devleti'ne, diğerleri İngiltere, Almanya, Avusturya, Fransa, İtalya, Mısır Hidivliği ve İran'a aittir. 1911'de Hudeyde-San'a arasında demiryolu yapımına başlandıysa da aynı yıl çıkan Osmanlı-İtalyan savaşı yüzünden tamamlanamadı. Yine 1911 yılında Hudeyde'de bir numune mektebi tesisine teşebbüs edildi. Ziraatın ıslahı için İstanbul'dan gönderilen aletler kazalarla nahiyelere dağıtıldı. Halkın Osmanlı Devleti'ne bağlılığını arttırmak için yerlilerden jandarma birlikleri oluşturuldu. Seyyid ve şeyhlere içtimaî durumlarının önemini gösterecek şekilde maaş bağlandı. İtalyanlar, Kızıldeniz'deki savaşın daha çok güney kesimlerde cereyan etmesi ve Osmanlı karargâhının Hudeyde'de bulunması sebebiyle limandaki Osmanlı donanmasını kendileri için tehlike olarak görüyorlardı.

Bundan dolayı burayı topa tuttular ve karargâhla askerî hastahaneyi tahrip ettiler. Bu bombardıman sonucunda halk evlerini bırakıp bir müddet civardaki köşklere sığındı. I. Dünya Savaşı sırasında İngiliz saldırılarına mâruz kalan şehrin önceleri 40.000 civarında olan nüfusu 2000'lere kadar düştü. Aralık 1918'de Hudeyde Limanı'na gelen İngilizler, otuz kırk kişiden ibaret bir Osmanlı birliğinin koruduğu şehri hiçbir direnişle karşılaşmadan işgal ettiler. Tihâme bölgesindeki halk, özellikle Hudeyde'de bulunan tüccarlar Türkler'in yeniden idareyi ele geçirmelerini istediler ve yaklaşık iki yıl bunu gerçekleştirmek için gizlice gayret gösterdiler.

1921'de Asîr Emîri Seyyid Muhammed b. Ali el-İdrîsî'nin, onun 1923'te ölümünden iki yıl sonra da İmam Yahyâ'nın kontrolüne geçen Hudeyde bu dönemde ticarî merkez olma özelliğini korudu. 1934 yılında bir müddet Suûdîler'in işgalinde kalan şehir, aynı yıl İmam Yahyâ'nın Suûdî Kralı Abdülazîz'le yaptığı Tâif Antlaşması gereğince Yemen'e geri verildi. Bundan sonra geniş bir imar faaliyeti başlatıldı. İkili ilişkiler sonucu 1948'de San'a-Hudeyde yolu Çin'in, liman tesisleri de Sovyetler Birliği'nin katkılarıyla inşa edildi. 1970'li yıllarda Hudeyde deniz trafiğinin en yoğun olduğu limanlardan biri haline geldi.

Osmanlılar zamanında bölgede yaşayan ahalinin çoğunluğu Şâfiî, Hanefî ve

Hanbelî mezhebindendi. Osmanlı hâkimiyetinin son zamanlarında İngiltere, Fransa ve Yunanistan'ın Yemen'deki konsoloslukları burada bulunuyordu. Endüstri tesislerinin de yer aldığı Hudeyde bugün Yemen Cumhuriyeti'nin dördüncü büyük şehri olup 1986'daki tahminî nüfusu 155.000'dir. Şair ve edip Câbir Rızk ile Benî Matîr, Benî Ehdel ve Benî Mükerrem gibi âlimlerin yetiştiği aileler de Hudeydeli'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳûdü'l-lüʾlüʾiyye: The Pearl-Strings (trc. J. W. Redhouse), London 1907, II, 243; İbn Mâcid, el-Fevâʾid: Arab Navigation in the Ocean Before the Coming of the Portuguese (trc. G. R. Tibbets), London 1981, s. 226, 227, 255, 420; M. Niebuhr, Travels Through Arabia (trc. R. Heron), Edinburgh 1792 → Beyrut, ts., I, 279-280; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San'a, İstanbul 1291, II, 308-309; Ahmed b. Ahmed en-Nu'mî, Ḥavliyyâtü'n-Nuʿmî et-Tihâmiyye min târîḫi'l-Yemeni'l-ḥadîs̱ (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1987, tür.yer.; İsmâil, Yemen Vilâyetinin Ahvâli, İÜ Ktp., TY, nr. 4663, s. 148-153; Rüştü Paşa, Yemen Hâtırâtı, İstanbul 1327, s. 2; Nûreddin Bey, Yemen Lâyihası, İstanbul 1327, s. 7, 9, 35; Hüseyin b. Ahmed el-Arşî, Bülûġu'l-merâm fî şerḥi miski'l-ḫitâm, Kahire 1939, s. 72, 88, 92, 94, 95; Zeki Ehiloğlu, Yemen'de Türkler, İstanbul 1952, tür.yer.; L. O. Schuman, Political History of the Yemen at the Beginning of the 16th Century, Amsterdam 1961, s. 18-19; a.mlf., "Al-Ḥudayda", EI² (İng.), III, 539-540; Asaf Tanrıkut, Yemen Notları, Ankara 1965, s. 28, 43, 58, 94, 119, 167; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 139; R. J. Gavin, Aden under British Rule 1839-1967, London 1975, bk. İndeks; J. E. Peterson, Yemen the Search for a Modern State, London 1982, tür.yer.; E. Macro, el-Yemen ve'l-ġarb (trc. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1407/1987, tür.yer.; Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî, Miʾetü ʿâm min târîḫi'l-Yemeni'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1408/ 1988, tür.yer.; İbrâhim Ahmed el-Makhafî, Muʿcemü'l-büldân ve'l-ḳabâʾili'l-Yemeniyye, San'a 1988, s. 162-163; İhsan Süreyya Sırma, Osmanlı Devleti'nin Yıkılışında Yemen İsyanları, İstanbul 1989, s. 64, 72; P. Hamalainen, Yemen, Paris 1989, s. 143-159; J.

Baldry, “Ehemmü’l-eḥdâş fî târîḫi’l-Ḥudeyde” (trc. Muhammed İzzî v.dğr.), el-İklîl, I/3-4, San‘a 1981, s. 63-72; a.mlf., “Al-Ḥudaydah and the Powers During the Saʿūdī-Yemeni War of 1934”, Ar.S, sy. 6 (1985), s. 37-51; a.mlf., “The Early History of the Yemeni Port of al-Ḥudaydah”, a.e., sy. 7 (1985), s. 37-41; a.mlf., “The British Military Administration of Al-Ḥudaydah, Yemen-December 1918 to January 1921”, ZDMG, CXXXV (1985), s. 241-287; İdris Bostan, “Muhammed Hilâl Efendi’nin Yemen’e Dair İki Lâyihası”, Osm.Ar., sy. 3 (1982), s. 301-326; “Hudeyde”, Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 1933-1934; Besim Darkot, “Hudeyde”, İA, V/1, s. 579-581; Mu‘cim el-Makhafî, “el-Ḥudeyde”, el-Mevsûʿatü’l-Yemeniyye, San‘a 1412/1992, I, 355-356.

Rıza Kurtuluş

HÛDÎLER

(بنو هود)

Sarakusta (Saragossa) merkez olmak üzere Endülüs'ün kuzeyindeki Sağrüla'lâ (Aragon) bölgesinde hüküm süren bir Arap hânedanı (1039-1146).

Hânedanın kurucusu, fetih yıllarında Endülüs'e yerleşen Arap asıllı Benî Hûd ailesine mensup Emevî kumandanlarından Süleyman b. Hûd'dur. Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasının ardından baş gösteren siyasî parçalanma sırasında Tücîbîler'in yönetiminde bulunan Lâride (Lérida), Tutîle (Tudela) ve Sarakusta'yı zaptederek Hûdîler adıyla bir devlet kuran Süleyman b. Hûd, Müstaîn-Billâh unvanı ile mülûkü't-tavâifin hepsinden önce halifeliğini ilân etti (431/1039); arkasından da topraklarını genişletmek için hıristiyanların desteğini sağlayarak Tuleytula'da (Toledo) hüküm süren Zünnûnîler'le savaştı. Hâkimiyeti altındaki toprakları beş oğluna paylaştırdıktan sonra 438 (1046) yılında öldü.

Süleyman b. Hûd'un topraklarını oğulları arasında paylaştırması çok geçmeden kardeşlerin birbirine düşmesine sebep oldu. Neticede Sarakusta'ya hükmeden Ahmed el-Muktedir-Billâh, kardeşlerini sindirmeyi ve Yûsuf'un elinde bulunan Lâride dışındaki toprakları hâkimiyeti altına almayı başardı. Bir ara Yûsuf, kardeşi Ahmed'in sert idaresi sebebiyle halk arasında beliren hoşnutsuzluktan yararlanarak sözü edilen toprakların büyük bir kısmını ele geçirip el-Muzaffer lakabıyla halifeliğini ilân ettiyse de bu durum uzun sürmedi. Çünkü Ahmed'in hıristiyan krallıkların desteğini sağlaması üzerine Yûsuf'un kendilerini savunamayacağını anlayan halk, eski halifenin müttefikleriyle birlikte kendilerine zarar vereceği endişesine kapılarak tekrar ona bağlılığını bildirdi. Ahmed'in asıl amacı kendi topraklarını muhafaza etmek ve fırsat buldukça genişlemekti. Bunu gerçekleştirmek için şartlara göre değişen esnek bir siyaset takip etti. Bir taraftan komşu melikler aleyhine topraklarını genişletmeye çalışırken bir taraftan da İspanyollar'la ittifak yapmaktan geri durmadı. Bu şekilde Âmirîler'in elindeki Turtûşe (Tortosa) ve Dâniye'yi (Denia) topraklarına

kattı. Aragon Krallığı’nın öncülüğünde oluşturulan ve papalık tarafından da desteklenen bir Haçlı ordusunun 456’da (1064)

istilâ ettiği Berbeşter (Barbastro) şehrini ise diğer meliklerin desteğini sağlayarak geri aldı (457/1065).

Ahmed el-Muktedir-Billâh’ın yerine geçen oğlu Yûsuf el-Mü’temen (1082-1085) devlet adamı olmaktan çok âlimliğiyle tanınmıştır. Halefi Ahmed el-Müstaîn-Billâh döneminde (1085-1110) Murâbıtlar’ın 483 (1090) yılından itibaren mülûkü’t-tavâife son vererek Endülüs’ü kendilerine bağlama teşebbüsü içine girmeleriyle Hûdîler’in varlığını tehdit eden önemli bir tehlike ortaya çıktı. Ahmed el-Müstaîn topraklarını muhtemel bir istilâdan kurtarmak için Murâbıtlar’a mal ve para teklif etti; onlar da hem Hûdî topraklarının uzaklığını hem de Ahmed el-Müstaîn’in komşusu hıristiyan krallarla ittifak yapabileceği ihtimalini göz önünde tutarak bu teklifi kabul ettiler. 1096’da Veşka (Huesca) üzerine yürüyen hıristiyanlar Hûdî kuvvetlerini ağır bir bozguna uğrattıktan sonra Sarakusta’ya yöneldiler; ancak Murâbıtlar bölgeye bir ordu gönderince geri çekilmek zorunda kaldılar.

Murâbıtlar, 495 (1102) yılında Belensiye’yi (Valencia) zaptederek Hûdîler’le aralarındaki coğrafî uzaklığı nisbeten kapattılarsa da İspanyol krallıklarıyla karşılaşmaktan çekindikleri için bu sırada onları tehdit etmekten uzak durdular. Ahmed el-Müstaîn-Billâh’ın ölümünden (1 Receb 503/24 Ocak 1110) hemen sonra bir Murâbıt ordusu Belensiye’den Sarakusta’ya doğru harekete geçti. Bunun üzerine onları karşılamaya çıkan Hûdîler’in ileri gelenleri, Sarakusta’nın kuşatılması halinde yeni emîr Abdülmelik İmâdüddevle’nin İspanyollar’la iş birliği yapabileceği hususunda ordu kumandanını ikna ederek geri dönmesini sağladılar. Fakat bu gelişmeye rağmen İmâdüddevle İspanyollar’la temas kurdu; Sarakustalılar da onu din düşmanlarına meyletmek şeklinde değerlendirdikleri bu tavrından dolayı şehirden kovdular ve Murâbıtlar’ı yönetimi devralmaları için davet ettiler. Böylece Hûdîler’in istiklâli sona ermiş oldu. Ancak bu gelişme Hûdî hânedanının siyasî hayattan tamamen çekilmesi demek değildi. Zira Aragon Kralı I. Alfonso, 512’de (1118) Sarakusta ve Lâride’yi kuşattığında Rûta’ya (Rota) yerleşmiş bulunan İmâdüddevle de beraberindeydi. Onun ve bu arada papalığın yardımlarının

bir neticesi olarak Sarakusta, halkın uzun süren mukavemetine rağmen büyük çapta can ve mal kaybından sonra Aragon Krallığı'nın hâkimiyetine geçti. İmâdüddevle'nin oğlu Ahmed el-Müstansır-Billâh ise kendisine Tuleytula civarında bir iktâ verilmesine karşılık Rûta'dan ayrılacağını ve Murâbıtlar'ın Endülüs'ten çıkarılması hususunda yardımcı olacağını vaad ederek Kastilya (Castilla) Kralı VIII. Alfonso'nun himayesine girdi (534/1140). Birkaç yıl sonra Endülüs'te Murâbıtlar'a karşı başlatılan genel isyanda (539/1144) önemli rol oynayan Ahmed el-Müstansır, Cincâle'de (Chinchilla) hıristiyanlarla yaptığı bir savaşta yenildi ve şehid düştü (20 Şâban 540/5 Şubat 1146); böylece Hûdî hânedanı son buldu.

625 (1228) yılında Endülüs'te Muvahhidler'e karşı başlatılan isyanlar sırasında Hûdîler'in ismi yeniden duyulmaya başladı. Bu aileden olduğunu iddia eden Muhammed b. Yûsuf b. Hûd (İbn Hûd), Mürsiye'de (Murcia) ayaklanarak istiklâlini ilân etti ve Abbâsîler'in siyah renkli bayrağını kullanmak suretiyle bu devlete bağlılığını bildirdi. Üzerine gönderilen iki Muvahhid ordusunu yendikten sonra Mürsiye halkını kendine biat ettirdi. Hemen ardından da Kurtuba (Cordoba), Gırnata (Granada) ve İşbîliye'yi (Sevilla) zaptederek Endülüs'ün büyük bir bölümünü hâkimiyeti altına aldı. Daha sonra ordusunu güçlendirmek için halkın ödediği vergileri arttırma yoluna gitti; fakat bu tedbir onun halk nazarındaki itibarının ağır bir şekilde zedelenmesine sebep oldu. Bu arada İbn Hûd, Belensiye'ye hücum eden Zeyyân b. Merdenîş, Arcûne'de (Arjona) ayaklanan Nasrîler'in kurucusu Muhammed b. Yûsuf b. Nasr (Gālib-Billâh) ve Kastilya Kralı III. Ferdinand ile de mücadele etmek zorunda kaldı. Sonunda Ceyyân (Jaén) ile Vâdîâş'ı (Guadix) Muhammed b. Nasr'a bırakırken Kastilya kralına da 1000 dinar haraç ödemeyi kabul etti. Bunun ardından İbn Hûd'un hükümdarlığı fazla sürmedi. Kurtuba 633'te (1236) Kastilya kralı tarafından istilâ edildi. Öte yandan Muhammed b. Yûsuf b. Nasr bir süre sonra Meriye (Almeria) ve Gırnata'yı zaptetti; Meriye'nin zaptı sırasında (635/1238) şehri savunan İbn Hûd da öldürüldü ve onun ölümüyle Hûdîler'in siyasî hayatları tamamen son buldu.

Hûdîler döneminde ilim adamlarına büyük değer verilmiştir. Hânedan mensuplarının bizzat kendileri ilim tahsil etmiş kimselerdi; bunlar arasında özellikle Ahmed el-Muktedir ve Yûsuf el-Mü'temen zikredilebilir. Sarakusta XI. yüzyılda felsefe ve matematik çalışmalarının merkezi haline

geldi; meşhur filozof İbn Bâcce bu şehirde yetişti. Hem fakih hem filozof hem siyaset tarihçisi olan İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî de hayatının önemli bir bölümünü burada geçirdi. Bu âlimin siyasetnâme türünde kaleme aldığı Sirâcü'l-mülûk adlı eserindeki nazariyelerini, esas itibariyle Hûdîler döneminde şahidi olduğu siyasî ve içtimaî hadiselere dayandırdığı anlaşılmaktadır. Sarakusta aynı zamanda bir edebiyat merkezi idi. Ebü'l-Velîd İbnü'd-Debbâğ, Ebü'l-Velîd el-Bâcî, İbn Ammâr el-Mehrî ve yahudi asıllı Hasdai ile İbn Kallâs burada yetişen muhaddis, edip ve şairlerdendir. Ayrıca Sarakusta, hıristiyan krallıklarına olan coğrafî yakınlığı ve bunlarla Hûdîler arasında sık sık kurulan ittifaklar sebebiyle canlı bir kültürel ve ekonomik alışverişe de sahne teşkil ediyordu; Endülüs kültürünün bazı unsurları bu şehir kanalıyla Avrupa'ya geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kerdebûs, Târîḫu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 117-119: Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib (nşr. M. Saîd el-Uryân - Muhammed el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 106-108; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, II, 246-254; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib fî ḥule'l-Maġrib (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1964, II, 438; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 225-227, 254-255; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. M. Ebû Dîf), Fas, ts., s. 169; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 174, 176, 280-286; a.mlf., el-İḥâṭa, II, 405; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 163-164; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, IV, 441, 449-454; Is. de las Cagigas, Los Mozarabes, Madrid 1948-49, II, 453; Ahmad Badr, Los Banū Nasr, Madrid 1964, s. 6; a.mlf., Târîḫu'l-Endelüs, Dımaşk 1983, s. 72-74, 233-234, 337-338, 345-346; Anwar G. Chejne, Historia de España Musulmana, Madrid 1980, s. 85-86, 91-92; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Kahire 1980, s. 366-368; Abdurrahman Ali el-Haccî, et-Târîḫu'l-Endelüsî, Beyrut 1983, s. 355-356; R. Dozy, Historia de los Musulmanes Españoles, Madrid 1984, III, 257, 291; IV, 20, 197-198, 209; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 85, 87-89, 94, 96-97, 107, 120, 126, 128, 143, 148; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fî'l-Endelüs: el-ʿaṣrü'ṡ-ṡânî:

düvelü’ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1408/1988, s. 264-296; D. M. Dunlop, “Hūdids”, EI² (İng.), III, 542-543.

Mehmet Özdemir

HUDÛ‘

(bk. HUŞÛ).

HUDÛD

(bk. HAD).

HUDUDNÂME

(حدود نامه)

Devletlerin, il, vakıf ve mülk toprakların sınırlarını belirten belge.

Osmanlılar'da komşu memleketlerle olan sınırlarla il, köy, vakıf ve mülk statüsündeki toprakların sınırlarını belirlemek üzere kaleme alınan ve resmî bir özellik taşıyan bu belgelere aynı zamanda sınırnâme de denmektedir. Bu tür belgeler, ileriki tarihlerde haritalara atıf yapılmakla beraber çizim değil çok tafsilâtlı yön tarifleri ihtiva eder. Devletler arası hududu belirleyenler birer ahidnâmeye bağlı olarak yapılır ve tıpkı ahidnâmelerde olduğu gibi iki taraf murahhaslarının bir araya gelmesi ve çizilecek hat boyunca dolaşarak eski sınırların bahis konusu olduğu yerlerde bölgeyi iyi tanıyanların bilgilerinden de faydalanmak suretiyle hududu tesbit etmeleri esasına dayanır. Hududnâmelerin tanzimi için ahidnâme tasdiknâmelerinin teâtisinden itibaren belli bir süre konur. Tayin edilen hudut için bir temessük hazırlanır. Asıl hududnâme bu temessük esas alınarak İstanbul'da düzenlenir (Muâhedât Mecmuası, III, 246).

Hududnâmeye esas olan temessüklerin bazısı "Sebeb-i tahrîr-i kitâb-ı hudûd budur ki" veya "Sebeb-i tahrîr-i asl-ı kitâb ve mûcib-i takrîr-i fasl-i hitâb budur ki" gibi bir ifadeyle başlar. Genellikle baş tarafında bir mukaddime bulunur. Burada devletler arası bir sınır çiziliyorsa Osmanlı Devleti ve padişahı ile sınır çizimine konu olan devlet ve hükümdarının adları ve sıfatları zikredilir. Daha sonra hududun çizilmesine vesile olan olaydan bahsedilir. Bu çok defa iki devlet arasındaki harbi müteakip akdedilen sulh ve onun ardından verilen ahidnâme sonrasında ve ahidnâme gereği sınırın yeniden çizilmesi şeklindedir. Hududu teşkil eden hattın tafsilinden önce belgenin ne sebeple düzenlendiği ve taraflardan sınır tayini için tesbit edilen murahhasların sıfat ve vazifeleri de açıklanmak üzere isimlerine yer verilir. Eğer sınır çizilmesinde üçüncü bir devletin elçisi rol oynamışsa bu da belirtilir. Sıhhatli bir sınır çizilmesi için hudut hattı üzerindeki belli başlı noktalar belirtilir. Bunlar günümüzde de olduğu gibi nehir, dağ, tepe gibi savunulabilir yerler, köy ve varoş gibi yerleşme yerleriyle palankalar,

toprak ve taşla yapılan hudut alâmet / işaretleridir. Adı geçen her yer ve işaretten sonra sınır çizgisinin hangi istikamette devam ettiği “kıble tarafında” veya “şark tarafına doğru” şeklinde kaydedilir. İki nokta arasındaki uzaklık bazan saat olarak da belirtilir (BA, TD, nr. 805, s. 379). Uzun bir sınır çizilirken hat boylarının bölge bölge ayrılması yoluna da gidilir. Meselâ 1699 Karlofça Antlaşması’ndan sonra düzenlenen hududnâmede “Hudûd-ı Vilâyet-i Sirem Tâbi-i Belgrad”, “Hudûd-ı Vilâyet-i Bosna an Cânib-i Hırvatlık”, “Beyân-ı Nehr-i Una”, “Beyân-ı Nizâ-ı Arâzî-i Novi”, “Beyân-ı Bujin Kal‘ası Arazileri Hududu” gibi başlıklar konmuştur. Hudut tariflerine başlanırken bölgede nehir veya nehirler varsa bunların birbirine karıştıkları veya belli bir noktada geçildikleri yer anlatılır, sonra bazan doğru bir hat çizilerek bir varoş yakınına gelinir. Gelinen yerin varoşa veya belli bir noktaya uzaklığına işaret edilir. İki nokta arasındaki sınırın kesinlik kazanması için araya işaretler konduğu belirtilir; hatta bunların sayısı da zikredilebilir (BA, MAD, nr. 4157, s. 6, 25). Tuna gibi bir nehrin sınır olarak alınması halinde hat nehrin ortasından geçer. Nehir üzerindeki adaların nasıl paylaşılacağı zikredildiği gibi avlanmanın veya nehirde aşağıya doğru yedeklemenin nasıl yapılacağı da belirtilir. Nehrin belli bir noktadan itibaren sınır teşkil etmesi halinde “... ırmağı takib ederek” yahut “hatt-ı mecrâsını mansaba kadar takib ederek” gibi bir ifade kullanılır (25 Cemâziyelâhir 1298 [25 Mayıs 1881] tarihli Yunan sınırına dair mukavele: BA, Muâhedeler, nr. 105). Eski sınırın değişmemesi veya belli bir tarihteki sınıra dönülmesi halinde uzun tafsilâta girişmek yerine hangi tarihteki sınırın geçerli olduğuna birkaç madde halinde işaret edilmekle yetinilir (1152/1739 tarihli Rus hududnâmesi, Muâhedât Mecmuası, III, 251).

Savaş sırasında harap olan, fakat taraflar arasında niza konusu olmakta devam ettiği için imarı uygun bulunmayan mahaller varsa bunların harap durumda muhafaza edileceği, ancak dış kısımlarında yerleşilip ziraat ve sanat icra edilebileceği hususuna da temas edilir. İki devlet arasında bazı bölgelerin boş bırakılması veya bazı binaların tamamen yıkılması, kesilmesi mümkün olan ağaçların kesilmesi hususları veya sınırdaki bazı yerlerin silâhtan arındırılması da kararlaştırılabilir. Belirlenen sınıra daha da açıklık kazandırmak için ne tarafının hangi devlete ait olduğu da meselâ, “Vech-i meşrûh üzere ...’dan ...’ya gelince sol tarafı Devleti Aliyye ve sağ tarafı Çasar zabtında olmak üzere bi-lutfilllâhi teâlâ tamam olmuştur” veya,

“Kal‘alarının karşısı olan yaylalar hududları mahalli mezbûrda tamam olmuştur” şeklinde açıklık getirilir.

Bir savaş sonrasında iki devlet arasındaki sınırın çizilmesi kısa bir zamanda bitmeyebilir. Sınır tesbitleri farklı zamanlarda yapıldığı takdirde tesbitin bitirildiği tarih Arapça olarak konur (Karlofça Antlaşması sonrası hududnâmesinde böyle farklı tarihler tesbit edilmektedir, BA, MAD, nr. 4157, s. 6, 25). Bu arada bazı sebeplerle tahdîd-i hudud komisyonunun toplantıları kesintiye uğrayabilir. Böyle bir durum yine düzenlenen belgede belirtilir (Rebîülevvel 1154 [Haziran 1741] tarihli Avusturya hududunu tesbit eden temessük: BA, Cevdet-Hariciye, nr. 6243).

Hududnâmelerin zaman içinde kısmen muhteva, daha çok da şekil bakımından

değişiklik gösterdiği anlaşılmaktadır. Artık muahede mukaveleleri gibi bunların maddeleri de iki dilde yazılmaya başlanmış, sınırı gösteren bir harita eklenmiş ve bu haritadaki numaralama suretiyle yapılan işaretlere atıfta bulunularak izahat verilmiştir (İngiltere ile yapılan Aden hudut mukavelesi: Public Record Office, Foreign Office, 94/953).

Osmanlı toprakları dahilinde il ve köy sınırları, vakıf topraklar ve mülk arazilerin sınırları da dikkatle çizilirdi. Sınırların doğru olarak tesbitinin yapılmaması halinde köylüler, timar sahipleri vb. arasında çıkan ihtilâfların halli çok güçleşirdi. Arazi tahrirlerinden sonra çıkan sınır ihtilâfları kadılar tarafından mahallinde incelenir ve ilgililere sınırnâmeler verilirdi. Bunlar daha sonra merkeze gönderilerek defterhânede ilgili sancağın defterine işlenirdi. Sınırın çizilmesinde yine o bölgede yaşayan “bî-garaz” ve “ehl-i vukūf” kimselerden faydalanılırdı. Bu sınırnâmelerde bilgilerine başvurulanların isimleri tek tek zikredildikten sonra sınırın çizilmesine geçilir. Burada da yön değişiklikleri belirtilir; “...’a gider yolu kat‘ edip” yahut “yukarı araba yolun sıyırtıp”, “şarka teveccüh edip”, “şimal cânibinde” gibi ifadeler kullanılır. Bu hududnâmeler de önce hüccet şeklinde mahallinde hazırlanır, daha sonra İstanbul’da “hududnâme-i hümâyun”lar (sınırnâme-i hümâyun) düzenlenirdi (990 [1582] tarihli Yeni-il hududnâmesi: BA, TD, nr. 604, s. 345).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 262, s. 67-69, nr. 341, s. 30-334 (Sultan Bayezid Medresesi vakıflarından Ferecik kazası köyleri hududnâmesi), nr. 580, s. 410-412 (Vezîriâzam Mehmed Paşa'ya temlik edilen topraklara ait hududnâme), nr. 604, s. 344-345 (Yeni-il kazası hududnâmeleri), nr. 805, s. 378-383 (Podolya hududnâmesi); BA, Muâhedeler, nr. 105 (Türkçe), 204 (Fransızca) (Yunan tahdîd-i hudûduna dair mukavele); BA, Cevdet-Hariciye, nr. 6243 (Rebîülevvel 1154 tarihli Avusturya hududnâmesi hücceti); BA, MAD, nr. 4157, s. 2 vd. (Karlofça'dan sonra Avusturya ile yapılan hududnâme); Public Record Office (İngiliz Devlet Arşivi), Foreign Office, 94/953 (1905 tarihli Aden hududnâmesi); Sûret-i Defteri Sancak-i Arnavid: Hicrî 835 Tarihli (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. XXVIII; Derviş Paşa [Mehmed Emin], Tahdîd-i Hudûd-i Îrâniyye, İstanbul 1286; Muâhedât Mecmuası, İstanbul 1297, III, 246, 251-252; Ömer Lütfi Barkan, "Türk-İslâm Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller: İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıfların Hususiyeti", Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul 1980, s. 265-266; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münâsebetleri, İstanbul 1993, s. 202-204; "Sınır", TA, XXVIII, 527-528; Pakalın, I, 852.

Mübahat S. Kütükoğlu

HUDÛDULLAH

(حدود الله)

Allah’ın koyduğu ve belirlediği dinî, ahlâkî ve hukukî hükümlerle bunların dünyevî ve uhrevî müeyyidelerini ifade eden terim

(bk. HAD).

HUDÛDÜ’l-ÂLEM

(حدود العالم)

Farsça yazılan ilk coğrafya kitabı.

Tam adı Ḥudûdü’l-ʿâlem mine’l-meşrıḳ ile’l-maġrib olan eser, Afganistan’ın kuzeyinde Cûzcân bölgesinde hüküm süren Ferîgūnîler hânedanından Emîr Ebü’l-Hâris Muhammed b. Ahmed’e sunulmuştur. Minorsky, müellifi belli olmayan eserin Ferîgūnîler’den İbn Ferîgūn tarafından yazıldığını ileri sürmüştür. 372 (982-83) yılında yazılan Ḥudûdü’l-ʿâlem’in günümüze ulaşan tek nüshası, 656’da (1258) Ebü’l-Müeyyed Abdülkayyûm b. Hüseyin b. Ali el-Fârisî tarafından istinsah edilmiştir. Eseri ihtiva eden mecmuayı, Semerkantlı Mirza Ebü’l-Fazl Gülpâyigânî adlı bir Bahâî neşretmek şartıyla A. G. Toumansky’ye vermiştir. Muhammed b. Necîb Bekrân’ın Cihânnâme’si, Acebüzzaman Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed Nîşâbûrî’nin mûsikiyle ilgili küçük bir risâlesi ve Fahreddin er-Râzî’nin Câmiʿu’l-ʿulûm’unun da yer aldığı mecmua Toumansky tarafından ilim âlemine tanıtıldığı için daha sonra L’anonyme de Toumansky ismiyle tanınmıştır.

Birçok kaynaktan faydalandığını söyleyen müellif sadece Batlamyus, Aristo ve eseri Meterologica’nın adını zikretmiştir. Bölgelerin tasnifi konusunda Batlamyus’un metodunu takip etmiş, ancak şehir ve bölgelerin enlem ve boylamlarına yer vermemiştir. Müellifin İbn Hurdâzbih, İstahrî, Mes‘ûdî ve Hemdânî gibi İslâm coğrafyacılarından da faydalandığı anlaşılmaktadır.

Altmış bir konuya ayrılan eserde müellif kendi zamanında bilinen denizler, adalar, dağlar, nehirler, çöller hakkında bilgi verdikten sonra ülke ve şehirleri anlatır. Ḥudûdü’l-ʿâlem’de İslâm dünyası dışındaki yerlere ayrılan bölüm İslâm dünyasına ayrılandan daha fazladır. Diğer coğrafya kitaplarında İslâm dünyası tanıtılırken doğudan batıya doğru takip edilen sıra bu eserde güneyden kuzeye şeklinde uygulanmıştır. Müellif Horasan’ı ve aralarında Sîstan ile Hilmend boyunca uzanan şehirlerin bulunduğu sınır bölgelerini anlattıktan sonra kuzeye, yani Kafkasya ve sınır şehirlerinin

tanıtımına geçmiştir. X. yüzyılda müslüman ülkelerin kültür ve ekonomi tarihi için değerli bir kaynak olan Ḥudûdü'l-ʿâlem, Fars edebiyatının en eski mensur örneklerinden biri olması bakımından da önemlidir.

Toumansky Ḥudûdü'l-ʿâlem'i neşretmek için ön çalışmalar yapmış, ancak bu çalışmaları tamamlayamadan ölmüştür. Eser daha sonra Barthold tarafından geniş bir inceleme yazısıyla birlikte yayımlanmış (Leningrad 1930), Minorsky bu neşri İngilizce'ye çevirmiştir (Hudūd al-'Ālam: The Regions of The World, London 1937). Açıklama bölümünde eserde geçen özel adları ve yer adlarını daha ayrıntılı biçimde anlatan Minorsky metinden kaynaklanan problemleri de çözmeye çalışmıştır. Bu çevirinin ikinci baskısı Minorsky'nin yaptığı ilâvelerle birlikte ("Addenta to the Hudūd al-'Ālam", BSOAS, XVII [1955], s. 250-276) 1970'te Londra'da yapılmıştır. Ḥudûdü'l-ʿâlem, Minûçihr Sütûde (Tahran 1340 hş.) ve Seyyid Celâl Tahrânî (Tahran 1352 hş.) tarafından da neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sütûde), neşredenin önsözü; Storey, Persian Literature, II, 120; Safâ, Edebiyyât, I, 351, 621-622; a.mlf., Gencîne-i Süḫan, I, 206-210; S. M. Ali, Arab Geography, Aligarh 1960, s. 89-90; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 223; V. Minorsky, Iranica: Twenty Articles, Tahran 1964, s. 327-332; Rypka, HIL, s. 460; Zehrâ-yi Hânlerî (Kiyâ), Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî-yi Derî, Tahran 1348, s. 176; Ferheng-i Fârsî, V, 456; Sh. Inayatullah, "An Old Geography", IC, XI/4 (1937), s. 540-542; S. Maqbul Ahmad, "Djughrāfiyā", EI² (İng.), II, 581; DMF, I, 835; C. E. Bosworth, "Ḥudūd al-ʿĀlam", EI² Suppl. (İng.), s. 376.

Rıza Kurtuluş

HUDÛS

(الحدوث)

Evrenin yaratılmışlığı öncülüne dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek için başvurulan delillerden biri.

Sözlükte "sonradan meydana gelmek" anlamında masdar olan hudûs, kelâm literatüründe Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulan kozmolojik delillerden

biri için kullanılan terim olarak bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder. Bu şekilde sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdis denir. "Yokken meydana gelme durumu" anlamında isim, "sonradan meydana gelen, yeni olan" anlamında sıfat olarak hades kelimesine de kaynaklarda sıkça rastlanır (Lisânü'l-ʿArab, "ḥdş" md.; Kāmus Tercümesi, I, 646).

Hudûs kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamakla birlikte aynı kökten gelen çeşitli türevler otuz altı âyette geçmekte, ancak bunların çoğu "söz, kıssa, rüya, efsane" gibi hudûsün terim anlamıyla ilgisi olmayan mânalar içermektedir. Beş âyette ise aynı kökten türeyen kelimeler "icat etmek, yeniden meydana getirmek" şeklinde hudûs terimine yakın anlamlar ifade etmekte, fakat bunların sadece birinde (et-Talâk 65/1) meydana getirme fiili Allah'a nisbet edilmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥdş" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥdş" md.). Ancak bütün bir kâinat ile (semâvât ve arz) ondaki nesne ve olayların yaratılışını Allah'a izâfe eden, dolayısıyla O'nun varlığını kanıtlayan "halk", "ca'l" ve "sun'" kavramları, "bedî'", "fâtır" vb. kelimeler birçok âyette geçmektedir (bk. HÂLİK; İSBÂT-ı VÂCİB; YARATMA). Hudûs kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde hem sözlük anlamında hem de Allah'a nisbet edilmiş olarak yer almakta (Wensinck, el-Muʿcem, "ḥdş" md.), ancak Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi hadislerde de bu kavram bir isbât-ı vâcib delili olarak geçmemektedir.

Her asırda insanlar, varlık ve olaylara bakarak evreni yaratan ve yöneten üstün bir kudretin mevcudiyetini kavramaya ve kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu amaçla başvurulan delillerden biri de varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı öncülüne dayanarak bu durumda bir var edicinin (muhdis) ve yaratıcının bulunmasının aklî bir zorunluluk olduğu şeklindeki istidlâldir; kelâm ilminde bu şekildeki kozmolojik delile hudûs denilmiştir (Makdisî, I, 135).

Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, Mu'tezile âlimlerinden başka hiç kimsenin materyalistlerin görüşlerini eleştirip bilimsel yöntemlerle Allah'ın varlığını ve birliğini ispat edemediğini söyler ve bu âlimlere örnek olarak Muammer b. Abbâd, İbrâhim en-Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ali el-Esvârî'nin adlarını kaydeder (el-İntiṣâr, s. 21). Fakat bunlardan bir asır önce isbât-ı vâcib konusunda benzer bir yaklaşımı Ebû Hanîfe gerçekleştirmiştir. Ona göre âlemde gözlenen sürekli değişim onun bir değiştiricisinin bulunduğunu gösterir. Ebû Hanîfe'nin bazı ifadelerinde bu değiştiriciyi "maharetle yerli yerinde iş gören, icat eden, koruyan ve her şeyi bütün ayrıntılarına kadar bilen" şeklinde nitelediği bildirilir (Beyâzîzâde, s. 41).

Cevher ve araz yoluyla âlemin hâdis olduğunu ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ileri sürmüş, Ca'd'ın ve aynı paralelde düşünen Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745) görüşleri daha sonra Mu'tezile'ye intikal etmiştir. Genellikle kabul edildiğine göre hudûs delili ilk defa Mu'tezile tarafından kullanılmıştır. Bağdat Mu'tezile ekolünün kurucusu Bişr b. Mu'temir'e nisbet edilen, fakat diğer eserleri gibi mevcudiyeti henüz bilinmeyen Ḥudûs̱ü'l-eşyâʾ adlı kitap, muhtemelen Mu'tezilî anlayış çerçevesindeki hudûs delilinin ilk kaynağını oluşturmuştur (İbnü'n-Nedîm, s. 184; Îżâḥu'l-meknûn, I, 396). Basra Mu'tezile ekolünün kurucusu Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise hudûs delilini geliştirerek mantıkî bir forma kavuşturmuştur (Topaloğlu, s. 69). Yine Mu'tezile âlimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, Nazzâm'a ait farklı bir hudûs delili nakleder. Ona göre yapıları itibariyle bir araya gelmemesi gereken unsur veya keyfiyetlerin -meselâ sıcaklıkla soğukluğun- bir cisimde toplanması onları buna icbar eden güçlü bir varlığın mevcudiyetini kanıtlar (el-İntiṣâr, s. 40-41).

Felsefî risâlelerinde hudûs delilini "nihayetsizliğin imkânsızlığı" ilkesine

dayandırarak kullanan Kindî, fiilen mevcut bulunan hiçbir cismin nihayetsiz olamayacağını söyler. Çünkü bu cisimden bir parça koparıldığında parça ile cismin kütlesi arasında hacim farklılığı, dolayısıyla sınırlılık kaçınılmaz olur. Sınırlı ve sonlu olan bir şeyin ezelîliği mümkün olmadığına ve tabiat da sınırlı cisimlerden oluştuğuna göre âlem ezelî değil muhdestir (Resâʾil, s. 186-192, 194-198; Topaloğlu, s. 50-53). Kindî, bilfiil mevcut bulunan cismin nihayetsiz olamayacağı neticesine bağlı olarak onun taşıdığı nicelik, mekân, hareket ve zaman özelliklerinin de sonsuz olamayacağını ispata çalışır (Resâʾil, s. 121 vd., 201-207).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin kullandığı isbât-ı vâcib delilleri içinde, Ebû Hanîfe'nin yöntemine benzer bir şekilde tabiatta gözlenen değişikliği esas alan anlatımlar mevcuttur. Eş'arî gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık evrelerini yaşayan insanın yeniden gençlik çağına dönemeyeceğini hatırlatarak kişiye hâkim olan ve onu halden hale çeviren bir yapıcı ve yöneticinin (sâni', müdebbir) mevcut olduğu sonucuna varır (el-Lümaʿ, s. 6). Şehristânî, Eş'arî'ye ait bu delil ile cevherlerin kendiliklerinden bir araya gelip cisim oluşturamayacağı tarzındaki ispat yöntemini hudûs delilinin birer örneği kabul eder (Nihâyetü'l-iḳdâm, s. 11-12). İbn Fûrek, Eş'arî'nin kelâmî görüşlerini topladığı bir eserinde onun muhdesi "kadîm varlıktan sonra gerçekleşen şey" diye tarif ettiğini söyler (Mücerredü'l-maḳālât, s. 37-38). Bu bilgiden Eş'arî'nin hudûs kavramını kullandığı anlaşılmaktadır.

Sünnî kelâmcılar içinde hudûs delilini ilk defa ayrıntılı biçimde ve derin bir vukufla açıklayan âlim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur. Ona göre hudûs haber, duyu ve istidlâl şeklindeki bilgi vasıtalarının her üçüyle de sabittir. a) Mâtürîdî'nin burada haberden maksadı, Kur'ân-ı Kerîm'de tabiatın aşkın bir güç tarafından yaratılmış olmasına dikkatlerin çekilmesidir. Bu ise yöntem itibariyle gözlem ve istidlâle dayanan bir delildir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 33b). Hiç kimsenin kendini ezelî bir varlık olarak düşünmemesi, böyle bir iddiada bulunsa bile onu küçüklüğünden beri tanıyanların bu iddiayı yalanlamaları da hudûs delilinin örneklerindendir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 11). b) Mâtürîdî duyulara dayanan hudûs delilini birkaç şekilde anlatır. Bunlardan biri cisimlerde gözlenen ihtiyaç gerçeğidir. Meselâ tabiatta hiçbir şey kendisinin veya türünün başlangıcını bilmemekte, bünyesinde meydana gelen bozulmaları onaramamakta, bu da onu başka bir bilgi ve güç sahibine muhtaç kılmaktadır (a.g.e., s. 11-12). c) Cisimler ya hareket veya sükûn

halinde bulunduğuna göre bir cismin toplam zamanının hareket ve sükûna bölünmesi gerekir. Bölünebilen şey ise sonlu olur. Ayrıca hareketle sükûn ezelde bir arada bulunamayacağına göre bunlardan biri mutlaka hâdis olmalıdır, bu takdirde arazlarla onların taşıyıcısı olan cisimler de hâdistir (a.g.e., s. 12). Esasen ilke olarak birleşmeayrışma, hareket-sükûn, güzellik-çirkinlik gibi özelliklerin hâdis olduğu

hem gözlemlerle hem de zıtların bir araya gelmesinin imkânsızlığı prensibiyle aklen sabittir. Şu halde hâdis özelliklerden (araz) ayrı kalamayan âlemin kadîm olması mümkün değildir (a.g.e., s. 13). Duyulur âlemde tasarruf yoluyla meydana gelen eserler zaruri olarak müessirlerinden sonra vücut bulduğuna göre aynı prensibin kâinatın tamamında da hâkim olması ve dolayısıyla kâinatın hâdis kabul edilmesi gerekir (a.g.e., s. 15). Mâtürîdî'ye göre yoktan bir şeyin meydana getirildiğinin bilinmeyişi âlemin kıdemine delil olarak gösterilebilirse de varlık bütünü itibariyle duyulur âlemden ibaret olmadığına göre bu delil geçersizdir. Yaratıcı sebebin varlığını kabul etmek mutlaka onun duyulur olmasını gerektirmez (a.g.e., s. 15).

Eş'arî ile Mâtürîdî'nin çağdaşlarından Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî de isbât-ı vâcib konusuyla ilgilenmiş ve el-Bedʾ ve't-târîẖ adlı eserinde yaratılışın başlangıcı konusuna ayırdığı bölümün başında (I, 115-135) hudûs deliline geniş yer vermiştir. Ateistlerin de inançlı düşünürlerin de delil olarak kullandığı insanın spermadan (nutfe) oluşması hadisesini Makdisî de kullanır ve daha çok Mâtürîdî düşüncesine benzeyen bir yaklaşım sergiler (a.g.e., I, 117-120). Makdisî kendi varlığının sonradanlığını bilen, fizyolojik varlığında meydana gelen değişiklikleri müşahede eden ve bir gün yok olup gideceğinden şüphe etmeyen insanın kâinatın kıdemini ileri sürmesini yadırgar (a.g.e., I, 118-120). Kindî'de görüldüğü gibi fiilen mevcut olan şeylerin nihayetsiz olamayacağı ilkesinden de faydalanan Makdisî (a.g.e., I, 123-126) cevher ve araz yöntemini de kullanır ve bu konuda ileri sürülebilecek itirazlara cevap verir (a.g.e., I, 129-135). Bahsin sonunda, hudûsün eski zamanlardan beri işlenen bir konu olduğunu belirterek kendisinin Ebü'l-Kāsım el-Kâ'bî'ye ait Evâʾilü'l-edille adlı kitaptaki ispatı mükemmel bulduğu için aynen eserine aktardığını kaydeder (a.g.e., I, 135).

Mu‘tezile ekolünün kelâmî görüşlerini en geniş şekilde aksettiren Kādî Abdülcebbâr, eserlerinde hudûs delilini “cisimler yöntemi” ve “arazlar yöntemi” olmak üzere ikiye ayırmakta ve bunlardan birincisinin tercih edilebileceğini söylemektedir. Çünkü cisimler duyularla algılandığı için onlar hakkında daha kolay hüküm verilebilir. Ayrıca cisimlerin hudûsü Allah’ın birliği için de önemli bir delil teşkil eder. Cisimlerle istidlâl etmek arazların varlığını ve hudûsünü kapsadığı halde arazlarla istidlâl böyle bir sonucu doğurmaz (el-Muḥîṭ, s. 36-37; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 94). Bununla birlikte Kādî Abdülcebbâr bu yöntemin zorunlu bilgi ifade etmediğini, çünkü bunun için gerekli olan şartları taşımadığını da kabul eder (el-Muḥîṭ, s. 38). Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse’de cisimlerin hudûsüne dayanarak Allah’ın varlığını ispat etmek üzere bir bölüm açmasına rağmen (s. 94) beklenenin aksine arazlar vasıtasıyla ispat yoluna geçmiştir (a.g.e., s. 94-95). Öyle anlaşılıyor ki Kādî Abdülcebbâr cisimlerin hudûsü konusunda Mâtürîdî’den faydalanmak istemiş, fakat bunu başaramamıştır. Bununla birlikte hudûs deliline geniş yer verdiği eserlerinde daha çok arazların varlığı, yaratılmışlığı, cisimlerin onlardan ayrı bulunamayacağı gibi görüşleriyle daha sonra gelen kelâmcılara zengin bir miras bırakmıştır (a.g.e., s. 96-122; a.mlf., el-Muḥîṭ, s. 40-103; ayrıca bk. Topaloğlu, s. 68-73).

Eş‘arî’den sonra ekolün en meşhur siması olarak kabul edilen Ebû Bekir el-Bâkıllânî de hudûs delilini araz yöntemi çerçevesinde kullanmıştır. Bâkıllânî, arazların tanımını yapıp mevcudiyetlerini kanıtladıktan sonra (et-Temhîd, s. 18-21) bunların değişkenlikleri sebebiyle hâdis olduğunu, cisimlerin ise arazlardan bağımsız bulunamayacağını söyler. Bâkıllânî bu istidlâline, her yazının bir yazıcısı ve her binanın bir yapıcısının olacağı, tabiattaki varlık ve olayların değişken olduğu, kendi başına hayattan, şuur ve kudretten yoksun bulunan tabiatın bu fonksiyonları icra edemeyeceği şeklindeki destekleyici açıklamalarını da eklemek suretiyle hudûs delilini tamamlar (a.g.e., s. 22-24; a.mlf., el-İnṣâf, s. 16-18).

Çeşitli İslâmî konularda kendine has görüşler ortaya koymasıyla tanınan İbn Hazm, Kindî’nin açıklamalarını hatırlatacak şekilde âlemin sonluluğu öncülüne dayanan hudûs yöntemini isbât-ı vâcib için önemli bir delil olarak kullanır; tabiattaki her nesnenin, nesnelerdeki her arazın ve bütün parçalarıyla zamanın sonluluğunun duyu yoluyla algılanan bir gerçek

olduğu şeklindeki temel yargı üzerine çeşitli istidlâller yaparak âlemin yaratılmışlığını kanıtlamaya çalışır ve her yaratılmışın kendi dışında bir yaratıcısının bulunacağı zaruretini vurgular (el-Faṣl, I, 14-19, 21-22).

Abdülkāhir el-Bağdâdî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî gibi Eş'arî kelâmcılarının konuya yaklaşımı seleflerinkinden pek farklı değildir. Ancak Gazzâlî cisim ve arazların mevcudiyetini, arazların hâdis oluşunu ve her hâdisin bir yaratıcısının bulunuşunu zaruri bilgi çerçevesinde görmekte, ayrıca filozofların gök cisimlerinin hareketlerine dayandırdıkları kıdem teorisini fiilen mevcut bulunan hiçbir şeyin nihayetsiz olamayacağı teziyle reddetmektedir (bk. bibl.).

Mâtürîdiyye'nin ikinci büyük ismi olarak kabul edilen Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin hudûs delilini öncekilere nisbetle daha düzenli ve daha dirayetli bir şekilde sunduğunu söylemek mümkündür. Nesefî de önceki müelliflerin yöntemine uyarak hudûsü arazların yaratılmışlığına dayandırmakta, cevherlerin de arazlardan ayrı olamayacağını kanıtlamak suretiyle delilini tamamlamaya çalışmaktadır. Müellifin bu delilin tümevarım (istikrâ) yöntemine dayandığını, zira yer yer gözlem yöntemi de kullanılarak tek tek arazların yani cüz'îlerin bilinmesi yoluyla âlemin yaratılmışlığı sonucuna ulaşıldığını belirtmesi önemli bir tesbittir. Nesefî, bu delilin kesin bilgi ifade etme ve karşı görüşleri çürütme noktasında burhan yöntemine benzediğini söyler (Tebṣıratü'l-edille, I, 72).

Gazzâlî'den itibaren felsefe kültürü kelâm kitaplarına girmeye başlamış olup bu gelişmenin bir sonucu olarak Şehristânî'nin hudûs delilini filozofların kullandığı imkân deliline has istidlâllerle desteklediği görülmektedir. Şehristânî, Nihâyetü'l-iḳdâm'ının hudûs deliline ayırdığı ilk bölümünde meseleye felsefe tarihi ve terminolojisi açısından temas ettikten sonra (s. 5-11) bu konuda kelâmcıların bir yandan âlemin yaratılmışlığını kanıtlamaya, bir yandan da kıdem iddiasını çürütmeye çalıştıklarını söyler; eserin daha sonraki kısımlarında ise ağırlıklı olarak âlemin kıdemine dair çeşitli tezleri çürütmek için felsefî kültürden de faydalanarak ayrıntılı açıklamalar yapar (a.g.e., s. 15-53). Şehristânî'ye göre Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla kelâmcılar tarafından kullanılan hudûs ve imkân delilleri insanın yaratılışında bulunan ilim, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının mevcudiyeti duygusu (fıtrat delili) kadar güçlü değildir. Nitekim

Kur’ân-ı Kerîm de daha çok Allah’ın varlığı üzerinde değil birliği üzerinde durmaktadır (a.g.e., s. 123-126).

Fahreddin er-Râzî, İslâm filozoflarının telakkisini de yansıtacak şekilde hudûs kavramını zaman ve zât bakımından olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra ilkini “önceden yokken sonradan vücut bulma” diye tanımlar ve bu bağlamda bizzat zamanın hudûsünü kavramanın mümkün olmadığını kaydeder. Zâtî hudûsü ise “bir şeyin varlığının kendisinden olmayıp başkasına bağlı bulunması” şeklinde tanımlar ve bu konumda bulunan kâinatın hudûsünü “mümkin” kavramından hareketle ispatlamaya çalışır (el-Mebâḥiŝü’l-meşriḳıyye, I, 227-230; krş. Âmidî, s. 9-23).

Öyle anlaşılıyor ki felsefenin İslâmî ilimlere girişinden itibaren son dönemlere kadar âlimler, hudûsle ilgili olarak Şehristânî’nin özetlediği çerçeve içinde aynı şeyleri tekrar etmişlerdir. Bazı âlimler, Allah’ın varlığını ispat etmek için hudûs ve imkân delilini ayrı ayrı ortaya koyarken bazıları imkân delilinin adından fazla söz etmeden iki delili birlikte kullanmışlardır. Meselâ Kemâleddin el-Enbârî hudûs için on delil sıralamışsa da bunların sadece üçü hudûs çerçevesinde kalmaktadır (ed-Dâʿî ile’l-İslâm, s. 166-198).

Son dönem kelâm âlimleri içinde hudûse temas edenler daha çok konuya tenkit açısından yaklaşmışlardır. İzmirli İsmail Hakkı “Delîl-i Hudûs” başlığı altında daha önce söylenenleri tekrar etmiş ve hudûsün kanıtlanmasında kullanılacak malzemeyi kısmen değiştirerek beş kadar delil üretmiştir (Yeni İlm-i Kelâm, II, 12-16; cevâhir, araz, cevâhir ve araz yöntemleriyle hudûs delilinin takriri için bk. Topaloğlu, s. 82-87, 90-92).

Felsefî konulara yer veren müteahhir kelâm eserlerinde, Kindî’den itibaren kullanıldığı bilinen fiilen mevcut bulunan bir cismin sonsuz olamayacağı ve dolayısıyla yaratılmış kabul edilmesi gerektiği ilkesine dayanılarak çeşitli ispatlar ortaya konmuştur. Bunlardan biri olan “burhân-ı türsî”de, kalkan (türs) gibi daire şeklinde düşünülen bir cismin çemberi, merkeze ulaşan doğrularla altı eşit parçaya bölündüğü farzedilir. Kalkanın söz konusu doğrular arasında kalan kısımlarından her biri dairenin merkezî noktasında sıfır alanına ulaştığı ve sonlu olduğuna göre bu parçalardan oluşan kalkan da sınırlı ve sonludur. Sonlu olan şey ise yaratılmıştır. Aynı istidlâl, merkez

durumundaki herhangi bir noktadan sonsuza doğru uzandığı düşünülen doğrulara da uygulanabilir. Bu doğrular arasında kalan kısımların (açı genişliği) sonsuz olacağı ileri sürülse bile başlangıçları bulunduğundan sonsuzun sonlu ile sınırlandırılması gibi bir çelişki doğuracaktır. Merkezden çıkan doğruların merdiven basamakları gibi birbiriyle irtibatlandırılması ve sınırlı parçalara ayrılması da mümkündür. Bu sonuncu işlem sebebiyle söz konusu istidlâl şekline "burhân-ı süllemî" denilmiştir. Kelâm kitaplarında biri sonlu, biri sonsuz olan iki paralel doğrudan sonlu olanın paralellik durumunun bozulması halinde ötekiyle çakışacağı ve onu da sonlu duruma getireceği istidlâli de kullanılmıştır (burhân-ı müsâmete, burhân-ı müvâzât). Bu tür istidlâl yöntemleriyle fiilen mevcut bulunan şeylerin nihayetsiz olamayacağı sonucunun çıkarılmasına da "burhân-ı selbî" denilmiştir (Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, s. 451-455; Ebü'l-Bekā, s. 249; Tehânevî, I, 324-327).

Hudûs delilinin basit bir şekilde de olsa eski Yunan düşüncesinde mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Eflâtun'un Kanunlar'ında hareketin nihaî kaynağı olan ruh ve Aristo'nun Metafizik'inde söz konusu edilen ilk muharrik anlayışı bir tür yaratılış sistemi içermektedir. Ancak Batı felsefesinde "kozmolojik delil" denilen bu kanıtlama şekli İslâm dünyasında hudûs adıyla şöhret bulduktan sonra yahudi filozofu İbn Meymûn (ö. 601/1204) ve ayrıca Saint Thomas (ö. 1274) tarafından ele alınarak formüle edilmiş, daha sonra Leibnitz ve Samuel Clark'ın da dikkatini çekmiştir. Newton da termodinamiğin ikinci kanununa dayanarak tabiattaki düzenin çözülmeye doğru gittiğini ve bir gün bozulup yok olacağını söylemiştir. Ebedî olmayan bir şeyin ezelî de olamayacağı açıktır. Şu halde tabiat başlangıçta yokken bir yaratıcı tarafından icat edilmiş olmalıdır (Topaloğlu, s. 176; Aydın Topaloğlu, s. 119; DİA, IX, 124).

Çağımız bilim adamı ve düşünürlerinden Allah'ın varlığı konusuyla ilgilenenler içinde hudûs delilini andıran yaklaşımlar yapanlara rastlanmaktadır. Meselâ kimya alanındaki çalışmalar bazı maddelerin yok olmaya yüz tuttuğunu göstermektedir. Bu yok oluş bazılarında büyük bir hızla, bazılarında da nisbeten yavaş olmaktadır. Buna göre madde ebedî değildir; ebedî olmayan şey ise ezelî olamaz. Yine kimya ile birlikte diğer tabiat bilimlerinin verilerine dayanılarak maddenin tedrîcî değil bir anda var olduğu yolunda teoriler ortaya atılmakta, buradan da maddenin kendi

kendine oluşmayıp onu aşan bir güç tarafından yaratıldığı sonucu çıkarılmaktadır (Topaloğlu, s. 175).

Tenkidi. İslâm düşünce tarihinde ilkin Mu‘tezile âlimleri tarafından kullanıldığı kabul edilen hudûs deliline yöneltilen eleştiriler, varlığın başlangıçsız olduğunu kanıtlama veya bir yaratıcının varlığını inkâr etme niyetinden ziyade konunun teknik tarafıyla ilgili olmuş, ancak maddenin ezelîliğini iddia eden çok küçük bir zümre yaratılmışlık ilkesine karşı kesin bir tavır takınmıştır (bk. MATERYALİZM).

Hanefî âlimlerinden İbn Sivâr el-Bağdâdî, cevher ve araz yöntemine dayalı hudûs delilinin geçersiz sayılacak kadar güçsüz olduğunu söyler. Ona göre araz demek “bir şeye sonradan katılan” demektir. “Şey”in önceden mevcut olması gerekir ki araz ona katılmış olsun. Şu halde arazların cisme katılması cismin hudûsüne değil arazlardan önce varlığına delâlet eder. Arazlar var olmak için cisimlere muhtaçtır, cisimler ise arazlara muhtaç değildir. Oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) cisimlerde değil arazlarda gerçekleşir. Buna göre arazların muhdes olmasıyla cisimlerin de muhdes olması gerekmez. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sivâr, Kindî tarafından da kullanıldığı bilinen isbât-ı vâcib delillerini tercih etmiştir. Onun kanaatine göre kelâmcılar Yahyâ en-Nahvî’nin kullandığı ispat delillerinden haberdar olsalardı kendi “fâsid” delillerini bırakır, onlara yönelirlerdi (Maḳāle, s. 243-247).

İslâm filozoflarının hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin temelinde Aristo’dan gelen zamanın kadîm olduğu telakkisi bulunmaktadır. Onlara göre âlem mevcudiyeti için Allah’a muhtaç olmakla birlikte (hudûs-i zâtî) bu, âlemin zaman içerisinde sonradan yaratıldığı anlamına gelmez; âlemin aslı hudûs-i zamânîye mâruz değildir (Topaloğlu, s. 62-63, 135-136).

Hudûs deliline en esaslı tenkitler İbn Rüşd’den gelmiştir. İbn Rüşd delili oluşturan üç önermenin her birine eleştiri yöneltmiştir. a) “Cevherler arazlardan ayrı olamaz” önermesinde cevherle cisimler değil atom konu alındığından önerme zaaflar taşımaktadır. Zira bu anlamdaki cevher ancak istidlâl ile tanınabilir, böyle bir istidlâlde bulunmak ise filozofların işidir. b) “Bütün arazlar hâdistir” önermesi de şüphe götürür; çünkü bu önerme sadece gözlem alanına giren varlıklar için

doğrudur; gözlenemeyen âlemin (ay üstü âlemi) cisim ve arazları hakkında hüküm vermek doğru olmaz. Ayrıca zaman ve mekânın hudûsünü tasavvur etmek de zordur. c) “Hâdislerden ayrı olmayan şeylerin kendileri de hâdistir” önermesine gelince, burada cismin siyahlığı gibi belli bir araz kastediliyorsa doğrudur; eğer hâdislerin (arazların) cinsinden hâlî olmadığı kastediliyorsa önerme isabetli değildir; çünkü gök cisimlerinin devrî hareketleri nihayetsiz olup hudûs çerçevesine girmez (el-Keşf, s. 46-54). İbn Rüşd, Eş‘arîler’in (kelâmcılar) kullandığı hudûs delilini usul açısından da tenkide tâbi tutmuştur. Şöyle ki, “hudûs” ve dolayısıyla “kıdem” lafızları Kur’an’da bu amaçla kullanılmayan, sonradan bulunmuş kavramlar olup bu konudaki spekülasyonlar hem müslüman çoğunluğunun hem de cedelcilerin (kelâmcılar) akîdesini sarsmıştır. Aslında âlemin maddesiz ve zamansız yaratılışını avam anlayamaz. Onun için Kur’ân-ı Kerîm yaratılışı temsil yöntemiyle anlatmış (el-A‘râf 7/54; Hûd 11/7; Fussılet 41/11) ve inâyet delilini tercih etmiştir. Kur’an yaratılış için “halk” ve “futûr” kavramlarını kullanır ki bunlar hem temsilî hem gerçek mânaya müsaittir (a.g.e., s. 119-120).

İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan İbn Rüşd’ün hudûse yönelttiği eleştirilerden usulle ilgili olanları, söz konusu delilin aynıyla Kur’an’da yer almayışı, anlaşılması güç ve kullanışsız olması şeklinde özetlenebilir. Fakat kelâm âlimleri hudûs delilini halk için değil seçkin zümreler için takrir etmişlerdir. Filozofun asıl hedef aldığı Gazzâlî de dahil olmak üzere birçok kelâm âlimi halk için ayrıca akîde risâleleri kaleme almış ve bu risâlelerde daha kolay anlaşılan yöntemler kullanmışlardır. İbn Rüşd’ün hudûse yapısı açısından yönelttiği tenkitler ise genellikle kelâmcılarla filozoflar arasında anlaşmazlık konularından sayılan ve kendilerince benimsenen zamanın, dolayısıyla gök cisimlerinin kadîm oluşu, ayrıca kelâmcılar tarafından kabul edilen irade sıfatının kıdeminden ibarettir. İslâm filozoflarının ay dahil olmak üzere gök cisimlerine yerküreden farklı olarak izâfe ettikleri özelliklerin bugün büyük çapta ilmî değerini kaybettiği bilinmektedir. İbn Rüşd’ün cevheri değil cismi esas alan hudûs delilini önermesi ise isabetli görünmektedir. Kelâmcılar, bu yöntemi cevheraraz esasına dayanan yönteme nisbetle daha az kullanmışlardır.

Müteahhir dönem Selef âlimlerinin en önde gelen temsilcisi İbn Teymiyye’nin hudûsü değerlendirmesi de bazı yönleriyle İbn Rüşd’ün

tenkitlerine benzemektedir. Cevheraraz esasına dayanan ispat yönteminin isabetli görülse bile halk tarafından anlaşılamayacak kadar karışık olduğunu, Kur'an'da yer almadığını, en azından isbât-ı vâcib konusunda bu delille yetinilmemesi gerektiğini söyleyen İbn Teymiyye, duyu yoluyla algılanamayan cevheri ferd yerine her zamanda ve herkes tarafından gözlenebilen cisimlerin (âyan) hudûsü yönteminin kullanılmasını önerir (Kitâbü'n-Nübüvvât, s. 63-65, 73; a.mlf., Mecmû' atü Tefsîr, s. 209-212). İbn Teymiyye hudûs delilinde yer alan, "Hâdisler geriye doğru sonsuz olarak devam edemez" şeklindeki önermeyi de değerlendirmeye tâbi tutar. Ona göre bulut, yağmur, ekin, ağaç, güneş gibi tek tek varlık ve olaylar gözlemleniyor. Bunların hâdis olduğu ve bir yaratıcısının bulunduğu şüphesizdir. Fakat illet-mâlul münasebetinin geriye doğru bir noktada durduğu iddiası âlemin aslî madde olmaksızın yaratıldığı anlamına gelir (Kitâbü'n-Nübüvvât, s. 9, 85-87). Aslında gözlemler her şeyin mutlaka bir "şey"den meydana geldiğini göstermektedir. Allah'ın bir şeyi ihdas etmesi için onun ihdas edilebilir olması, yani hâdis bir sebebinin bulunması gerekir. Eğer böyle hâdis bir şey yoksa kadîm sebep var demektir. O zaman da âlem kadîm olur. Şu halde, "Hâdislerden hâlî olmayan hâdistir" önermesinin mantıkî bir değeri yoktur (a.g.e., s. 81-82, 91-92). İbn Teymiyye, gözlenebilen mürekkep maddelerin (tek tek cisimler) sonsuza kadar etkileyenetkilenen (illet-mâlul) sistemi içinde ve aşkın bir yaratıcı olmaksızın meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul ettiği halde bunun küllî sistemini benimsememekte, hatta bu vesile ile kelâmcılara ağır eleştiriler yöneltmektedir. Bunun yanında kendisi de çözüm getiren bir sistem sunmamaktadır (bk. TESELSÜL).

Bazı çağdaş âlimler de hudûs delilini eleştirmişlerdir. Bunlardan Şiblî Nu'mânî'ye göre tabiatta gözlenen değişim nesnelerin formlarına ait olup onların maddesinde herhangi bir değişme meydana gelmez. Bu sebeple âlemdeki hudûs maddede değil formda cereyan etmektedir. Şiblî'nin bu telakkisinin, kendi döneminde kabul gören "maddenin sakımı" teorisinden etkilendiği ve atomun parçalanmasıyla bilimsel değerini kaybettiği anlaşılmaktadır. Muhammed İkbal de İbn Teymiyye gibi hudûs delilinin hâdislerin geriye doğru sonsuza dek süremeyeceği ilkesini eleştirmiştir. Ona göre sebep-sonuç (illet-mâlul) zincirinin ilk sebepte sona ermesi delili oluşturan sebeplilik ilkesine ters düşmektedir. Sebep ve sonuç ayrılmaz iki ilke olduğundan sonuç hâdis olduğu halde sebebin zorunlu olması mümkün

değildir. İkbal, İbn Teymiyye'nin bu noktada bıraktığı boşluğu şöyle doldurmaya çalışmıştır: Sonsuz varlık (Allah) mücerret değildir ve sonluyu dışlamaz, aksine kendisinin sonsuzluk özelliğine halel getirmeden onu kucaklar (Özervarlı, s. 166-167). İkbal'in bu düşüncesinde iki önemli nokta dikkat çekmektedir. İlk sebep olan Allah'ı sebep-sonuç ilişkisi açısından yaratılmışlar statüsünde tutmak ve tabiatla Allah arasında vahdet-i vücûdu andıran bir nevi birlik tesis etmek. Bu telakkilerin her biri hudûse yöneltilen eleştirilerden daha büyük tartışma alanları oluşturmaktadır.

Hudûs deliline yöneltilen çağdaş eleştiriler delilin kendisinden çok Allah'ın varlığını hedef almış ve bu konuda yapılacak ispatların bilimsel açıdan değil teolojik açıdan zorunluluk taşıyabileceği öne sürülmüştür. Tabiatın hâlihazır kuruluş ve işleyişini inceleyen pozitif bilimler adına onun bir başlangıcının bulunup bulunmadığını söylemek deney ve gözlemin değil zan ve tahminlere dayanan spekülasyonların ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında hudûs deliline ve dolayısıyla isbât-ı vâcib konusuna yöneltilen eleştiriler bilimsel ve yeni olmayıp düşünce tarihinde benzerleri görülenlerin tekrarından ibarettir (Aydın Topaloğlu, s. 122-126).

Kelâm kitaplarında ve isbât-ı vâcibe dair risâlelerde yer alan hudûs bahisleri dışında bu konuda müstakil risâleler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Devvânî'nin Risâle fî iṡbâti'ṣ-ṣâniʿ bi-ḥudûṡi'l-ʿâlem (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1350, vr. 32b-33a), Sadreddîn-i Şîrâzî'nin Risâle fi'l-ḥudûṡ (yazma nüshadan tıpkıbasım, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1260/1), İbrâhim b. Mustafa el-Halebî el-Mizârî'nin el-Lümʿa fî taḥḳīḳi mebâḥiṡi'l-vücûd ve'l-ḳader ve efʿâli'l-ʿibâd (nşr. M. Zâhid Kevserî, Kahire 1358/1939), Hoca Osmanzâde Ahmed Âsım Efendi'nin Risâle fî iṡbâti ḥudûṡi'l-ʿâlem (Risâletü'l-irâdeti'l-cüzʾiyye ekinde, İstanbul 1285) ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Risâletü'l-hudûs (müellif hattı,

Süleymaniye Ktp., İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3742) adlı eserleri zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥdş” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḥdş” md.; et-Taʿrîfât, “el-Ḥudûş” md.; a.mlf., Şerḥu’l-Mevâḳıf, s. 451-455; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 29, 218, 249, 359, 400; Tehânevî, Keşşâf, I, 324-327; Kāmus Tercümesi, I, 646; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥdş” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bdʿa”, “cʿal”, “fṭr”, “ḥdş”, “ḫlḳ”, “ṣnʿa” md.leri; Kindî, Resâʾil, s. 121 vd., 186-192, 194-198, 201-207; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 21, 40-41; Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 6-7; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 11-15; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 22, vr. 33b; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, I, 115-135; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 184; Bâkıllânî, el-İnṣâf, s. 16-18; a.mlf., et-Temhîd (McCarthy), s. 18-24; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 37-38; Kādî Abdülcebbâr, el-Muḥîṭ, s. 36-103; a.mlf., Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 92-122; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 36-69; Mâverdî, Aʿlâmü’n-nübüvve (nşr. M. el-Mu’tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 32-33; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 14-24; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 17-27; a.mlf., eş-Şâmil fî uṣûli’d-dîn (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 166-262; İbn Sivâr el-Bağdâdî, Maḳāle fî enne delîle Yaḥyâ en-Naḥvî ʿalâ ḥadeṡi’l-ʿâlem evlâ bi’l-ḳabûl min delîli’l-mütekellimîn aṣlen (Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü’l-muḥdeṡe ʿinde’l-ʿArab içinde), Kahire 1977, s. 243-247; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), I, 106; a.mlf., el-İḳtiṣâd (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 24-35; Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm, s. 5-53, 56, 123-126; Kemâleddin el-Enbârî, ed-Dâʿî ile’l-İslâm (nşr. Seyyid Hüseyin Bâğcevân), Beyrut 1409/1988, s. 119-161, 166-198; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, I, 44-52, 60, 72-76; İbn Rüşd, el-Keşf ʿan menâhici’l-edille (nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1388/1968, s. 46-54, 113-121; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥiṡü’l-meşrıḳıyye (nşr. M. el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, I, 227-230; Âmidî, el-Mübîn, s. 9-23, 119; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 26-38, 40-41; a.mlf., Kitâbü’n-Nübüvvât, Beyrut 1405/1985, s. 9, 60-65, 71-73, 81-87, 91-92; a.mlf., Mecmûʿatü Tefsîri Şeyḫi’l-İslâm İbn Teymiyye (nşr. Abdüssamed Şerefüddin), Bombay 1374/1954, s. 209-212, 266-267, 364-365; İbnü’l-Murtazâ, el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi’l-ʿaḳāʾid (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1985, s. 81-83; Beyâzîzâde, el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, s. 41; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 10-16; Îżâḥu’l-meknûn, I, 396; Bekir Topaloğlu, Allah’ın Varlığı, Ankara 1992, s.

50-53, 62-63, 68-73, 82-87, 90-92, 122-126, 135-136, 175-176; M. Sait Özervarlı, Son Dönem Kelâm İlminde Metot (doktora tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 166-167; Aydın Topaloğlu, Çağdaş İngiliz Felsefesinde Ateizm Problemi (doktora tezi, 1996, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 119, 122-126; Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, İstanbul 1998, s. 40-55; H. Bekir Karlığa, "Delâletü'l-hâirîn", DİA, IX, 124.

Bekir Topaloğlu

HÛÎ, Ebü'l-Kāsım

(أبو القاسم خوئي)

Âyetullāh Ebü'l-Kāsım b. Alî Ekber b. Hâşim Mûsevî Hûî (1899-1992)

Özellikle İran dışındaki Şiîler'ce son dönemde en büyük taklid mercii kabul edilen fakih.

19 Kasım 1899'da İran Azerbaycanı'na bağlı Hoy (Hûy) kasabasında doğdu. İlk dinî bilgileri burada aldı. On üç yaşında iken ailesiyle birlikte daha önce babası Seyyid Ali Ekber'in göç etmiş olduğu Necef'e gitti. O dönemde bir nevi dinî ilimler akademisi olan Havze-i İlmiyye'de ders halkalarına katılarak Arapça, mantık, belâgat, usûl-i fıkıh, fıkıh ve hadis dersleri aldı. Kendi ifadesine göre usul ve fıkıh alanında yetişmesinde özellikle Muhammed Hüseyin el-İsfahânî ve Mirza Muhammed Hüseyn-i Nâînî'nin önemli bir yeri vardır. Ayrıca İmâmiyye Şîası'nın ana hadis kaynaklarından rivayette bulunma hususunda hocalarından icâzet aldığını yine kendisi belirtmektedir (Muʿcemü ricâli'l-ḥadîs̱, XXII, 23).

Hûî, üstün gayreti ve keskin zekâsıyla dinî ilimlerde hızlı bir gelişme kaydederek müctehid pâyesini elde etti (1933); Havze-i İlmiyye'de öğretmen olarak uzun yıllar hizmet verdi ve birçok öğrenci yetiştirdi. Döneminin en önde gelen merci-i taklîdi kabul edilen Âyetullah Seyyid Muhsin et-Tabâtabâî'nin vefatından (ö. 1970) sonra başta Irak, Suriye, Lübnan, Hindistan ve Pakistan'daki Şiîler olmak üzere özellikle İran dışında yaşayan Şiîler'in en büyük taklid mercii kabul edildi.

Özel hayatında disipliniyle tanınan Hûî, metodoloji bakımından Ca'ferî fıkhındaki gelişmenin son halkasını teşkil eden Şeyh Murtazâ el-Ensârî (ö. 1281/1864) ekolüne mensuptur. Ensârî'nin fıkıh ve usûl-i fıkhı bir bütün olarak ele alıp yeniden yorumlaması, bilhassa usûl-i fıkhın konularını genişleterek aklî esaslar çerçevesinde bu ilmi yeniden kurması ve daha sonra bu metodu fıkıh alanına, özellikle de ticaret hukukuna uygulaması kendisinden sonra gelen Şiî ulemâ tarafından geniş kabul görmüş, o

dönemden itibaren medreselerde fıkıh öğretimi bu metot üzerine yapılmıştır (Modarrasi, s. 57). Hûî de gerek Havze-i İlmiyye'de vermiş olduğu derslerde gerekse eserlerinde aynı metodu benimsemiş ve uygulamıştır.

Hayatı boyunca eğitim ve öğretime büyük önem veren Hûî Havze-i İlmiyye'nin ihyası için büyük çaba harcamış, burada kurduğu ders halkasında çoğu Iraklı olmak üzere Suriye, Lübnan, Bahreyn, Küveyt, İran, Pakistan, Hindistan, Afganistan ve Güney Afrikalı öğrencilere ders vermiştir. Bunlar, temel eğitimlerini tamamladıktan sonra ülkelerinde yürüttükleri ilmî faaliyetlerle Şiî düşüncenin Hûî'nin yorumuyla yaygınlaşmasına vesile olmuşlardır.

Hûî'nin en belirgin özelliklerinden biri de siyasete karşı olan tavrıdır. Humeynî'nin aksine Hûî, siyasete soğuk bakan Hâirî ve Burûcirdî geleneğini sürdürmüştür. Özellikle şah rejimine muhalefeti sebebiyle İran'dan sürgün edilen Humeynî'nin Necef'e intikaliyle birlikte (1965) siyasî tartışmaların yoğunluk kazandığı ve birçok âlimin siyasete karıştığı yıllarda Hûî bunun dışında kalarak ilmi ve öğreticiliği tercih etmiştir. Hûî, ulemânın aktif siyasetin dışında yer alıp toplumun tamamını kucaklayan bir önderlik ve muhafazakârlık örneği ortaya koyması gerektiğini vurgulamış (Amir Taheri, s. 160), bu konuyla ilgili bir dizi ders vermiştir. "Velâyet-i fakīh" anlayışının tartışıldığı bu derslerde Hûî fakihin ancak fetva ve kazâ yetkisine sahip olduğunu, kısıtlılar dışında insanların malları ve canları üzerinde tasarrufta bulunamayacağını, dolayısıyla velâyet-i fakīhin yetkisinin velâyet-i âmme şeklinde algılanarak siyasî alana kaydırılmasının dinî temelden yoksun olduğunu delilleriyle açıklamış (Miṣbâḥu'l-fekâhe, V, 32-49), bu düşüncelerinden dolayı, siyasî ıslahat ve devlet yönetimini de fakihin yetki alanı içinde gören Humeynî ve taraftarlarınca sert biçimde eleştirilmiştir. Hatta Humeynî'nin 1970'te Necef'te velâyet-i fakīh üzerine verdiği derslerin (daha sonra Velâyet-i Faḳīh yâ Ḥükûmet-i İslâmî adıyla kitap haline getirilmiştir) bir anlamda Hûî'ye cevap verme amacı taşıdığı belirtilmiştir (Rose, s. 177). Aynı şekilde zekât ve humustan elde edilen gelirlerin İslâm devleti kurmaya yönelik faaliyetler (cihad) ve devletin giderleri için harcanmasını savunan Humeynî'nin (Velâyet-i Faḳīh yâ Ḥükûmet-i İslâmî, s. 34; Kitâbü'l-Beyʿ, II, 490-491) aksine Hûî bu paraların kamu yararına, özellikle de eğitim ve öğretim faaliyetlerine sarfedilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Minhâcü'ṣ-ṣâlihîn, I, 334, 372).

Humeynî’nin vefatından sonraki fiilî durum ve velâyet-i fakīh etrafındaki tartışmalar, Şiî dünyasının içinde bulunduğu şartlar açısından Hûî’nin görüşlerinin daha isabetli olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim Humeynî’nin yerine vâlî-i fakīh olarak tayin edilen

Hameney’in henüz merci-i taklîd makamına erişememiş olması, bir taraftan velâyet-i fakīhi Humeynî’nin ortaya atıp Muntazarî’nin sistemleştirmiş olduğu konumdan uzaklaştırırken diğer taraftan bizzat İran’daki Şiî mukallitlerin bile fıkhî meselelerde vâlî-i fakīhin dışında başka taklid mercilerine yönelmelerine sebep olmuştur.

Siyaset karşıtı tutumu ve toplumun tamamını kucaklayan ılımlı tavrı, Hûî’nin İran dışında yaşayan Şiîler’in son dönemdeki en büyük taklid mercii olmasında önemli rol oynamıştır. Nitekim Humeynî dinî bir lider (merci-i taklîd) olmaktan çok İran’a mahsus karizmatik bir siyasî lider olarak algılanarak mukallitleri genelde bu ülkeyle sınırlı kalırken Hûî’nin başta Arap dünyası olmak üzere çeşitli bölgelerde organize bir taraftar kitlesine sahip olduğu görülmektedir. Bununla birlikte onun bu mutedil siyasî yaklaşımı, kendisinin yaşadığı lrak dışındaki müslümanların meseleleriyle ilgilenmesine engel teşkil etmemiştir. Nitekim İran’daki şah rejiminin haksız ve baskıcı uygulamalarını eleştirdiği gibi Filistin’deki müslümanların davalarına da sahip çıkmış ve bu konuda cihad fetvası bile vermiştir.

Asıl faaliyetlerini eğitim ve öğretim alanında yoğunlaştıran Hûî, temsilcileri aracılığıyla oluşturduğu iyi organize edilmiş bir iletişim ağı sayesinde zekât, humus ve diğer bağışlardan elde edilen gelirlerle Bombay, Bankok, Dakka, İslâmâbâd, New York, Kuala Lumpur, Londra gibi merkezlerde medrese, okul, cami, kütüphane, yayınevi ve hayır kurumları açılmasına ön ayak olmuştur (en-Nûr, sy. 27 [1993], s. 10-11). Bunlar Şiî düşüncenin öğretilmesi ve yaygınlaştırılması, ayrıca fakirlere yardım amacıyla tesis edilmiş kurumlar olup halen faaliyetlerini devam ettirmektedir. 1980’lerde kendi adına kurulan Hûî Vakfı (al-Khoi Benevolent Foundation) öncülüğünde yürütülen bu faaliyetler, Hûî’nin tayin ettiği on kişilik vakıf mütevelli heyeti tarafından denetlenmektedir. Bu derece sistemli bir hizmet ağının daha önce kurulmadığı göz önüne alınırsa Hûî’nin Şiî ulemâ içinde bu anlamda bir müesseseleşme hareketine öncülük ettiği söylenebilir.

Hûî, siyaset karşıtı tutumunu ömrünün sonuna kadar sürdürmesine rağmen özellikle 1980'de Âyetullah Muhammed Bâkır es-Sadr'ın Baas rejimince idam edilmesinin ardından faaliyetleri üzerindeki hükümet denetimi artmış, mallarına el konmuş, öğrencileri tutuklanmış (Wiley, The Islamic Movements, s. 57) ve Irak dışına çıkmasına izin verilmemiştir. Bu baskılara rağmen İran-lrak savaşı sırasında sessiz kalmış ve iki taraf hakkında herhangi bir görüş beyan etmekten kaçınmıştır. Mart 1991'de Kuzey Irak'ta meydana gelen Şiî ayaklanmasının bastırılmasından sonra olaylarda etkisi bulunduğu iddiasıyla üzerindeki baskılar arttırılmış ve ömrünün son günlerini evinde göz hapsinde geçirmiştir. 8 Ağustos 1992'de vefat eden Hûî'nin cenazesi, Irak hükümetinin ısrarı üzerine sadece yakınlarından beş altı kişinin katılımıyla törensiz kaldırılmıştır.

Hûî'nin ölümünün ardından yerine kimin geçeceği ve başta Havze-i İlmiyye olmak üzere kendisine bağlı müesseselerle Hûî Vakfı'nın büyük meblağlara ulaşan mal varlığı üzerinde kimin söz sahibi olacağı konusundaki tartışmalar, sonunda vakıf mütevelli heyetince Âyetullah Gülpâyigânî ismi üzerinde karar kılınmasıyla (en-Nûr, sy. 27 [1993], s. 10-11) bir ölçüde sona ermiş, Gülpâyigânî'nin Aralık 1993'teki vefatından sonra ise Hûî'nin en seçkin öğrencilerinden olan Âyetullah Seyyid Ali el-Hüseynî es-Sîstânî ismi üzerinde uzlaşma sağlanmıştır (a.g.e., sy. 33 [1994], s. 33). Bununla birlikte Şiî düşünce çevrelerinde merci-i taklîd makamı ve gelecekte bu makamın konumu üzerindeki tartışmalar hâlâ canlılığını korumaktadır.

Eserleri. Muʿcemü ricâli'l-ḥadîs̱ adlı eserinde (XXII, 22-26) Hûî, Ebü'l-Kāsım başlığı altında kısaca kendi biyografisini verirken otuz yedi eserini zikretmektedir. Çoğu usul ve fürû-i fıkha dair olan bu eserlerden bazıları bizzat kendisi tarafından telif edilmiş, büyük kısmı ise dersleriyle fetvalarının öğrencileri tarafından derlenip kitap haline getirilmesi ve kendisinin onayına sunulduktan sonra neşredilmesi suretiyle meydana gelmiştir. Bu neşir faaliyeti halen devam etmektedir. Hûî Vakfı tarafından Londra'da aylık olarak yayımlanan Arapça en-Nûr dergisi, onun çeşitli zamanlarda verdiği fetvaları birçok sayısında neşretmiş ve bunları bir kitap halinde yayımlayacağını duyurmuştur (sy. 59 [1996], s. 58). Hûî'nin başlıca eserleri şunlardır: A) Fıkıh. 1. Minhâcü'ṣ-ṣâliḥîn (I-II, Beyrut 1980). İbadet ve muâmelâtla ilgili fetvalarını ihtiva etmekte olup bağlıları için başvuru

kaynağı niteliğindedir. 2. Tekmiletü'l-Minhâc (Beyrut 1980). Minhâcü'ṣ-ṣâliḥîn'de yer almayan kazâ, şehâdet, hudûd, kısas ve diyet konularına ait fetvaları içermektedir. 3. Mebânî Tekmileti'l-Minhâc (I-II, Necef 1976). Tekmiletü'l-Minhâc'ın şerhi mahiyetinde olup söz konusu eserde yer alan fetvaların delilleriyle birlikte açıklamalarını ihtiva etmektedir. 4. el-Mesâʾilü'l-münteḫabe (Kum 1412/1992). Hûî'nin Minhâcü'ṣ-ṣâliḥîn'den seçilmiş ibadet ve muâmelâtla ilgili fetvalarını içeren eser taraftarları için bir el kitabı niteliğindedir. 5. Risâle fi'l-libâsi'l-meşkûk (Necef 1361/1943). İbadet esnasında giyilecek elbiseler hakkındadır. 6. Menâsikü'l-ḥac (Necef 1964). Eser, Hüseyin Yeşil tarafından Ca'ferî Fıkhında Hac Nasıl Yapılır başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1990). 7. el-Mesâʾilü'l-müyessere: el-ʿİbâdât ve'l-muʿâmelât vifḳa fetâva'l-Âyetillâhi'l-ʿuẓmâ es-Seyyid Ebü'l- Ḳāsım el-Mûsevî el-Ḫûʾî (Beyrut 1415/1994). Hûî'nin çeşitli konulardaki fetvalarından oluşan eser öğrencisi Zeynelâbidîn el-Hakîm tarafından derlenmiştir. 8. Bülġatü'ṭ-ṭâlib fî Şerḥi'l-Mekâsib (I-III, Beyrut 1987-1988). Hûî'nin, Murtazâ el-Ensârî'nin İslâm hukukuyla ilgili el-Mekâsib adlı eseri

üzerine verdiği derslerin öğrencisi Abdülmuhsin Fazlullah el-Hasenî el-Âmilî tarafından derlenerek kitap haline getirilmiş şeklidir. 9. Miṣbâḥu'l-fekâhe fi'l-muʿâmelât (I-VII, Beyrut 1412/1992). Bu kitap da müellifin el-Mekâsib üzerine verdiği derslerin öğrencisi Mirza Muhammed Ali et-Tevhîdî tarafından kitap haline getirilmiş şekli olup bir önceki esere göre daha hacimli ve ayrıntılıdır. 10. ed-Dürerü'l-ġavâlî fî fürûʿi'l-ʿilmi'l-icmâlî (Necef 1367/1948). Tahâret konusunda vermiş olduğu derslerin öğrencisi Rızâ el-Lutfî tarafından yayımlanmış şeklidir. 11. Tenḳīḥu'l-ʿUrveti'l-vüs̱ḳā (I-VI, Necef 1378/1957). Hûî'nin, Muhammed Kâzım b. Abdülazîm et-Tabâtabâî el-Yezdî'nin ibadet ve muâmelât konularına dair el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā adlı eseri üzerine verdiği derslerin öğrencisi Ali el-Garavî tarafından derlenerek neşredilmesinden oluşmuştur. 12. Dürûs fî fıḳhi'ş-Şîʿa (I-IV, Necef 1378/1957). Hûî'nin tahâret konusundaki görüşlerini ihtiva eden eser öğrencisi Mehdî el-Halhâlî tarafından derlenmiştir. 13. el-Mesâʾilü'ş-şerʿiyye (nşr. Abdülmecîd el-Hûî, Necef 1416/1996). 14. Islamic Practical Laws Explained (3. bs. Bombay 1990 [?]). 15. Articles of Islamic Acts (Karaçi 1991). 16. Tavżîḥu'l-mesâʾil (Kum 1412/1992). Son üç eser, müellifin ibadet ve muâmelâtla ilgili fetvalarının İngilizce ve Farsça'ya çevrilmiş şeklidir. Sonuncu eser Tam İlmihal adıyla Türkçe'ye de tercüme

edilmiştir (trc. Hüseyin Yeşil, İstanbul 1985).

B) Fıkıh Usulü. 1. Ecvedü’t-taḳrîrât (I-II, Tahran 1348/1930). Hocası Nâînî’nin fıkıh usulü üzerine verdiği derslerin Hûî tarafından derlenerek kitap haline getirilmiş şeklidir. 2. Miṣbâḥu’l-uṣûl (I-II, Necef 1377/1958). Müellifin fıkıh usulü üzerine verdiği derslerden ibaret olup öğrencisi Muhammed Server el-Behsûdî tarafından derlenerek yayımlanmıştır. 3. Muḥâḍarât fî uṣûli’l-fıḳh (I-V, Beyrut 1988-1992). Hûî’nin fıkıh usulü üzerine verdiği derslerin öğrencisi Muhammed İshak el-Feyyâz tarafından kitap haline getirilmiş şeklidir.

C) Kur’an İlimleri. 1. el-Beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân (Necef 1966). Kur’an ilimleri ve tefsir usulü konuları ile Fâtiha sûresinin tefsirini ihtiva eden eser tamamlanamamıştır. 2. Nefeḥâtü’l-iʿcâz ([baskı yeri yok] 1343). Müellifin kaleme aldığı ilk eser olup Kur’an’ın i‘câzını anlatmaktadır.

D) Hadis. Muʿcemü ricâli’l-ḥadîs̱ ve tafṣîlü ṭabaḳāti’r-ruvât (nşr. Muhammed Saîd et-Tureyhî, I-XXIII, Necef 1978-1982). Alfabetik olarak düzenlenen eserin giriş kısmında müellif, mâsum imamlardan rivayette bulunan her râvinin hüccet (delil) olamayacağını, ancak sika ve hasen olanların haberlerinin alınabileceğini, bunun ise ricâl ilmiyle bilinebileceğini, eserini de bu maksatla telif ettiğini belirtmektedir. İmâmiyye Şîası nezdinde Ehl-i sünnet’e ait Kütüb-i Sitte değerinde kabul edilen Kütüb-i Erbaʿa’da yer alan rivayetlerin hepsinin mâsum imamlardan geldiğinin kesin olmadığını, hatta sıhhatlerinin bile şüphe taşıdığını ifade eden Hûî bu kitapları ayrı ayrı değerlendirmekte, bunlarda mâsum imamlardan çıkması muhtemel olmayan haberlerin yer aldığını delilleriyle birlikte gösterip bu konuda aksi görüş beyan edenlere gerekli cevapları vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Kāsım el-Hûî, Muʿcemü ricâli’l-ḥadîs̱, Necef 1978-82, I, 15, 17-31, 90; XXII, 22-26; a.mlf., Minhâcü’ṣ-ṣâliḥîn, Beyrut 1980, I, 334, 372; a.mlf.,

“Diverse Religious Practices” (trc. I. K. A. Howard), Shi’ism-Doctrines it Thought and Spirituality (ed. Seyyed Hossein Nasr v.dğr.), New York 1988, s. 255-258; a.mlf., Miṣbâḥu’l-fekâhe, Beyrut 1412/1992, V, 32-49; Humeynî, Kitâbü’l-bey‘ , Kum 1970, II, 490-491; a.mlf., Velâyet-i Faḳīh yâ Ḥükûmet-i İslâmî, Kum 1971, s. 34; G. Rose, “Velāyet-e Faqīh and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini”, Religion and Politics in Iran Shi’ism from Quietism to Revolution, London 1983, s. 177; Hossein Modarrasi, An Introduction to Shi’i Law, London 1984, s. 57, 121, 124, 125, 142, 212, 215; Amir Taheri, The Spirit of Allah, London 1985, s. 160, 162; Moojan Momen, An Introduction to Shi’i Islam, London 1985, s. 189, 248-249, 262, 264, 315, 318, 321; Said Amir Arjomand, The Turban for the Crown, Oxford 1988, s. 156; a.mlf., Authority and Political Culture in Shi’ism, New York 1988, s. 201; J. N. Wiley, The Islamic Movements of Iraqi Shi’as, London 1992, s. 57; a.mlf., “Kho’i Abol-Qasem”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York 1995, II, 423; Abdulaziz Sachedina, “Al-Khoei Benevolent Foundation”, a.e., I, 75-76; E. Abrahamian, Khomeinism, London 1993, s. 11, 137; en-Nûr (Hûî özel sayısı), sy. 16, London 1992, s. 12-14, 18-19, 31; sy. 27 (1993), s. 10-11; sy. 33 (1994), s. 33, 36-39; sy. 59 (1996), s. 58.

Mehmet Toprak

HÛÎ, Hasan b. Abdülmü’min

(حسن بن عبد المؤمن الخوئي)

Münşî, şair ve sözlükçü.

Eserlerindeki bazı kayıtlardan (Nüzhetü’l-küttâb ve tuḥfetü’l-aḥbâb, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5406, vr. 33a; Ḳavâʿidü’r-resâʾil, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3369, vr. 1b), Kastamonu’da hüküm süren Çobanoğulları’ndan Muzafferüddin Yavlak Arslan (1280-1291) ve oğlu Emîr Mahmud (1293-?) dönemlerinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Hûî (Hôyî) nisbesinden hareketle İran’ın Hoy (Hûy) şehrinden olduğu ve eserlerine bakarak iyi bir öğrenim gördüğü söylenebilir. Bazı kaynaklarda Muzafferî nisbesi ve Hüsâmî mahlasıyla da anılmaktadır. Muzafferî nisbesinin Yavlak Arslan’ın Muzafferüddin lakabı ile ilişkisi olmalıdır. Bir ara Türkistan’a gittiği ve Ḳavâʿidü’r-resâʾil adlı eserini bu seyahatten hemen sonra yazdığı bilinen Hûî’nin (Yinanç, s. 96) ne zaman ve nerede öldüğü belli değildir.

Hûî, Anadolu Selçukluları devrinde kaleme aldığı inşâya dair eserlerle devlet teşkilâtı ve makamlarını sırasıyla göstermiş, makam sahiplerinden her birinin Arapça, Farsça ve Türkçe lakap ve unvanlarını bildirerek teşrifat usulünde önemli olan bilgileri tesbit etmiştir. Yazışmaların resmen Türkçe olarak yapıldığı dönemlerde inşâ ve muharrerâtta görülen terim, unvan ve lakaplar bu inşâ örneklerinden faydalanılarak düzenlenmiştir.

Eserleri. 1. Nüzhetü’l-küttâb ve tuḥfetü’l-aḥbâb. Muzafferüddin Yavlak Arslan adına yazılan eser dört bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde mektup yazılırken başvurulacak 100 âyet, ikinci bölümde 100 hadis, üçüncü bölümde Hulefâ-yi Râşidîn ve ileri gelen din adamlarının sözleri, dördüncü bölümde Farsça çevirileriyle birlikte 100 Arapça beyite yer verilmiştir (krş. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1945). Bir nüshasının (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5406) sonundaki kayda göre eser 684 (1285) yılında yazılmıştır (diğer yazma nüshaları için bk. Ahmed Münzevî, III, 2122-2123). 2. Ḳavâʿidü’r-resâʾil ve ferâʾidü’l-feżâʾil (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5406, vr. 59a-71b; Esad Efendi, nr. 3369). Emîr Yavlak Arslan’ın oğlu Emîr Hüsâmeddin

Mahmud adına yazılan bu küçük inşâ kitabı, çeşitli sınıflardaki insanlara yazılan mektuplarda kullanılacak lakap ve hitaplarla ilgili örnekleri ihtiva etmektedir. 3. Ġunyetü'l-kâtib ve münyetü'ṭ-ṭâlib. Müellifin, oğlu Nasrullah'a inşâ kaidelerini öğretmek üzere 690 Recebinde (Temmuz 1291) yazdığı küçük bir risâledir. İki bölümden oluşan risâlenin ilk bölümünde kitâbet, ikinci bölümünde yazı usulleri hakkında bilgi verilmektedir. Eser Rüsûmü'r-resâʾil ile birlikte yayımlanmıştır (Ġunyetu'l-kātib ve Münyetu'ṭ-ṭālib, Rusūmu'r-resāʾil ve Nucūmu'l-fażāʾil, nşr. Adnan Sadık Erzi, Ankara 1963, s. 1-16). 4. Rüsûmü'r-resâʾil ve nücûmü'l-feżâʾil. Bu eserde, unvanlar hakkında verilen bilgilerin

yanında bu unvanları kullananların rütbeleri, nitelikleri, görevleri, yetkileri, yanlarında çalışan kişilerin üstlendikleri görevler, aldıkları ücretler, bulundukları şehirler ve onlarla ilişkilerini gösteren ferman örneklerine de yer verilmiştir. Eser Adnan Sadık Erzi tarafından Ġunyetü'l-kâtib ile birlikte yayımlanmıştır (s. 17-46). 5. Naṣîbü'l-fityân ve nesîbü't-tibyân. Ebû Nasr Fârâhî'nin Niṣâbü'ṣ-ṣıbyân'ı örnek alınarak yazılan Arapça-Farsça manzum bir sözlüktür (Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, nr. 978, Lala İsmâil, nr. 644, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1102; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 11.279). 6. Tuhfe-i Hüsâm. Farsça-Türkçe manzum bir sözlüktür. Dihhudâ, Fihristü Maḫṭûṭâti Mevṣıl'da (s. 115) kayıtlı bulunan Hüsâm b. Hasan Kūnevî'ye ait Farsça-Türkçe manzum sözlüğün muhtemelen aynı eser olduğunu kaydetmektedir (Luġatnâme2: Muḳaddime, s. 223). Âgā Büzürg-i Tahrânî, Hûî'nin bir divanı olduğunu söylemekte (eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, IX/1, s. 236), ancak nerede bulunduğunu bildirmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1945; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Azerbaycân, Tahran 1935, s. 113-114; Mükrimin Halil Yinanç, "Anadolu Selçuklularına Ait Bazı Kaynaklar", III. TTK Tebliğler (1948), s. 96-102; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 172-184; Yaşar Yücel, XIII-XV. Yüzyıllar KuzeyBatı Anadolu Tarihi, Çobanoğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 24-28; a.mlf., "Çobanoğulları",

DİA, VIII, 354; Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 285; A. Hayyampûr, Ferheng-i Sühanverân, Tebriz 1340 hş., s. 157; Ahmed Münzevî, Fihristi Nüshahâ-yı Ḫaṭṭî-yi Fârsî, Tahran 1350 hş., III, 2122-2123; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânifi'ş-Şiʿa, Beyrut, ts., IX/1, s. 236; Tevfîk-i Sübhânî, Fihristi Nüshahâ-yı Ḫaṭṭî-yi Fârsî-yi Kitâbḫâne-i Maġnisa, Tahran 1366 hş., s. 199-200; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 213; Dihhudâ, Luġatnâme2 (Muîn), Mukaddime, s. 223, 225-226.

Tahsin Yazıcı

HUICI MIRANDA, Ambrosio

(1880-1973)

Endülüs tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan İspanyol şarkiyatçısı.

Valencia'da (Belensiye) doğdu. Beyrut Saint Joseph Üniversitesi Doğu Dilleri Fakültesi'nde iki yıl (1905-1906) Arapça öğrendi. İspanya'ya dönerek Saragossa (Sarakusta) ve Salamanca (Selemenka) üniversitelerinde felsefe ve sosyal bilimler okudu; Madrid Üniversitesi'nde doktora yaptı. 1911'de El Instituto de Valencia'da Latince hocası olarak göreve başladı ve ölünceye kadar bu şehirde yaşadı. İspanya İç Savaşı sırasında (1936-1939) mal varlığını kaybetti ve bir süre hapis yattı. Savaştan sonra zamanını ağırlıklı olarak Mağrib ve Endülüs tarihi üzerinde çalışmaya ve bu alanlarla ilgili kaynak eserleri neşir ve tercüme etmeye ayırdı. Yazdığı ve yayımladığı eserlerle bilhassa Murâbıt ve Muvahhid dönemleri uzmanlığıyla milletlerarası düzeyde adını duyurdu.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Estudio sobre la campaña de las Navas de Tolosa (Valencia 1916). 609 (1212) yılında Muvahhidler'le Kastilya Krallığı ve müttefikleri arasında gerçekleşen ve Endülüs'ün zevali açısından bir dönüm noktası teşkil eden İkāb Savaşı'nın sebepleri, seyri ve sonuçları hakkındadır. 2. Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasioner Africanas (Madrid 1956). Endülüs'ün müslümanlardan geri alınması (reconquista) sürecinde Kastilyalılar ve Aragonlular'ın öncülük ettiği hıristiyan ordularıyla Murâbıtlar, Muvahhidler ve Merînîler arasında meydana gelen büyük savaşların ele alındığı bir araştırmadır. 3. Historia política del imperio almohade (Tetuán 1956-1957). İki cilt olup Muvahhidler'in siyasî tarihiyle ilgilidir. 4. Historia musulmana de Valencia y su región. Novedades y rectificaciones (Valencia 1970). Müellif, üç cilt olan bu eserin başında Ortaçağ İspanya tarihi açısından Arapça kaynakların önemi üzerinde durmakta, bunların Latince kaynaklardan daha ayrıntılı ve çok defa daha sağlam bilgiler içerdiğini belirttikten sonra İspanyol meslektaşlarının Arapça bilmedikleri için bu bilgilerden yararlanamayışlarını ciddi bir kusur olarak değerlendirip bu durumun onları

İspanya'daki İslâm varlığı konusunda ön yargılı davranmaya yönelttiğini vurgulamaktadır. Eserin I. cildinde Valencia'nın Araplar tarafından fethi, bölgenin coğrafî özellikleri, nüfus yapısı ve fetihten mülûkü't-tavâif döneminin sonuna kadar geçirdiği siyasî gelişmeler; II. ciltte İslâm kaynaklarında "Seyyid" diye anılan Kastilyalı şövalye Rodrigo Diaz de Vivar'ın (El Cid Campeador) Belensiye'yi işgali (1094) ve burada kaldığı yıllar içerisinde şehir halkının karşılaştığı sıkıntılar; III. ciltte bölgenin Murâbıtlar ve Muvahhidler dönemindeki tarihi ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

B) Neşirleri. 1. Las Crónicas latinas de la reconquista (I-II, Valencia 1913). Yazar bu çalışmasıyla "reconquista"ya dair Latince kaynakları neşretmiştir. 2. al-Bayān al-Muġrib (Tetuán 1963). İbn İzârî'nin eseri el-Beyânü'l-muġrib'in üçüncü bölümünün başka nüshalarını da dikkate alarak yaptığı yeni neşridir. 3. "Kitāb et-Tabīj fī l-Maġrib wa l-Andalus fī ʿaṣr al-Muvaḥḥidīn li-muʿallif mayhūl" (Revista del Instituto egipcio de Estudios Islámicos, sy. 9-10 [Madrid 1961-1962], s. 15-256). Muvahhidler döneminde Endülüs ve Mağrib mutfağı için müellifi bilinmeyen önemli bir kaynaktır.

C) Tercümeleri. A. Huici Miranda, Colección de crónicas árabes de la Reconquista adlı eserinde "reconquista"ya dair şu Arap tarihlerini İspanyolca'ya çevirmiştir: 1. al-Ḥulal al-mawsiya, crónica árabes de las dinastias almorávide, almohade y benímerín (Tetuán 1951). Müellifinin kimliği tartışmalı olan el-Ḥulelü'l-mevşiyye'nin tercümesidir. 2. al-Bayān al-Muġrib fī ijtiṣār ajbār mulūk al-Andalus wa al-Maġrib por Ibn Iḍhārī al-Marrakusī. Los almohades (I-II, Tetuán 1953-1954). el-Beyânü'l-muġrib'in Muvahhidler'le ilgili bölümünün çevirisidir. 3. Kitāb al-Muʿyib fī taljīṣ ajbār al-Maġrib por Abū Muḥammad ʿAbd al-Wāḥid al-Marrakusī (Tetuán 1955). Abdülvâhid el-Merrâküşî'nin el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib adlı eserinin tercümesidir. 4. al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-Qirṭās fī ajbār mulūk al-Maġrib wātārīj Madīna Fās (Valencia 1964). İbn Ebû Zer'in Ravżü'l-ḳırtâs (el-Ḳırtâs) adıyla meşhur olan eserinin çevirisidir. 5. Traducción de un manuscrito anónimo hispano-almohade de cocina (Madrid 1966). Neşrini yaptığı Kitâbü'ṭ-Ṭabîḫ'in tercümesidir.

Müellifin bunların dışında Collection diplomātica de Jaine I, el-Conquis-

taaor, años 1217a 1253 (Valencia 1966) adlı bir kitabı ile çeşitli ilmî dergilerde ve Encyclopaedia of Islam'ın ikinci baskısında yayımlanmış birçok makale ve maddesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Chejne, Muslim Spain, s. 504; a.mlf., Historia de España musulmana, Madrid 1980, s. 396-397; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, Princeton 1985, s. 314; M. Abdullah İnân, Endelüsiyyât, Küveyt 1988, s. 135-143; M. C. Hernandez, el-Islam de al-Andalus: Historia y estructura de su realidad social, Madrid 1992; P. Chalmeta, "Ambrosio Huici Miranda: 1880-1973", Boletin de la Associación Española de Orientalistas, sy. 10, Madrid 1974, s. 7-8.

Mehmet Özdemir

HUKÂRENDÛ-yi GŪRÎ

(خكارندوي غوري)

(ö. VII/XIII. yüzyılın başları)

Peştu edebiyatında kaside söyleyen ilk şair.

Adı, Peştuca'da "ẖ"nın "ş"ye dönüşmesinden dolayı Şükârendû şeklinde de söylenir. Babası Fîrûzkûh'ta yaşayan Ahmed Kûtvâl'dir. 1173 yılında Gazne'nin fethedilmesi üzerine "sultan" unvanıyla burada hüküm süren, daha sonra ağabeyi Gıyâseddin Muhammed ölünce tahta geçen Gūrî hükümdarlarından Muizzüddin Şehâbeddin Muhammed (1203-1206) hakkında kasideler yazdığına bakılarak Hukârendû'nun VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısı ile VII. (XIII.) yüzyılın başlarında yaşadığı söylenebilir. Gurlular'ın ilk başşehri olan Fîrûzkûh ile Büst ve Gazne'de muhtemelen saray şairi olarak yaşamış ve Sultan Muizzüddin'in Hint seferlerine de katılmıştır.

Hukârendû-yi Gūrî, Peştu edebiyatının ilk döneminde (718-1494) yaşayan şairler arasında yer alır. Divanının bugüne ulaşan parçalarında Muizzüddin'in İndus nehrini geçip Sind bölgesine ulaşması, Lahor ve Delhi'yi hâkimiyeti altına alması parlak bir biçimde anlatılmıştır. Tabiat tasvirlerinde de başarılı olan ve özellikle bahar mevsimini çok canlı bir şekilde anlatan Hukârendû'nun şiirleri edebî değerinin yanı sıra tarihî belge niteliği taşımaları bakımından da önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hotek b. Dâvud, Putta Ḫazâna (nşr. Habîbî), Kâbil 1944, s. 234-244; Sâdıkullah Muhtasar, Târîẖ-i Edeb-i Peştu, Kâbil 1946, s. 4; Abdülhay Habîbî, Târîẖ-i Edeb-i Peştu, Kâbil 1950, s. 53-59; a.mlf.,

“Ḫukârendû-yi Ġūrî”, UDMİ, VIII, 986-987; Peştu Edeb (nşr. Celîl Kıdvâî), Karaçi 1951, s. 7-14; Fâriğ Buhârî - Rıza Hemdânî, Peştu Şâʿiri, Karaçi 1966, s. 104-107; Şah Muhammed Medenî Abbâsî, Peştu Zebân aôr Edeb ki Târîḫ, Lahor 1969, s. 30-31; O. Caroe, The Pathans, Karachi 1984, s. XVIII, XIX, 35-37, 120-125.

Hanif Fauq

HUKEYM b. CEBELE

(حُكَيْم بن جبلة)

Hukeym b. Cebele b. Husayn (Hısn) el-Hârisî el-Abdî (ö. 36/656)

Cemel Vak‘ası sırasında Hz. Ali tarafında yer alan ve savaşçılığı ile tanınan kişi.

Basra’ya yerleşen Abdülkaysoğulları’nın ileri gelenlerinden olup adı bazı kaynaklarda Hakîm şeklinde kaydedilmektedir. İbn Hacer, Hz. Peygamber’i gördüğü veya dinlediğine dair bir delil bulunmadığından onu hem Resûl-i Ekrem zamanına ulaştığı halde kendisini görmeyenler hem de yanlışlıkla sahâbî sayılanlar arasında zikretmiştir. Hukeym’in adı siyasî alanda Hz. Osman döneminde duyulmaya başlandı. Halife Osman, Basra Valisi Abdullah b. Âmir’den Sind bölgesi hakkında bilgi toplanmasını istediği zaman vali tarafından Sind’e gönderildi. Bölgenin fizikî özellikleri, tabii kaynakları ve halkının karakteri üzerinde incelemeler yapan Hukeym dönüşünde Hz. Osman’a bölgenin suyu az, meyvesi kötü, hırsızı çok bir yer olduğunu, buraya gidecek küçük bir ordunun mahvolacağını, büyük bir ordunun ise aç kalacağını bildirdi. Bunun üzerine Hz. Osman Sind’e asker göndermekten vazgeçti.

Valileri mensup olduğu Ümeyye ailesinden seçen Hz. Osman’ın bu konudaki siyasetini beğenmeyen Hukeym bir süre sonra onun Basra’daki muhaliflerinin lideri durumuna geldi. Basra’dan Medine’ye giden 100 kişilik grubun başında Hz. Osman’ın evini kuşatanlar arasında yer aldı. Ancak halifenin öldürülmesine bilfiil katılıp katılmadığı kesin şekilde bilinmemektedir. Hz. Ali’ye biat edilmesinde faal rol oynayan Hukeym’in Zübeyr b. Avvâm’ı da ona biata zorladığı ileri sürülmektedir. Abdülkaysoğulları haydutlarından birinin kılıcını boynuna dayadığı için Hz. Ali’ye biat ettiğini söyleyen Zübeyr bu sözüyle muhtemelen Hukeym’in baskısına işaret etmiştir.

Hukeym, Hz. Ali’nin halife olmasından kısa bir müddet sonra Basra’ya

döndü. Fakat başlarında Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın bulunduğu bir grubun Hz. Osman'ın intikamını almak üzere harekete geçtiğini duyunca Hz. Ali'ye destek vermek üzere kendi kabilesiyle Bekir b. Vâil ve Rebîa kabilelerinin Hz. Ali'nin Basra Valisi Osman b. Huneyf'in etrafında toplanmasını sağladı. Osman b. Huneyf, Hz. Âişe taraftarlarının maksadını öğrenmek için tanınmış kişilerden oluşan bir grupla birlikte onların bulunduğu yere giderken yanına Hukeym'i de aldı. Bu görüşme sırasında Zübeyr, Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmak için geldiklerini ve bu konuda Ali b. Ebû Tâlib'in hatalı olduğunu söyleyince Hukeym bütün halifelerin muhacirlerden seçildiğini, ensara hiç danışılmadığı halde onların itiraz etmediklerini, Hz. Ali'ye karşı çıkmalarının da meşrû bir temele dayanmadığını belirtti. Bu görüşme sonunda Vali Osman b. Huneyf de Abdullah b. Zübeyr, Talha b. Ubeydullah ve Âişe ile Hz. Ali gelinceye kadar savaşmamaları konusunda anlaşma yaptı ve adamlarına silâhlarını bırakıp geri dönmelerini söyledi. Ancak birkaç gün sonra Abdullah b. Zübeyr ve adamları Osman b. Huneyf'in konağına saldırıp onu esir aldılar. Bunun üzerine Hukeym, Abdülkays ve Bekir b. Vâil kabilelerinden 700 kişiyle birlikte Hz. Âişe taraftarlarının kamp kurduğu Basra civarındaki Zâbûka'ya gitti. Abdullah b. Zübeyr'den aralarındaki anlaşma gereğince valinin serbest bırakılmasını istedi. Ancak İbnü'z-Zübeyr'in, Ali hal' edilmedikçe valiyi serbest bırakmayacaklarını söylemesi üzerine kendisine bağlı adamlarla saldırıya geçti. Fakat çok geçmeden bir kılıç darbesiyle bacağı kesildi. Hukeym'in kopan bacağını yerden alarak onu kesen kişiye fırlattığı, adam yere düşünce sürünerek yanına gidip onu öldürdüğü ve ona yaslanarak oturduğu, oradan geçen birinin bacağını kimin kestiğini sorması üzerine de "yastığım" diye cevap verdiği ve daha sonra kendisinin de bir başkası tarafından öldürüldüğü kaydedilmektedir. Hukeym'in Cemel Vak'ası'ndan kısa bir süre önce meydana gelen bu olayda gösterdiği cesaret dillerde anılır oldu. Olaydan hemen sonra Basra'ya hareket eden Hz. Ali Hukeym'in âkıbetini yolda öğrenmiş, kahramanca mücadelesi onu duygulandırmıştır.

Kaynaklar Hukeym'in ahlâkıyla ilgili olarak farklı bilgiler vermektedir. Aleyhinde bulunanların ileri sürdüğüne göre Basra'da evinde misafir ettiği Abdullah b. Sebe'nin görüşlerinden etkilenmiştir; aynı zamanda hırsız ve yağmacıdır. Bazılarına göre ise sâlih bir kimsedir. Karıştığı olaylar dikkate

alındığında onun cesur bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 71; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 629-631; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 326, 378, 470-475; İbn Hazm, Cemhere, s. 298; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 324-327; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 214-219; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, II, 44; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 59-61; Muhammed b. Yahyâ el-Endelüsî, et-Temhîd ve’l-beyân fî maḳteli’ş-şehîd ʿOs̱mân (nşr. Mahmûd Yûsuf Zâyed), Devha 1405/1985, s. 80-81; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 531; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: ʿahdü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 495; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 379, 395; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 268-269; Mohammad Ishaq, “Hakim bin Jabala-An Heroic Personality of Early Islam”, JPHS, III/2 (1950), s. 138-150.

İ. Hakkı Ünal

HUKUK

(الحقوق)

Kişilerin birbirleriyle veya devletle olan ilişkilerini düzenleyen kurallar bütünü, bununla ilgili ilim veya sahip olunan haklar anlamında bir terim

(bk. FIKIH; HAK).

HUKŪK-ı ÂİLE KARARNÂMESİ

1917 tarihli Osmanlı aile kanunu.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan kısa bir müddet sonra başlayan kanunlaştırma hareketlerinin son örneklerinden biri 8 Muharrem 1336 (25 Ekim 1917) tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'dir. Bu kararnâme, aile hukuku alanında İslâm ve Osmanlı hukuk tarihinde ilk örnek sayılır. Osmanlı Devleti'nde yaklaşık bir buçuk yıl yürürlükte kalmış olmasına rağmen Suriye, Ürdün, Lübnan ve Filistin gibi ülkelerde daha uzun sürelerle yürürlükte kalmış ve İslâm hukuk tarihinde kısa ömrüne rağmen önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Kararnâmeyi Doğuran Sebepler. Kararnâmenin ortaya çıkışında hukukî sebepler kadar siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel sebepler de etkili olmuştur. Kararnâmeyi doğuran hukukî sebeplerin başında aile hukukunun o zamana kadar kanunlaştırılmamış olması gelmektedir. Tanzimat'la başlayan süreç içinde hukukun belli başlı alanları ve bu arada medenî hukukun önemli bir kısmı Arazi Kanunnâmesi (1858) ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ile (1868-1876) kanunlaştırılmış, ancak aile hukukuna sıra gelmemişti. Bu durum, dönemin hukukçuları tarafından genellikle bir eksiklik olarak görülmüş ve tamamlanması yolunda temenniler dile getirilmişti (meselâ bk. Ahmed Şuayb, s. 17; Celâl Nûri, Havâic-i Kānûniyyemiz, s. 51; Fındıkoğlu, Ebü'l-Ulâ Mardin'e Armağan, s. 698). Bir diğer hukukî sebep, kadılara mahkemelerde yardımcı olacak hukuk metinlerine duyulan ihtiyaçtı. Bütün kurumlarıyla bir gerileme ve çöküş sürecine giren Osmanlı Devleti'nde medreseler de bundan nasibini almış, bu husus şer'iyye mahkemesi hâkimlerinin yetişmesini de etkilemişti. Gerçi bu mahkemelerin görev alanları nizamiye mahkemelerinin kurulmasıyla birlikte daralmaya başlamıştı; ancak yine de şer'iyye mahkemesi hâkimlerinin aradıkları hukuk kuralını klasik fıkıh kitaplarında bulmaları zaman zaman zor oluyordu.

Öte yandan Osmanlı Devleti'nde özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Hanefî mezhebinin katı biçimde uygulanması hukukî hayatta birtakım güçlüklerin

doğmasına yol açıyordu. Kadınların boşanmasının çok sınırlı durumlarda kabul edilmesi buna örnek gösterilebilir. Bu tür problemlerin çözülebilmesi ancak diğer mezheplerden yararlanmakla mümkün olabilirdi. Nitekim 1916 yılında çıkarılan iki irâde-i seniyye ile (aş.bk.) mezhep içindeki farklı görüşlerden ve Hanefî mezhebi dışındaki diğer fıkıh mezheplerinden istifade yolu açılmıştı. Ancak aile hukuku alanında ihtiyaç duyulan hukukî reformların diğer mezheplerden faydalanılarak hayata geçirilebilmesi için bu alanın bütün olarak kanunlaştırılması gerekiyordu.

Kararnâmenin hazırlanmasında, bu alanda öteden beri mevcut olan yargı ikiliğini ortadan kaldırma düşüncesi de rol oynamıştır. O zamana kadar Osmanlı Devleti'nde gayri müslimler aile hukuku sahasında hem hukukî hem kazâî muhtariyetten faydalanmaktaydılar. Bunlar dilerlerse şer'iyye mahkemesine başvurur ve İslâm hukukuna tâbi olurlardı; isterlerse ihtilâflarını kendi cemaat mahkemelerine götürebilirlerdi. Bu son durumda kendi hukukları uygulanırdı. Aynı tür davalarda davanın taraflarının müslüman veya gayri müslim olmasına göre farklı yargı mercilerine gidilmesi yargı ikiliğine yol açmaktaydı. Dönemin hukukçuları ile İttihat ve Terakkî yönetimi, gerek cemaat gerekse yabancılar için yargı yetkisine sahip konsolos mahkemelerini kapatarak yargı birliğini sağlamayı düşünmekteydi. 1914 yılında İttihat ve Terakkî hükümeti tek taraflı bir kararla kapitülasyonları kaldırdı ve bu arada konsolosluk mahkemelerini de ilga etti. Kararnâme ile cemaat mahkemelerinin yargı yetkisinin kaldırılıp bütün Osmanlı tebaasının aile hukuku ihtilâflarının şer'iyye mahkemesinin yargı alanı içine alınması (md. 156) bu yönde atılan ikinci adım oldu. Ancak gayri müslimlerin din ve vicdan hürriyetlerine bir halel gelmemesi için kararnâmeye yahudi ve hıristiyanlara ait özel hükümler konuldu.

Kararnâmenin hazırlanmasında İttihat ve Terakkî Fırkası'nın köklü reform projeleriyle iş başına gelmiş olmasının da rolü vardır. Hukuk alanında düşünülen reformların başında konsolosluk mahkemeleriyle cemaat mahkemelerinin kapatılması gelmekteydi. Aile hukukunun kanunlaştırılması ise hem böyle bir kanunlaştırmaya ihtiyaç bulunduğu, hem de yabancıların konsolosluk ve cemaat mahkemelerinin kaldırılmasına karşı çıkmalarına engel olacağı için istenmekteydi. Nitekim Talat Paşa'nın, İttihat ve Terakkî genel merkezi üyelerinden bu alanda yapılacak reformlar konusunda bir rapor hazırlanmasını istediği bilinmektedir (Erişirgil, s. 158).

Aynı konuda Ziya Gökalp tarafından hazırlanan, aile ve miras hukukunun kanunlaştırılmasını, şer‘iyye mahkemelerinin şeyhülislâmlıktan alınıp Adliye Nezâreti’ne bağlanmasını, Evkaf Nezâreti bünyesinde bulunan okulların Maarif Nezâreti’ne devredilmesini öngören rapor Meclisi Vükelâ’ya gönderilmişti. Raporun bu mecliste tartışmalara konu olduğu da bilinmektedir (a.g.e., s. 164). İttihat ve Terakkî Fırkası’nın 1916 yılı kongresinde alınan kararlar arasında bütün mahkemelerin Adliye Nezâreti’ne bağlanması kararı da yer almaktaydı (Tunaya, Türkiye’de Siyasal Partiler, I, 118). Nitekim bu karar bir yıl sonra uygulanmış ve şer‘iyye mahkemeleri şeyhülislâmlıktan alınarak adı geçen nezârete bağlanmıştır. İttihat ve Terakkî hükümeti aynı kararlılığı aile kanununu hazırlama işinde de gösterdi. İttihat ve Terakkî Fırkası’nın iktidardan düşmesinden sonra kararnâmenin alelacele yürürlükten kaldırılması onun hazırlanmasında fırkanın oynadığı rolü ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti’nde XIX. yüzyılda başlayan Batılılaşma hareketi diğer alanlarda olduğu gibi sosyal alanda da önemli değişikliklere yol açmıştı. Öte yandan bu dönemde aile yapısında da köklü değişiklikler gözlenmekteydi; konak ailesinin yerini yavaş yavaş karı koca ailesi almaya başlamıştı. Bu ise kadının aile içindeki konumunu daha güçlü bir duruma getirmişti. Aynı dönemde kadının sosyal hayat içindeki rolü ve etkinliği de artmış, kadınlar savaşlar sebebiyle artan çeşitli sosyal faaliyetlerde etkin biçimde yer almaya başlamışlardı. Öte yandan kararnâmenin çıkmasından önceki elli yıl içinde ardarda yapılan savaşlar kadınlarla ilgili bazı önemli sosyal problemlere de yol açmıştı. Savaşa gidip dönmeyen, ancak ölüm haberi de gelmeyen askerlerin eşleri kocalarının öldüğünü ispat edemedikleri için yeniden evlenmek imkânına sahip değillerdi. 1916’da kabul edilen bir irâde-i seniyye ile bu durumdaki kadınlar için boşanma imkânı getirilmişse de bu tür problemlerin daha etraflı şekilde çözümüne ihtiyaç vardı.

Ardarda gelen savaşlar erkek nüfusun muhtelif cephelerde savaşması ve önemli

bir kısmının şehid olması sonucunu doğurmuş, bu durum çalışan nüfusta önemli bir eksilme meydana getirmişti. Bundan dolayı üretimde ortaya çıkan düşüşe engel olmak için kadınların bu dönemde fabrikalardan

atölyelere, yol yapımından sokak temizliğine varıncaya kadar değişik iş kollarında çalışmaya başladığı görülür. Enver Paşa'nın girişimiyle kurulan Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cem'iyyet-i İslâmiyyesi savaş yıllarında kadınların işe yerleştirilmesinde önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Öte yandan Birinci Ordu tarafından oluşturulan kadın işçi taburlarıyla geri hizmetlerde iş gücü açığı giderilmeye çalışılmıştır. I. Dünya Savaşı ile birlikte kadınlar memuriyet hayatına da girmiştir. Bütün bunlar, kadınların hem sosyal yapı içindeki konumlarını hem de hukukî durumlarını etkilemiştir.

Kararnâmeyi doğuran sebepler arasında, Tanzimat sonrası dönemde Osmanlı toplumunda yaşanan kültür değişiminin ve feminizm cereyanının da önemli payı vardır. Tanzimat dönemiyle birlikte başlayan eğitim hamlesinde kız çocuklarının eğitimi de önemli bir yer tutar. 1858 yılından itibaren İstanbul'da kızlar için çeşitli mektepler açılmıştır. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin 1908'de kabul edilen siyasî programında erkek ve kadın öğretmenlerin yetiştirilmesine önem verilmesi vurgulanmakta (Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, I, 67), aynı husus 1909 programında da yer almaktadır (a.g.e., I, 82). Öte yandan II. Meşrutiyet'ten sonra kızların yüksek öğrenim görmeleri için Dârülfünun içinde bir bölümün açıldığı bilinmektedir. Kadınların sosyal ve ekonomik hayatta daha etkin bir konuma gelmelerinin yanı sıra eğitim ve kültür seviyelerinin yükselmesi de kadınlık anlayışında köklü değişikliklere yol açtı. Bunda İstanbul, Şam ve Kahire gibi dönemin önemli kültür merkezlerinde gazete, dergi ve kitaplarda kadın haklarının tartışılmasının da önemli payı vardır. Nitekim Kāsım Emîn'in Hürriyyet-i Nisvân adıyla Türkçe'ye çevrilen (İstanbul 1908) Taḥrîrü'l-merʾe adlı eseri kadın hakları konusunda tartışmalara yol açtı. Buna reddiye olarak Ferîd Vecdî'nin kaleme aldığı eser de Müslüman Kadını adıyla Türkçe'ye çevrilerek neşredildi (İstanbul 1915). Bu arada Tefeyyüz, Cem'iyyet-i Hayriyye-i Nisvân, Nisvân-ı Osmâniyye, Müdâfaa-i Hukūk-ı Nisvân adıyla kurulan dernekler ve Kadın, Kadınlar Dünyası, Mehâsin, Kadınlık, Osmanlı Kadınlar Âlemi, Demet gibi dergiler de kadın haklarını savunmuş ve bu akımın güçlenmesinde önemli rol oynamıştır.

Bu dönemin fikir akımlarının temsilcileri konumundaki Batıcılar, İslâmcılar ve Türkçüler'in de kadın haklarıyla yakından ilgilendikleri görülmektedir. Her üç akım, Osmanlı toplumunda kadının ve aileyle ilgili bazı

problemlerin bulunduğunu kabul etmekteyse de bu problemler için ileri sürülen çözümler farklıdır. Batıcılar kadının toplumda aşağı bir konumda olduğunu söylemekte ve bunun sebebi olarak eğitim eksikliğini göstermektedir. Ahmed Cevad, Halil Hamîd gibi bazı Batıcılar'a göre İslâmiyet kadına önemli haklar vermişse de yanlış yorum ve uygulamalar bu hakların kullanılmasını engellemiştir. Batıcılar çok evliliğe de şiddetle karşı çıkmışlardır. Onlara göre kocanın tek taraflı irade beyanıyla eşini boşaması önlenmeli, boşanma ancak mahkeme kararıyla mümkün olmalıdır. Bu grubun önde gelen isimlerinden Celâl Nûri kadının hukukî statüsünün değiştirilmesi gereğini ısrarla savunmuştur. İslâmcılar'a göre, kadının toplumda aşağı konumda olmasının sebebi İslâm dininin yanlış anlaşılması ve uygulanmasıdır. İslâmiyet kadına hak ettiği yeri vermiştir. Erkeğin çalıştığı her işte çalışması, onun katıldığı faaliyetlere katılabilmesi kadının konumunun yükselmesi anlamına gelmez. Çok evlilik bir mecburiyet değil belirli şartlarda verilen bir izindir. Kötüye kullanılmaması halinde yararlı olabileceğinden yasaklanması siyaseten de hukuken de doğru olmaz. Türkçüler ise bu iki grup arasında yer almaktadır. Onlara göre medeniyet milletlerarası, kültür ise millîdir. Aile konusunda Batı körü körüne taklit edilmemelidir. Esasen bu konuda eski Türk ailesinde yeteri kadar iyi örnek bulmak mümkündür. Bu fikirlerde Ziya Gökalp'in önemli bir ağırlığı vardır. Öte yandan Türkçüler de çok evliliğe karşı çıkmıştır. Bu tartışmalar kadın meselesinin ele alınmasına yol açmış ve kadın anlayışındaki değişiklikler hem aile kanununun bir an önce çıkmasını sağlamış hem de kanunun içeriğine tesir etmiştir.

Hazırlanışı. Yeni aile kanunu projesi İttihat ve Terakkî Fırkası tarafından benimsendi. Gerek aile kanununu hazırlamak gerekse Mecelle'de yapılması düşünülen değişiklikleri gerçekleştirmek için komisyonlar kuruldu. Bunlardan sadece Hukūk-ı Âile Komisyonu görevini tamamlayabilmiştir. Komisyon Isparta mebusu Mahmud Esad Efendi, fetvâhâne mümeyyizlerinden Hâfız Şevket Efendi, Menteşe mebusu Mansûrîzâde Said Bey, Şûrâ-yı Devlet âzasından Ali Baş Hanbe (Hampa) Efendi ve Mahkeme-i Evkaf Kadısı Mustafa Fevzi Efendi'den oluşmaktaydı. Mahmud Esad'ın başkanlığında çalışan komisyon, Osmanlı Devleti'nde yaşamakta olan her üç din mensubu için ayrı hükümler tesbit etmiştir. Kararnâmede esas itibariyle müslümanlarla ilgili hukukî hükümler düzenlenmiş, farklı noktalarda yahudilerle hıristiyanlar için ayrı hükümler

getirilmiştir.

Komisyon tarafından hazırlanan tasarı, muhtemelen büyük tartışmalara yol açacağı ve kanunlaşması engelleneceği için Meclisi Meb‘ûsan’a sevkedilmemiş, 1876 tarihli Kānûn-ı Esâsî’nin 36. maddesine dayanılarak geçici kanun olarak çıkarılmıştır. Daha sonra meclise getirilen kararnâme oldukça tartışmalı geçen bir görüşmeden sonra incelenmek üzere Adliye Encümeni’ne havale edilmiştir (Meclisi Meb‘ûsan Zabıt Cerîdesi, I/4-3 [1333], s. 26 vd.). Ancak kararnâmenin bir buçuk yıl sonra yürürlükten kaldırılmasına kadar geçen sürede bu encümenin konuyla ilgili herhangi bir faaliyeti bilinmemektedir.

Kararnâmenin hazırlanmasında Batı taraftarları ile Türkçüler önemli rol oynamışsa da içeriği esas itibariyle İslâmcılar’ın fikrini yansıtmaktadır. Bunda, daha önce İslâm hukuk sisteminin uygulanmasının ve kararnâmenin bu hukukun kanunlaştırılması suretiyle hazırlanmış bulunmasının rolü olduğu kadar günün şartlarının, Türkçüler’in ve özellikle Batıcılar’ın İslâm hukukunun klasik doktrinine aykırı olan taleplerinin hayata geçirilmesine imkân vermemesinin de rolü vardır. Bu sebeple çok evliliğin yasaklanması, boşamanın ancak hâkimin kabul edeceği bir sebeple mümkün olması, boşanan kadına mehir dışında bir tazminatın ödenmesi gibi hususlar kanun metninde yer almamıştır. Ancak kararnâmede, İslâm hukuku çerçevesinde yapılabilen köklü değişiklerde Türkçüler’in ve ikinci derecede Batıcılar’ın etkisinden söz edilebilir. Özellikle küçüklerin velileri tarafından belli bir yaştan önce evlendirilememesi, nikâh akdinde kadının tek eşlilik şartını ileri sürebilmesi, kadınların kocalarından mahkeme kararıyla boşanabilmeleri ve cemaat mahkemelerinin yargı yetkisinin iptaliyle yargı birliğinin sağlanması buna örnek gösterilebilir.

Getirdiği Yenilikler. Hukūk-i Âile Kararnâmesi İslâm hukuk tarihinde aile hukuku alanında hazırlanmış ilk kanundur. Bu

hususta daha önce bazı kanunlaştırma teşebbüsleri olmuş, fakat bunlar tamamlanmamıştır. Kararnâmenin hazırlanmasından yaklaşık kırk yıl kadar önce Mısır’da Muhammed Kadri Paşa tarafından aile hukuku alanında bir taslak hazırlanmışsa da bu taslak, yine Kadri Paşa’nın hazırladığı borçlar hukuku ve vakıf hukuku sahasındaki diğer iki taslak gibi kanunlaşma

imkânı bulamamış, bazı Arap ülkelerinde mahkemelerin başvurduğu bir bilgi kaynağı olarak kalmıştır (bk. el-AHKÂMÜ'ş-ŞER'İYYE fi'l-AHVÂLİ'ş-ŞAHSİYYE). Yine kararnâmenin çıkarılmasından kısa bir süre önce 1916'da İngiliz idaresi altındaki Sudan'da aile hukukuyla ilgili bazı tamimler çıkarılmışsa da bunlar bir aile kanunu olmaktan uzaktır. Daha sonra diğer İslâm ülkelerinde hazırlanan aile kanunları Hukūk-i Âile Kararnâmesi'ni örnek almıştır.

Kararnâmenin önemli bir özelliği de yargı birliğini sağlamış olmasıdır. Aile hukuku alanında cemaat mahkemelerinin yargı yetkisini kaldırarak gayri müslimleri şer'iyye mahkemelerinin yargı alanına sokan kararnâme, bu düzenlemeyle yargı birliği hedefine ulaşmada önemli bir adım olmuştur. Bu özelliği sebebiyle kararnâme müslümanların yanında hıristiyan ve yahudiler için de hükümler içermiştir. Bu düzenleme ile aile hukuku sahasında eskiden beri var olan çok hukukluluk bir ölçüde muhafaza edilmiştir. Hukukî birlik anlayışına aykırı olan bu husus Osmanlı Devleti'nin çok toplumlu ve çok kültürlü yapısına uygundur.

İslâm hukuk tarihi ve kanunlaştırma tekniği açısından kararnâmenin belki de en önemli özelliği, hazırlanması sırasında sadece Hanefî mezhebine bağlı kalınmayıp diğer mezheplerden de faydalanılması ve böylece eklektik bir metot takip edilmesi olmuştur. Daha önce hazırlanan Mecelle'de ise sadece Hanefî mezhebi esas alınmıştır. Mecelle öncesi Osmanlı Devleti uygulamasında resmî mezhep olan Hanefîliğe aykırı bir uygulamanın Afrika ve Ortadoğu dışındaki Osmanlı toprakları için söz konusu olmadığı bilinmektedir. Kararnâmeden kısa bir süre önce aile hukuku alanında hazırlanmış bulunan iki irâde-i seniyye ile Osmanlı Devleti'nin resmî mezhebi olan Hanefî mezhebinden ayrılma kapısı aralanmıştı. 5 Mart 1916 tarihli irâde-i seniyye ile, geride ailesinin nafakasını sağlayacak mal bırakmadan kaybolan kimselerin (mefkūd) eşlerine Şâfiî mezhebinden faydalanarak boşanma imkânı getirilmişti. 23 Mart 1916 tarihli irâde-i seniyye ile de Hanefî mezhebi içindeki hâkim görüş terkedilip kocası tehlikeli bir hastalığa yakalanan kadının İmam Muhammed'in görüşüne uygun olarak boşanmasına imkân sağlanmıştı. Kararnâmede ise hem evlenme hem de boşanma alanında Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin ve hukukçuların görüşlerinden faydalanılmıştır. Bu eklektik karakteri sebebiyledir ki kararnâmede ergenliğin alt sınırından önce evlenmeme, akıl

hastalarının evlenmesine getirilen sınırlamalar, velâyet altındakileri evlendirme yetkisine sahip veliler, nikâh akdi için kullanılacak kelimeler, nikâh sözleşmesinde ileri sürülebilecek şartlar, baskı altında gerçekleştirilen evlenme ve boşamaların geçersizliği, kadına yargı yoluyla boşanma yolunun açılması, bazı durumlarda beklenecek âzami iddet süresi gibi konularda Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerden istifade edilmiştir (Aydın, s. 183-206).

Hükümlerin Tahlili. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi iki kısım (kitap), dokuz bölüm (bab) ve yirmi alt bölümde (fasıl) yer alan 157 maddeden ibarettir. Kararnâme nişanlanmaya üç madde, evlenme ehliyetine dokuz madde ayırmış, evlenmek isteyen taraflar üç grup halinde değerlendirilmiştir. Birinci grupta on sekiz yaşını bitiren erkeklerle on yedi yaşını bitiren kızlar ele alınmıştır. Bunlar yakınlarının rızâsını almadan kendi beyanlarıyla evlenme akdini yapabilirler. Böylece tam evlenme ehliyetine sahip olmak için ulaşılması gereken yaş konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşü kabul edilmiş, Mecelle'nin, bulûğun üst sınırı olarak on beş yaşı kabul eden ve Ebû Yûsuf ile Muhammed'e ait olan görüş terkedilmiştir. Öte yandan velilerin kefâet (denklik) noktasından itirazlarını önlemek ve bu sebeple evliliğin feshedilmesinin doğuracağı zararları bertaraf etmek için evlenecek kızların velilerinin haklı itirazlarının önceden öğrenilmesi yoluna gidilmiştir (md. 8). Buna göre on yedi yaşını tamamlamış bir kız evlenmek istediğinde hâkim ancak velisinin itirazı yoksa veya itirazı vârit görülmezse evlenmeye izin verir. Bu düzenlemede Mâlikî mezhebinden faydalanılmıştır. İkinci grupta bulûğun alt ve üst sınırları arasında bulunan kimseler (murâhik-murâhika) yer alır. Bunlar bulûğa ermişlerse ve bu husus hâkim tarafından kabul edilmişse evlenebilirler (md. 5-6). Ancak bu grupta yer alan kızlar velilerinin izinlerini de almak zorundadır (md. 6). Esasen İmam Muhammed'in müşterek velâyet anlayışına dayanan bu görüş, Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın ortalarından itibaren bütün ergen kızlar için uygulanmaktaydı. Bu gruptakiler aynı zamanda velileri tarafından da evlendirilebilir. Üçüncü grubu bulûğun alt sınırına dahi ulaşmamış küçükler oluşturur. Bunlar, hiçbir şekilde evlenme ehliyetine sahip bulunmadıkları gibi velileri tarafından da evlendirilemezler (md. 7). Zaruret hali müstesna akıl hastaları da böyledir (md.9). Küçüklerin evlendirilmemesi konusunda İbn Şübrüme ve Mu'tezilî Ebû Bekir el-Esamm'ın görüşlerinden, akıl hastalarının evlendirilmemesinde ise Şâfiî mezhebinden faydalanılmıştır.

Kararnâme, İmam Muhammed'in görüşünü esas alarak nikâhta yetkili olan velileri binefsihi asabe grubunda yer alanlar olarak belirlemiş (bk. ASABE), böylece o zamana kadar uygulanmakta olan ve diğer akrabaları da veliler arasında sayan Hanefî mezhebindeki hâkim görüş terkedilmiştir (md. 10).

İkinci bölümün üçüncü faslı müslümanlar, yahudiler ve hıristiyanlardan kendileriyle evlenilmesi yasak olan kimselerle ilgilidir.

Üçüncü bölüm nikâhın akdine ayrılmıştır. Bu bölümde, Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinden itibaren uygulanmaya çalışılan nikâhın devlet kontrolünde kıyılması geleneğinin daha düzenli biçimde devam ettirilmesinin istendiği görülmektedir. Esasen bu gelenek, Tanzimat'tan sonra hazırlanan sicill-i nüfûs nizamnâme ve kanunlarıyla yeniden düzenlenmişti. Burada farklı olan nokta evlenmenin önceden ilân edilmesidir (md. 33). Kararnâmeye göre evlenme akdi "tezvic, tenkih" gibi açık kelimelerle olur (md. 36). Hanefî mezhebinde bulunan, kinayeli kelimelerle de evlenme akdinin yapılabileceği görüşü burada yer almamıştır.

Kararnâmeyi hazırlayanlar, nikâh akdi yapılırken ileri sürülebilen şartlar konusunda köklü bir ictihad değişikliğine yönelerek İslâm hukuku çerçevesinde çok evliliğe sınırlandırma getirmeyi arzu etmişlerdir. Bunun için Hanefî mezhebinde mevcut, evlenme akdine kocanın ikinci defa evlenemeyeceğine dair bir şart konamayacağı görüşü terkedilerek bunu mümkün kılan Hanbelî görüşü kabul edilmiştir. 38. maddeye göre ikinci bir eş almama taahhüdünü ihtiva eden, alındığı takdirde eşlerden birinin boşanmış sayılması şartını taşıyan evlilik akdi geçerlidir ve bu tür bir şart bağlayıcıdır. Kararnâme öncesinde çok evlilik konusunda Osmanlı aydınları arasında yoğun fikrî tartışmaların cereyan ettiği ve çok evliliğin sınırlandırılması

veya önlenmesi yönünde çeşitli teşebbüslerin bulunduğu bilinmektedir. Kararnâmeyi hazırlayan komisyonda, çok evliliğin doğrudan doğruya yasaklanmasını savunan ve bunun İslâm hukuku açısından mümkün olduğunu iddia eden Mansûrîzâde Said de bulunuyordu. Ancak dönemin şartları böyle köklü bir değişimi mümkün kılmamış, nikâh akdine sadece

böyle bir şart konulmasıyla yetinilmiş ve dolaylı olarak çok evliliğin engellenmesi yoluna gidilmiştir.

Kararnâmenin önemli hükümlerinden biri de şiddet ve cebir kullanılarak gerçekleştirilen evlenmelerin geçersiz olduğunu belirleyen hükmüdür (md. 57). Daha önce Osmanlı hukukunda zorla yapılan nikâhlarda Hanefî mezhebinin görüşü esas alınmış ve bu tür nikâhlar geçerli sayılmıştır. Ancak bu husus, özellikle kız kaçırmalarda ve asayişin korunamadığı dönemlerde önemli problemler ortaya çıkarmış, bunlar polisiye tedbirlerle çözülmeye çalışılmıştır. Aynı durum zorla yapılan boşamalar için de söz konusudur. Kararnâme, gerek evlenme gerekse boşanma hakkında Hanefî görüşünü terkedip Şâfiî görüşünü kabul etmek suretiyle bundan doğan problemleri çözmeye gayret etmiştir.

Boşanmaya ayrılmış bulunan ikinci kısımda boşama ehliyeti, ric‘î ve bâin talâkla ilgili hükümler düzenlenmiştir. Boşama ehliyeti konusunda kararnâmenin getirdiği önemli yenilik sarhoşun talâkının geçersiz sayılmasıdır. Bununla ilgili 104. madde kaleme alınırken Şâfiî hukukçularının yanında diğer bazı hukukçuların görüşlerine de itibar edilmiştir.

Kararnâmede mahkeme kararıyla boşanma hususunda köklü değişiklikler getirilmiştir. Daha önce yalnız kocada mevcut evliliğin devamına engel teşkil eden iktidarsızlık ve benzeri cinsel rahatsızlıklar eş için boşanma sebebi iken kararnâme diğer mezheplerden de faydalanarak mahkeme kararıyla boşanma sebeplerini genişletmiştir. Buna göre cüzzam, alaca (baras), zührevî hastalıklar ve akıl hastalığı da eş için boşanma sebebi sayılmaktadır (md. 122-123). Böylece kararnâmede 1916 tarihli irâde-i seniyye ile yapılan bu değişiklik benimsenerek devam ettirilmiştir.

Kocanın nafaka bırakmadan ortadan kaybolması da kararnâmede eş için boşanma sebebi kabul edilmiştir (md. 126). Kocanın nafaka bırakarak kaybolması durumunda bu gaiplik dört yıl, bir savaş es-nasında vuku bulması halinde ise esirlerin yurtlarına geri dönmesinden itibaren en az bir yıl geçtikten sonra bir boşanma sebebidir (md. 127). Kocanın nafaka bırakmadan kaybolması Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre, nafaka bırakarak kaybolması ise Mâlikî ve Hanbelîler'e göre boşanma sebebidir.

Kararnâmede ilgili madde Mâlikî mezhebi esas alınarak düzenlenmiştir.

Kararnâmenin getirmiş olduğu önemli hükümlerden biri de eşler arasında ortaya çıkan geçimsizliğin giderilememesi durumunda boşanmaya imkân verilmesidir. Buna dair 130. madde, karı koca arasındaki ihtilâflarda önce her iki tarafın ailelerinden seçilen bir hakem heyetinin ara buluculuk yapmasını öngörmektedir. Heyetin başarılı olamaması durumunda kocanın veya karısının kusurlu görülmesine bağlı olarak hakemler bâin talâka veya muhâleaya hükmetmektedir. Eşler arasındaki anlaşmazlığın önce hakeme intikal ettirilmesi Kur'an'da yer alan bir hükümdür (en-Nisâ 4/35). Ancak Hanefîler âyette sözü edilen hakem heyetinin rolünü sadece ahlâkî olarak düşünmüşler, heyete bunun ötesinde bir görev yüklememişlerdir. Mâlikîler ise hakemlere ıslah görevinde başarılı olamadıkları takdirde boşamaya hükmetme yetkisi tanımıştır.

Eksik Tarafları. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi getirmiş olduğu yeniliklere rağmen tam bir aile kanunu değildir. Kararnâmede neseb, evliliğin sona ermesi durumunda çocukların bakımı ve gözetimi, vesâyet, mal rejimi, akrabalığa ait nafaka hükümleri düzenlenmemiştir. Bu eksikliği kanunu hazırlayan komisyon üyeleri de bilmekte ve bu konuları Mecelle'nin hazırlanmasında olduğu gibi ayrı kitaplar halinde hazırlamayı düşünmekteydiler. 1917 sonbaharında İttihat ve Terakkî Fırkası'nın kongresine sunulan raporun kanun ve nizamların ıslahına dair kısmında Hukūk-ı Âile Kanunu Komisyonu'nda nikâh ve talâk meseleleriyle ilgili kanun taslağının bitirildiği, kalan konuların ise müzakere edilmekte olduğu belirtilmektedir (Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, I, 120). Esasen aynı dönemlerde şeyhülislâmlık tarafından nafakayla ilgili hükümler bir kanun taslağı haline getirilmiş ve Kitâbü'n-Nafakāt adıyla bastırılarak incelenmek üzere şer'iyye mahkemesi hâkimlerine gönderilmişti. Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi'nin, Küçük Ali Haydar Efendi'nin başkanlığında bir heyete sadece nafakaya ait hükümleri değil aile ve miras hukukuyla ilgili bütün hükümleri bir taslak halinde hazırlatmakta olduğu bilinmektedir. Bu konuda İttihat ve Terakkî reformcuları ile şeyhülislâmlık arasında gizli bir rekabetin bulunduğu ve kararnâmenin alelacele yayımlanmasında şeyhülislâmlığın önüne geçme arzusunun rol oynadığı söylenebilir. Ancak gerek I. Dünya Savaşı'nın şartları gerekse İttihat ve Terakkî Fırkası'nın iş başından uzaklaştırılması, Kitâbü'n-Nafakāt'ın kanunlaşmasına ve Hukūk-ı Âile

Kararnâmesi'nin tamamlanmasına imkân vermemiştir.

Yürürlükten Kaldırılması. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi, sadrazam vekili ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin imzasıyla yayımlanan 19 Haziran 1919 tarihli muvakkat bir kanunla yürürlükten kaldırılmıştır. Kararnâmenin bir buçuk yıl gibi kısa bir sürede yürürlükten kaldırılmasında iki grubun etkisinden söz edilebilir. Bunlardan biri gayri müslim cemaat reisleridir. Kararnâmenin yargı birliği ilkesi çerçevesinde cemaat mahkemelerinin yargı yetkisini kaldırması ve gayri müslimleri şer'iyye mahkemelerinin yargı alanına sokması (md. 156) gayri müslim ruhanî reisleri tarafından hoş karşılanmadı. Bunlar, gerek Osmanlı Devleti gerekse İstanbul'u işgal altında bulunduran İtilâf devletleri ve Batılı devletler nezdinde teşebbüste bulunarak kanunun ilgili hükmünün kaldırılması talebinde bulundular. Kararnâmenin Meclisi Meb'ûsan'da komisyona havalesi sırasında Emanuel Efendi'nin yapmış olduğu konuşma, gayri müslimlerin kendileriyle ilgili hükümlerden rahatsız olduklarını ve bunu gerek Fâtih Sultan Mehmed'den itibaren kendilerine verilmiş olan imtiyazlara gerekse Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı ve Kānûn-ı Esâsî'nin getirmiş olduğu anlayışa aykırı gördüklerini ortaya koymaktadır (Meclisi Meb'ûsân Zabıt Cerîdesi, I/4-3 [1333], s. 26-27). Ancak bu muhalefet 156. maddenin yürürlükten kaldırılmasını izah ederse de bütünüyle kararnâmenin ilga edilmesini açıklamaya yetmez. Kararnâmenin yürürlükten kaldırılmasının esas sebebi büyük bir ihtimalle, bazı İslâmcılar tarafından diğer mezheplerden istifade edilmesi gerekçe gösterilerek buna yöneltilen eleştirilerdir. Meselâ Dârülfünun hocalarından Sadreddin'in Sebîlürreşâd mecmuasında yazmış olduğu yirmi kadar makale tamamen diğer mezheplerden alınan hükümlerin tenkidine ayrılmıştır. Bu hükümler bir iki maddeye münhasır olmadığından kanunun bütünüyle iptalinden başka bir çare bulunamamıştır. İlga kararnâmesiyle ilgili Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi mazbatasında,

kararnâmenin münderecatındaki eksiklikler sebebiyle müslümanlar için yürürlükte kalmasının uygun görülmediğinden bahsedilmektedir (Ansay, s. 55). Aslında kararnâmenin daha birinci Damad Ferid Paşa hükümeti zamanında ilgası düşünülmekteydi. Fakat ilgaya karşı ortaya çıkan muhalefet bunu engelledi; kararnâmede gayri müslimlerin itirazlarını bertaraf edecek bazı değişikliklerin yapılması düşünüldü. Ancak ikinci Damad Ferid Paşa hükümeti zamanında muhafazakârların etkisi arttı; 6

Haziran 1919'da Paris'e giden Damad Ferid Paşa'nın yerine Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'yi bırakması da bu grubun işini kolaylaştırdı. Hukuk Fakültesi müderrislerinden Abdurrahman Münib Bey de kararnâmenin ilgasında bazı hükümlerin şer'-i şerîfe aykırı bulunduğu iddiasının etkili olduğu görüşündedir (Hukūk-ı Medeniyye, V-VI, 9).

Diğer Ülkelerdeki Yürürlüğü ve Etkisi. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi 1 Kasım 1953 tarihine kadar Suriye'de yürürlükte kalmış ve bu tarihte yerini Suriye Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'na bırakmıştır. Kararnâmenin Suriye'deki uygulanışı sırasında Fransız manda idaresinin kararıyla 7 Aralık 1921'de cemaat mahkemeleriyle ilgili 156. madde, 29 Haziran 1926 tarihinde de gayri müslimlerle ilgili bütün hükümler yürürlükten kaldırılmıştır. Lübnan için de aynı uygulama söz konusudur. Ancak bu uygulama esnasında Ca'ferîler kararnâme dışında tutulmuştur. Lübnan'da Sünnî müslümanlar için kararnâme günümüzde de yürürlüktedir ve bilgi kaynağı olarak kullanılmaya devam edilmektedir. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi 1921'de idarî muhtariyet kazanan İskenderun sancağında ve daha sonra kurulan Hatay Cumhuriyeti'nde bu cumhuriyetin 1939 yılında Türkiye'ye katılmasına kadar uygulanmıştır. İngiliz idaresi altındaki Filistin'de de kararnâme müslümanlar için kullanılmaya devam edilmiş, İsrail'in kurulmasından sonra şer'iyye mahkemelerinde sık başvurulan bir bilgi kaynağı olmuştur. Ürdün'de de 1951 yılına kadar yürürlükte kalmış, bu tarihte yerini Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'na bırakmıştır. Kararnâmenin yayımlanmasından önce Osmanlı Devleti'nden ayrılan Irak'ta bu kararnâme tatbik edilmemişse de aile hukukuyla ilgili 1916 tarihli iki irâde-i seniyye uygulanmıştır. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi Abdullah Sikalic tarafından Boşnakça'ya çevrilmiş (Sarajevo 1945) ve Bosna-Hersek müslümanlarının aile hukuku meseleleri için yardımcı kaynak olarak kullanılmıştır (Karçiç, s. 46).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Esad, Kitâb-ı Nikâh ve Talâk, İstanbul 1326-28; a.mlf., "Tesettür-i Nisvân Hakkında Son Söz", SR, XI/279 (1329), s. 289-290; Ahmed Şuayb, Hukūk-ı İdâre, İstanbul 1328, s. 17; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1329, II,

762-781; XI (1928), 299; Kāsım Emîn, Hürriyyet-i Nisvân (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1329; Celâl Nûri (İleri), Havâic-i Kānûniyyemiz, İstanbul 1331, s. 45-51; a.mlf., İttihâd-ı İslâm, İstanbul 1331, s. 26-35, 45-51; a.mlf., Kadınlarımız, İstanbul 1331, s. 136-137, 154-156, 190-194; Mehmed Tâhir, Çarşaf Meselesi, İstanbul 1331; Nikâh-ı Medenî ve Talâk Hakkında Hukūk-ı Âile Kararnâmesi, İstanbul 1336; Abdurrahman Münib, Hukūk-ı Medeniyye, İstanbul 1340-41, V-VI, 9; Abdul Kerim Hussami, Le mariage et le divorce en droit musulman et particulièrement dans son application en Syrie, Lyon 1931, s. 38-39, 43-44, 148; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Essai sur la transformation du code familial en Turquie, Paris 1936; a.mlf., “Tanzimatta İctimai Hayat”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 619-659; a.mlf., “Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi”, Ebülulâ Mardin’e Armağan, İstanbul 1943, s. 687-738; a.mlf., Hukuk Sosyolojisi, İstanbul 1958, s. 40, 241-263; Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 757-775; Zahid Candarlı, L’évolution du mariage en droit turc et la condition du mari, Fribourg 1941, s. 88; Danişmend, Kronoloji, IV, 460; G. H. Bousquet, Du droit musulman et son application effective dans le monde, Alger 1949, s. 24-26, 40; Sabri Şakir Ansay, Medenî Kanunun 25. Yıldönümü Münasebetiyle Eski Aile Hukukumuza Bir Nazar, Ankara 1952, s. 3-31, 55; N. Anderson, Law Reform in the Muslim World, London 1959, s. 40-54, 104; a.mlf., Islamic Law in the Modern World, London 1959, s. 27; G. Tedeshi, Studies in Israel Law, Jerusalem 1960, s. 95; Tarık Zafer Tunaya, İslâmcılık Cereyanı, İstanbul 1962, s. 103; a.mlf., Türkiye’de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 67, 82, 118, 120; G. Jaeschke, Yeni Türkiye’de İslâmlık (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1964, s. 23; a.mlf., “Türkiye’de İmam Nikâhı” (trc. Ahmet Mumcu), Sabri Şakir Ansay’ın Hatırasına Armağan, Ankara 1964; a.mlf., “Türk Hukukunda Evlenme Akdinin Şekli” (trc. N. M. Berkin), İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XVIII, İstanbul 1952, s. 1128-1154; XIX (1953), s. 400-431; Y. L. de Bellefonds, Traité de droit musulman comparé, Paris 1965, II, 137, 162, 478; C. Chehata, Précis de droit musulman, Paris 1970, s. 18-19, 94; a.mlf., “L’évolution modern de droit de la famille en pays d’Islam”, REI, XXXVII/1 (1969), s. 103-114; B. Lewis, Modern Türkiye’nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1970, s. 228-237; Karal, Osmanlı Tarihi, VII, 172, 209; VIII, 391; Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları (Ankara 1339), İstanbul 1970, s. 174; a.mlf., “Fıkıh ve İctimâiyat”, İslâm Mecmuası, I/2, İstanbul 1330, s. 40-44; a.mlf., “İctimâî Usûl-i Fıkıh”,

a.e, I/3 (1330), s. 87; Niyazi Berkes, Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 435-442; R. Eisenman, Islamic Law in Palestine and Israel, Leiden 1978, s. 34-50, 87; U. Heyd, Türk Ulusçuluğunun Temelleri (trc. Kadir Günay), Ankara 1979, s. 101-102, 112; Zafer Toprak, Türkiye’de Milli İktisat 1908-1918, Ankara 1982, s. 314-318, 412-414; B. Caporal, Kemalizm ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını (trc. Ercan Eyüboğlu), Ankara 1982, s. 77-157; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1983, I, 319-320; a.mlf., Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İstanbul 1987, s. 94-97; Mehmet Emin Erişirgil, Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp, İstanbul 1984, s. 156-171; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, tür.yer.; Fikret Karçiç, Bosna-Hersek İslâm Hukuku Tarihi (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994, s. 46; Mustafa es-Sibâî, el-Merʾetü beyne’l-fıḳh ve’l-ḳānûn, Halep, ts. (el-Mektebetü’l-Arabiyye), s. 58; Abdullah Cevdet, “İstihlâk-i Millî Türk Kadınlar Cemiyeti”, İctihad, sy. 68, İstanbul 1329, s. 1477-1478; Rıza Tevfik, “Kadın Meselesi Etrafında”, a.e., sy. 94 (1329), s. 2099; Selâhattin Âsım, “Tesettür ve Mahiyeti”, a.e., sy. 100 (1330), s. 2256-2257; M. Şemseddin, “İslâm’da Kadının Mevkî-i İctimâîsi”, İslâm Mecmuası, I/5, İstanbul 1330, s.143-145; I/6 (1330), s. 170-173; I/10 (1330), s. 310-315; Mansûrîzâde Said, “Taaddüd-i Zevcât İslâmiyette Men‘ Olunabilir”, a.e., I/9 (1330), s. 233-238; a.mlf., “Taaddüd-i Zevcât Münâsebetiyle”, a.e, I/9 (1330), s. 280-284; I/11 (1330), s. 325-331; I/12 (1330), s. 368-371; a.mlf., “Cevazın Ahkâm-ı Şer‘iyyeden Olmadığına Dair”, a.e, I/10 (1330), s. 295-303; II/14 (1330), s. 429-432; II/24 (1331), s. 582-588; III/25 (1331), s. 599-604; a.mlf., “Cevaz Makalesine Mukabeleye Müdafaa”, a.e., II/23 (1330), s. 570-575; a.mlf., “Şeriat ve Kanun”, Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası, sy. 6, İstanbul 1329, s. 8; Halim Sâbit, “Örf-Mâruf”, İslâm Mecmuası, I/10, İstanbul 1330, s. 304-311; I/11 (1330), s. 322-325; I/12 (1330), s. 354-357; Ahmed Hamdi Aksekili, “İslâmiyet ve Taaddüd-i Zevcât”, SR, XI/275 (1329), s. 226-228; XI/276 (1329), s. 243-244; XI/277 (1329), s. 258-260; XI/280 (1329), s. 309-312; XI/284 (1329), s. 379-381; XI/285 (1329) s. 392-394; İzmirli İsmâil Hakkı, “Örfün Nazar-i Şerîattaki Mevkii”, a.e., XII/293 (1330), s. 129-132; Sadreddin, “Hukūk-ı Âile ve Usûl-i Muhâkemât-i Şer‘iyye Kararnâmeleri Hakkında”, a.e., XV/382 (1334), s. 321-322; XV/383 (1334), s. 337-339; XV/384 (1334), s. 355-357; XV/385 (1334), s. 366-369; XV/386 (1335), s. 385-387; XV/387 (1335), s. 400-402; XV/388 (1335), s. 418-419; XV/389 (1335), s. 434-436; XVI/391

(1335), s. 5-6; XVI/393 (1335), s. 36-37; XVI/394-395 (1335), s. 52-53; XVI/396-397 (1335), s. 67-68; XVI/398-399 (1335), s. 84-86; XVI/402-403 (1335), s. 115; XVI/408-409 (1335), s. 164-166; XVI/414-415 (1335), s. 216-218; XVI/419-420 (1335), s. 21-22; XVII/431-432 (1335), s. 117-118; XVII/439 (1335), s. 182-183; XVIII/445 (1335), s. 29-31; Meclisi Meb‘ûsân Zabıt Cerîdesi, I/3-4 (5. İnikad 15 Teşrînisâni 1333), Ankara 1992, s. 26 vd.; “Hukūk-ı Âile Kararnâmesi”, Cerîde-i İlmiyye, IV/34, İstanbul 1336, s. 986-1021; Fatma Âliye, “Kadın Nedir”, YM, I/21 (1917), s. 415-417; Takvîm-i Vekāyi‘, sy. 3046; İstanbul 14 Muharrem 1336; Cerîde-i Adliyye, XII/149, İstanbul 1934, s. 23; Mehmet Ünal, “Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi”, AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, XXXIV/1-4, Ankara 1978, s. 195-231; J. E. Tucker, “Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917”, Arab Studies Journal, IV/2, Washington 1996, s. 4-17; Halil İnalcık, “Imtiyāzāt”, EI^{2} (İng.), III, 1187-1188.

M. Akif Aydın

HUKŪK-ı İSLÂMİYYE ve ISTILÂHÂT-ı FIKHİYYE KĀMUSU

Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) İslâm hukukuna dair eseri.

Daha çok Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmusu adıyla tanınmıştır. Latin harflerinin kabulünden sonra Türkiye'de İslâm hukuku alanında yazılan ilk ve en geniş muhtevalı eser olup klasik fıkıh literatürünün sistem ve bütünlüğünü büyük ölçüde korumuş olmasıyla da bu türün son örnekleri arasında yer alır.

Müellif eserin önsözünde fıkhın ibadetler, vakıf, vasiyet, miras gibi değişik dallarında Türkçe bazı eserler bulunmakla beraber İslâm hukukunun bütün konularını içeren kitapların yok denecek ölçüde az olduğunu, Türkçe'ye çevrilen bazı fıkıh kitaplarının da ya çok muhtasar ya da düzensiz şekilde kaleme alındığını söyleyerek bu alanda kapsamlı bir eserin telifine olan ihtiyacı dile getirir. Müellifin verdiği bilgiye göre, Mustafa Hayri Efendi'nin şeyhülislâmlığı zamanında (1914-1916) nikâh, talâk, muâmelât ve cezaya dair özellikle Hanefî mezhebinin görüşlerini içine alan bir eserin yazılması için Meşîhat-ı İslâmiyye Dairesi'nde bir heyet kurulmuş ve bu heyet başta nikâh ve talâkla ilgili konular olmak üzere çeşitli meseleleri ihtiva eden Arapça metinleri toplamıştı. Bu metinlerin tercümesi için üyelerden Mecelle şârihi Ali Haydar Efendi ile (Küçük) fetvahânede telif heyeti âzası olan Ömer Nasuhi Efendi görevlendirilmiş, ancak Hayri Efendi'nin şeyhülislâmlıktan ayrılmasıyla bu heyetin çalışmaları durmuştu. Bu süre içerisinde Ömer Nasuhi nikâhla ilgili meselelerden yaklaşık 1600 madde tercüme etmiş bulunuyordu. Daha sonra Hukuk İlmini Yayma Kurumu (1941'de Türk Hukuk Kurumu adını almıştır) 1937'de bir Türk hukuk kāmusu hazırlanmasına karar vermiş, I. cildi İslâm hukukuna ayrılan bu eserle ilgili çalışmalar sürerken 1939'da önce bir Türk hukuk lugatının yazılmasına gerek duyulmuş ve bu lugatta yer alacak İslâm hukuku terimleri Ebül'ulâ Mardin'in başkanlığında Ali Himmet Berki, Mehmet

Gönenli, Şevket Yund ve Ömer Nasuhi Bilmen'den oluşan bir heyet tarafından kaleme alınmıştır (Türk Hukuk Lûgatı, Ankara 1944). Bilmen ayrıca hazırlanacak kāmusun kendisine verilen ceza hukukuyla ilgili kısmını kısa süre içinde yazıp kuruma göndermesine rağmen muhtemelen diğer bölümlerle ilgili konular yazılamadığı için bu teşebbüs bir sonuç vermemiştir (Bilmen, I, 3-4). Bunun üzerine müellif, önceki çalışmalarına yeni bölümleri de ekleyerek Hūkûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmusu'nu tek başına kaleme almıştır. Eserin ibadetlerle ilgili kısmı Büyük İslâm İlmihali adıyla ayrıca basılmıştır (İstanbul 1947-1948).

Eserin hazırlanması akademik çevrelerde geniş yankı uyandırmış ve yayımlanması için özellikle Ebül'ulâ Mardin'in olumlu mütalaası Sıddık Sami Onar, Hüseyin Nail Kubalı ve Hıfzı Veldet Velidedeoğlu'nun bu yöndeki teşvik ve kararları sonucu eser İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1949-1952). Adı geçen hukukçuların da esere yazdıkları takrizlerde işaret ettikleri gibi İslâm hukukunu hakkıyla bilen insanların çok azaldığı bir dönemde yazılan kitap, hem müslümanların çeşitli dinî ve hukukî problemlere karşı İslâm hukukunun çözümlerini öğrenme ihtiyacını gidermiş, hem de Türk hukuk tarihi ve İslâm hukukunun klasik doktrinini araştıracak hukukçular için önemli bir kaynak teşkil etmiştir.

Konuların tertibinde daha çok Kâsânî'nin Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ adlı kitabından faydalanılan eser otuz ana bölümden (kitap) meydana gelmiş ve bu bölümler de kendi arasında alt bölümlere ayrılmıştır. Her bölümün başında konuyla ilgili terimlerin tarifi ve kısa açıklaması yapılmaktadır. Sayıları 1400'e yaklaşan bu terimler (Kara, sy. 29-30 [1985], s. 175), esere Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmusu adının verilmesini haklı kılacak niteliktedir. Ayrıca Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ile Osmanlılar'da uygulanan Arazi Kanunnâmesi ve intikal kararnâmeleri gibi kanun ve kararnâmeler de konuların içerisine serpiştirilerek nakledilmiştir.

Eserin I. cildi İslâm hukukuna giriş mahiyetinde olup iki bölümden meydana gelmektedir. Usûl-i fıkha dair olan ilk bölümde bu ilimle alâkalı terimler, bu ilmin mahiyeti, konusu ve gayesi, tarihçesi anlatılmış, literatürü verilmiş, daha sonra kitap, sünnet, icmâ ve kıyas başta olmak üzere çeşitli şer'î deliller sıralanmış, hükümle ilgili konular, ictihad, fetva ve kazâ

konuları incelenmiştir. Mecelle’de yer alan ilk doksan dokuz madde ve Ebü’l-Hasan el-Kerhî’den rivayet edilen bazı usul kaideleriyle Necmeddin en-Nesefî’nin bu kaideler için verdiği örnekler ve yaptığı açıklamalar da nakledilmiştir. İkinci bölümde İslâm hukuk tarihi ele alınmıştır. Burada fıkhın tanımı ve faydası, kaynakları, ashap döneminden başlamak üzere çeşitli devirlerde yetişen müctehid ve fakihlerin derece ve tabakaları, ihtilâf sebepleri ve fıkıh mezhepleri anlatılmıştır. Daha sonra ashaptan itibaren müellifin yaşadığı döneme kadar yetişmiş meşhur müctehid ve fakihlerden 405 kişinin biyografisi verilmiştir.

Genel olarak şahıs hukuku ile aile hukukunun kapsamına giren nikâh, talâk, nesep ve hidâne ile nafaka konuları II. ciltte yer almaktadır. III. cilt, İslâm hukukundaki cezaî hükümlerle savaş hukuku ve gayri müslimlerle ilgili bir kısım muâmelâtı ihtiva eder. IV. ciltte irtidad ve esirlerle ilgili konular, İslâm devletinin gelirleri ve çeşitli şer‘î ölçüler, emanetler, hibe ve vakıflar; V. ciltte yine vakıflar ve vasiyetler; VI. ciltte alım satım akidleri, şüf‘a, icâre, kefalet, havale ve vekâlet; VII. ciltte rehin, şirketler, mefkūd, lakīt ve lukata, hacr ve ikrah, gasp ve itlâf; VIII. ciltte ikrar, davalar, beyyineler (şehâdet ve tahlif), kazâ ve iftâ konuları incelenmiştir. VIII. cildin sonunda ayrıca müellifin İslâm hukukunda mânevî zararların tazminiyle ilgili bir araştırması bulunmaktadır. Bu cildin sonuna bütün ciltlerde geçen konu başlıklarının alfabetik bir fihristi de eklenmiştir.

Istılâhât-ı Fıkhiyye Kāmusu’nda Hanefî mezhebinin görüşleri esas alınmakla beraber Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerinin görüşleri de kısaca zikredilerek hukukçular arasındaki ittifak ve ihtilâf noktaları gösterilmiştir. Kitapta hukukî hükümlerin dayandığı şer‘î deliller geniş yer tutacağı endişesiyle zikredilmemiş, ancak hükümlerin gerekçesi sayılabilecek, onların teşrî‘ hikmet ve sebeplerini anlatan ve “ilel-i fıkhiyye” (menât-ı hüküm) adı verilen bazı delil ve yorumlara yer verilmiştir.

Müellif konuları işlerken özellikle klasik fıkıh kitaplarında yer alan ulemânın görüşlerini sâdıkane bir şekilde nakletmekle yetinmiştir. Onun, müctehidde bulunması gereken şartları saydıktan sonra ictihad için “pek büyük bir kabiliyet ve pek geniş mâlumatın” gerektiğini, ayrıca “pek büyük bir diyanet ve pek azim bir seciyye-i ahlâkiyye” iktiza ettiğini belirterek,

“Bu salâhiyeti haiz olmayanlar için İslâm âlemince kabul edilmiş olan bir müctehidi muazzama taklidde bulunmaktan başka yol yoktur ve illâ dinin kudsî

ahkâmını muhafaza ve idame kabil olamaz” şeklindeki ifadesi de (I, 245, 250) bu anlayışın sonucudur.

İslâm hukukunun geniş bir kāmusunu oluşturan eser birçok kaynaktan faydalanılarak yazılmıştır. Bu kaynaklar bazan paragrafların sonunda belirtilmekle beraber genellikle her bölüm veya ciltten sonra toplu olarak baskı yeri ve tarihi, cilt ve sayfa numaraları verilmeden zikredilmiştir. Fıkıh usulüyle ilgili kaynaklar arasında Pezdevî ve Serahsî’nin el-Uṣûl adlı kitapları, Sadrüşşerîa’nın et-Tavżîḥ ve Teftâzânî’nin bu esere yazdığı et-Telvîḥ adlı hâşiyesi, İbnü’l-Hâcib’in Muḫtaṣarü’l-Müntehâ, Nesefî’nin Menârü’l-envâr, Molla Fenârî’nin Fuṣûlü’l-bedâyiʿ, Molla Hüsrev’in Mirʾâtü’l-uṣûl, İbn Emîrü’l-Hâcc’ın et-Taḳrîr, Şevkânî’nin İrşâdü’l-fuḥûl; fıkıh tarihiyle ilgili olarak genel tarih ve tabakat kitapları yanında Sübkî’nin Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, İbn Ebû Ya‘lâ’nın Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile’si gibi biyografik eserler bulunmaktadır. Fürû kitaplarıyla ilgili olarak da Hanefîler’den Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin eserleri, Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî’nin el-Kâfî, Serahsî’nin el-Mebsûṭ, Kâsânî’nin Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿ, Molla Hüsrev’in Dürerü’l-ḥükkâm, İbrâhim el-Halebî’nin Mülteḳa’l-ebḥur, İbnü’l-Hümâm’ın Fetḥu’l-ḳadîr, Ekmeleddin el-Bâbertî’nin el-ʿİnâye, Zeynüddin İbn Nüceym’in el-Baḥrü’r-râʾiḳ ve el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Fahreddin ez-Zeylaî’nin Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Haskefî’nin ed-Dürrü’l-muḫtâr ve İbn Âbidîn’in Reddü’l-muḥtâr adlı hâşiyesi, el-Fetâva’l-Bezzâziyye, el-Fetâva’t-Tatarḫâniyye, el-Fetâva’l-Velvâliciyye, el-Fetâva’l-Hindiyye, Fetâvâ-yı Ali Efendi, Behcetü’l-fetâvâ ve Netîcetü’l-fetâvâ gibi fetva kitapları, Mecelle ve çeşitli şerhleri; Mâlikîler’den Sahnûn’un el-Müdevvenetü’l-kübrâ, Haraşî’nin Şerḥu’ṣ-ṣaġīr ʿalâ Muḫtaṣari Ḫalîl, Derdîr’in eş-Şerḥu’l-kebîr ve Muhammed ed-Desûkī’nin buna hâşiyesi; Şâfiîler’den İmam Şâfiî’nin el-Üm, Müzenî’nin el-Muḫtaṣar, Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn, İbn Hacer el-Heytemî’nin Tuḥfetü’l-muḥtâc, Şemseddin er-Remlî’nin Nihâyetü’l-muḥtâc, Mâverdî’nin el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye; Hanbelîler’den Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin el-Muġnî ve el-Muḳniʿ, Buhûtî’nin Keşşâfü’l-ḳınâʿ; Zâhirîler’den İbn Hazm’ın el-Muḥallâ vb. kitaplardan faydalanılmıştır.

1949-1952 yılları arasında altı cilt halinde neşredilen eserin 1955 yılında I. cildinin ikinci baskısı yapılmış, daha sonra da Bilmen Yayınevi tarafından yeniden yayımlanmıştır (I-VIII, İstanbul 1967-70, 1985).

BİBLİYOGRAFYA

Bilmen, Kamus2, I-VIII, tür.yer.; Osman Öztürk - Bekir Topaloğlu, Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası (1923-1973), Ankara 1975, s. 50; Ahmet Selim Bilmen, Ömer Nasuhi Bilmen, İstanbul 1975, s. 36-45; Vehbi Vakkasoğlu, Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Âlimleri, İstanbul 1987, s. 86-92; Türk Hukuk Lûgatı, Ankara 1991, s. IX-XIII; Hulusi Yavuz, "Erzurumlu Ömer Nasuhi Bilmen'in İlim ve Kültür Tarihimizdeki Yeri ve Tesiri", Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâm, İstanbul 1991, I, 212, 217, 218; İsmail Kara, "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not", Toplum ve Bilim, sy. 29-30, İstanbul 1985, s. 153-177; Rahmi Yaran, "Bilmen, Ömer Nasuhi", DİA, VI, 162.

ferhat koca

HUL‘

(bk. MUHÂLEA).

HULÂSA

(bk. MUHTASAR).

HULÂSATÜ’l-BEYÂN

(خلاصة البيان)

Mehmed Vehbi Efendi’nin (ö. 1949) Türkçe Kur’an tefsiri.

Bir mukaddime ihtiva etmeyen eserin telifi sırasında nasıl bir metot takip edildiğini bizzat müellifinden öğrenme imkânı bulunmamaktadır. Öteden beri Türkçe bir tefsir yazma arzusu taşıdığını ifade eden müfessir (XV, 656), üyesi bulunduğu Meclisi Meb‘ûsan’ın 1911’de feshi üzerine memleketi Konya’ya dönerek tefsirini yazmaya başlamış ve dört yıl süren bir çalışma sonunda 1915’te eserini on beş cilt olarak tamamlamıştır. Ancak ülkenin içinde bulunduğu malî sıkıntılar yüzünden eserin basımı birkaç yıl gecikmiştir. Hatta bizzat müfessirin bildirdiğine göre bu zor şartlarda VII. cilde kadar basılan eserin satışından elde edilen gelirin kâfi gelmemesinden dolayı basım işine bir müddet ara verilmiş, daha sonraki ciltlerin basımı Konya tüccarlarından bazı kimselerin yardımıyla gerçekleşebilmiştir (XV, 658).

Eserin telifi sırasında Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân, Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyzâvî’nin Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-teʾvîl, Nesefî’nin Medârikü’t-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu’t-teʾvîl, Hâzin’in Lübâbü’t-teʾvîl, Nizâmeddin en-Nîsâbûrî’nin Ġarâʾibü’l-Ḳur’ân ve reġāʾibü’l-furḳān, Ni‘metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî’nin el-Fütûḥâtü’l-ilâhiyye ve’l-mefâtîḥu’l-ġaybiyye, Ebüssuûd Efendi’nin İrşâdü’l-ʿaḳli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm, Sıddîk Hasan Han’ın Fetḥu’l-beyân fî maḳāṣıdi’l-Ḳurʾân adlı tefsirleri kaynak olarak kullanılmıştır. Çok defa “Fahrî Râzî ve Kādî’nin beyanları vechile”, “Tefsîr-i Hâzin’de beyan olunduğuna nazaran”, “Ni‘metullah Efendi’nin beyanına nazaran” gibi ifadelerle sadece müfessirlerin ismi belirtilerek eserlerine atıfta bulunulur ve âyetler bu kaynaklar esas alınarak tefsir edilir. Nitekim müfessir, kaynakların özeti mahiyetindeki eserine Hulâsatü’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân adını verirken bu hususa işaret etmek istemiştir.

Dirayet metoduyla yazılan eserde âyetler genellikle tek tek ele alınır, önce

âyet metni yazılır, arkasından meâli verilir; daha sonra açıklama kısmına geçilir. Burada, anılan kaynaklardan bolca nakiller yapılarak âyette yer alan kelimelerin çeşitli anlamları üzerinde durulur. Mecaz, kinaye, emsal, tekrar gibi edebî sanatlara işaret edilip Kur'ân-ı Kerîm'in fesahat ve belâgat açısından eşsiz bir kitap olduğu vurgulanır. Yer yer kıraat vecihleri gösterilerek bunlara göre anlamda ortaya çıkan farklılıklar belirtilir. Âyette temas edilen akaid, fıkıh, tarih, ahlâk gibi konulara dair çeşitli bilgiler verilir. Bilhassa imanın mahiyeti, amelle olan ilişkisi, büyük günahları işleyenlerin durumu, inanmayanların cehennemdeki konumu gibi itikadî konular geniş biçimde ele alınır. Bu açıklamalarda Ehl-i sünnet'in görüşleri yüceltilirken diğer mezheplerin görüşleri tenkit edilir. Nihayet "hulâsa" diye başlayan kısa bölümde âyetin tefsirine son verilirken âyetler arasındaki tenâsübe de dikkat çekilir.

Hulâsatü'l-beyân'da hadisler ekseriya meâl olarak nakledilir; bu arada genellikle rivayet zinciri terkedilerek hadisler doğrudan Hz. Peygamber'e dayandırılır. Zaman zaman hadisi rivayet eden sahâbînin ismi de zikredilir. Bazan da "Buhârî ve Müslim'in ittifak ettikleri bir hadiste ..." denilerek kaynak gösterilir. Bir kısım âyet ve sûrelerin faziletlerine dair rivayetlerle geçmiş milletler ve âhiretle ilgili konularda İsrâiliyat'tan sayılan haberlere de yer verilir. Öte yandan sahâbe

ve tâbiînden gelen tefsir rivayetlerinin sayısı da az değildir. Eserde gerek nüzûl sebepleriyle gerekse doğrudan anlamla ilgili olarak rivayet edilen hadislerin önemli bir yekün teşkil ettiği görülür. Ancak bu hadisler içinde zayıf hatta uydurma olanları da vardır.

Kur'an'da neshin vâki olduğu görüşünü benimseyen müellif nâsih ve mensuh âyetlere işaret etmiş, ahkâm âyetlerini Hanefî mezhebi esaslarına göre açıklamış, ancak bu arada farklı görüşleri de belirtmiştir. Müfessir, müteşâbih âyetleri anlamak ve onları ilâhî maksadın dışında te'vil edenlerden korumak için lugat, sarf, nahiv, belâgat, fıkıh usulü, akaid gibi ilimleri öğrenmenin gerekli olduğuna da dikkat çekmiştir.

Zaman zaman önemli sayılabilecek açıklamalarda bulunmuşsa da müellif, Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir edecek seviyeye ulaşmış bir âlimden beklenen yorumlar yapmaktan kaçınmış, genelde nakillerle yetinmiştir. Bir tefsirde

bulunması gereken sağlam dil, akıcı üslûp, kelimelerin ince ve özlü anlamlarının açıklanması, düzgün tercüme, âyetlere mâna yönünden doyurucu tahliller getirilmesi, orijinal sonuçlara ulaşılması gibi özelliklerden pek azını bu tefsirde bulmak mümkündür; mevcut bulunanlar da kaynak olarak kullanılan tefsirlere aittir. Bu kusurlarına rağmen ve ayrıca dili de ağır olduğu halde eser halk tarafından çok sevilmiş ve tutulmuştur. Elmalılı Muhammed Hamdi, "Benim tefsir hocanın tefsirine göre bâkir mazmunlar, ince ilmî ve felsefî neşelerle dolu olduğu halde yine o rağbette... Allah'ın ona bir lutfu bu" derken buna işaret etmek istemiştir (Sofuoğlu, Tefsir Dersleri, s. 57).

Hulâsatü'l-beyân, on beş cilt halindeki ilk yayımının ardından (İstanbul 1339/1341r.-1341/1343r.) çeşitli fihristlerden oluşan bir cilt ilâvesiyle yıllar sonra İstanbul'da birkaç defa basılmıştır (1966-1969).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Vehbi, Hulâsatü'l-beyân, İstanbul 1339-41/1341-43 r., I-XV, ayrıca bk. XV, 655-658; Hasan Basri Çantay, Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, İstanbul 1959, I, 7; Mehmet Sofuoğlu, Tefsir Dersleri, İstanbul 1962, s. 57-58; a.mlf., Tefsire Giriş, İstanbul 1981, s. 370; Bilmen, Tefsir Tarihi, II, 793-794; Muhammed Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerîm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 198, 202; Remzi Ateşyürek, Mehmed Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu (yüksek lisans tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 141-143.

İsmet Ersöz

HULÂSATÜ’l-EFKÂR

(خلاصة الأفكار)

Ebû Tâlib Han’ın (ö. 1220/1805) İranlı şairlere dair tezkiresi

(bk. EBÛ TÂLİB HAN).

HULÂSATÜ’l-ESER

(خلاصة الأثر)

Muhibbî’nin (ö. 1111/1699) XI. (XVII.) yüzyılda vefat eden ünlü kişilerin hayatına dair eseri

(bk. MUHİBBÎ, Muhammed Emîn).

HULÂSATÜ’l-EŞ‘ÂR

(خلاصة الأشعار)

Takī-i Kâşî’nin (ö. 1016/1607-1608) Farsça şuarâ tezkiresi.

946 (1539-40) yılında Kâşân’da doğan müellifin adı Mîr Takıyyüddin Muhammed b. Şerefeddin Ali Hüseynî-i Kâşânî’dir. Muhteşem-i Kâşî’nin öğrencisi olup Zikrî mahlasıyla şiirler de yazmıştır. Hayatının son yıllarını Hindistan’da geçirdiği ve tezkiresini Bîcâpûr’daki Âdilşâhîler’den II. İbrâhim b. Tahmasb’a (1579-1626) ithaf ettiğine dair rivayetler varsa da ödül alabilme umuduyla sadece tezkiresinin bir kısmını bu hükümdara yolladığı, kendisine Hindistan’daki Farsça şiir söyleyen şairlerle ilgili belgelerin gönderilmesinden anlaşılmaktadır.

Örnek olarak seçilen şiirler bakımından Farsça şuarâ tezkirelerinin en hacimlisi olan ve 350.000 beyit ihtiva eden Ḫulâṣatü’l-eşʿâr ve zübdetü’l-efkâr Safevî Hükümdarı Şah I. Abbas’a ithaf edilmiştir. Eserin mukaddimesinde, tezkireye alınan şairlerin seçilmesiyle ilgili esaslar açıklandıktan sonra dört fasılda aşkın tarifi, çeşitleri ve muhabbetin şartları üzerinde durulur. Ardından gelen dört bölümde (rükün) eski şairler anlatılır. İki kısımdan oluşan birinci bölümün ilk kısmı Unsurî’den Efdalüddin Hâkānî’ye kadar yirmi iki şair, ikinci kısmı Zahîr-i Fâryâbî’den Hâce Efdalüddîn-i Kâşânî’ye kadar otuz iki şair, ikinci bölüm Şeyh Muslihuddin Sa‘dî’den Şah Şücâ‘-ı Kirmânî’ye kadar kırk iki şair, üçüncü bölüm Hâfız-ı Şîrâzî’den Mevlânâ Fenâî’ye kadar kırk yedi şair, dördüncü bölüm Abdurrahman-ı Câmî’den Mevlânâ Gazâlî Meşhedî’ye kadar 103 şair ihtiva etmektedir. Eserin Şah Abbas’ın methiyle başlayan hâtime kısmı on iki burç esas alınarak on iki bölüme (asl) ayrılmıştır. Bu bölümlerde sırasıyla Kâşân, İsfahan, Kum, Sâve, Kazvin, Gîlân-Mâzenderan, Tebriz-Azerbaycan, Yezd-Kirman-Hindistan, Şîraz, Hemedan-Ferâhân-Bağdat-Hânsâr, Rey-Esterâbâd ve Horasan bölgesinde yetişen şairler ele alınmıştır. Bu bölümde de 385 şairin hal tercümesi yer almaktadır.

Ḫulâṣatü’l-eşʿâr’ın en önemli kaynakları Nizâmî-i Arûzî’nin Çehâr Maḳāle,

Şems-i Kays’ın el-Muʿcem fî meʿâyîr-i eşʿâri’l-ʿAcem, Reşîdüddin Vatvât’ın Ḥadâʾiḳu’s-siḥr, Devletşah’ın Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ, Ali Şîr Nevâî’nin Mecâlisü’n-nefâis, Ca‘fer b. Muhammed Hüseynî’nin Târîḫ-i Caʿferî ve Sâm Mirza’nın Tuḥfe-i Sâmî adlı eseridir.

Müellif günümüze ulaşmayan bazı kaynaklardan da istifade etmiş ve çağdaşları hakkında diğer kaynaklarda bulunmayan orijinal bilgiler vermiştir. Ancak tezkireciliğin sınırlarını aşarak sık sık konu dışına çıkması, her şaire kıskançlık, cömertlik, cimrilik gibi sıfatlar yakıştırıp haklarında yorumlarda bulunması ve özellikle eski şairler için birer aşk hikâyesi uydurması tenkit edilmiştir. Müellifin çağdaşı şair Ali Nakī Kemereî (ö. 1031/1622), eserdeki bu kısımları ayıklayıp eski şairlerin biyografilerini yeniden düzenlemiş ve şiirlerden seçmeler yapmıştır. Ancak bu çalışma müellifle Ali Nakī arasında tartışma çıkmasına yol açmıştır. Ḫulâṣatü’l-eşʿâr ve ẕübdetü’l-efkâr’ın İran’da ve İran dışındaki çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (Storey, I/2, s. 804-805).

BİBLİYOGRAFYA

Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, III, 1046; H. Ethé, Neupersische Litteratur (ed. W. Geiger - E. Kuhn), Strassbourg 1896-1904, II, 213; Browne, LHP, II, 370; W. Ivanow, Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts, Calcutta 1924, s. 298-305; Storey, Persian Literature, I/2, s. 803-805; Rızâzâde-i Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 2535 şş., s. 611; Abdürresûl Hayyâmpûr, Ferheng-i Suḫanverân, Tebriz 1340 hş., s. 116; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 379, 805; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1348 hş./1970, I, 524-563; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut, ts., VII, 212; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1713-1715; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 1660; Nazif Hoca, “Takî Kâşî”, İA, XI, 678-679; “Ḫulâṣatü’l-eşʿâr”, DMF, I, 907; F. C. de Blois, “Taḳī al-Dīn Muḥammad b. Sharaf al-Dīn ʿAlī”, EI² (İng.), X, 133.

Mehmet Kanar

HULÂSATÜ’l-HİSÂB

(خلاصة الحساب)

Bahâeddin Âmilî’nin (ö. 1031/1662) matematiğe dair eseri.

XI. (XVII.) yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında hesap, cebir ve misâha alanında ders kitabı olarak okutulan eser, daha çok yazarına nisbet edilerek er-Risâletü’l-Bahâʾiyye (Risâle-i Bahâʾiyye) adıyla bilinmekte ve bu sebeple zaman zaman yine aynı adla tanınan İbnü’l-Havvâm’ın (ö. 724/1324) el-Fevâʾidü’l-Bahâʾiyye fi’l-ḳavâʿidi’l-ḥisâbiyye’si ile karıştırılmaktadır. Ḫulâṣatü’l-ḥisâb, yazıldığı asırdaki İslâm matematiğinin hisâbü’l-Hindî, misâha ve cebir alanında ulaştığı seviyenin orta düzeyde bir dökümüdür. Âmilî Arapça kaleme aldığı eserinde geometrik ispat (el-burhân bi’l-hutût) kullanmamış, bunun yerine zikrettiği kurallar için sayısal (analitik) örneklerle çözümlerini vermiştir; ayrıca hesâb-ı hevâîden (hesâb-ı zihnî) bahsetmeyerek sadece hesâb-ı Hindî üzerinde durduğu görülür. Âmilî, Ḫulâṣatü’l-ḥisâb’da bazı konulara yer ayrılmadığını ve bunların “büyük kitabımız” şeklinde atıf yaptığı diğer bir eserinde ele alındığını söylemektedir. Kitabın önemli bir özelliği, pedagojik amaçla yazıldığından özlü bir biçimde ve düzgün bir dille kaleme alınmış olmasıdır. Bu özelliği onun anlaşılmasını zorlaştırmışsa da ezberlenmesini kolaylaştırmıştır. İfadesindeki vecizlik dolayısıyla üzerine birçok şerh yazılan eser Osmanlı topraklarında özellikle Anadolu, Balkanlar, Suriye ve Irak bölgelerinde, o güne kadar orta seviyeli temel matematik ders kitabı olarak okutulan Ali Kuşçu’nun (ö. 879/1474) er-Risâletü’l-Muḥammediyye fi’l-ḥisâb adlı eserinin yerini almıştır; ayrıca İran, Türkistan, Hindistan ve Mısır bölgelerinde yakın zamanlara kadar okutulduğu bilinmektedir.

Eser bir dîbâce, bir mukaddime, on bab ve bir hâtime şeklinde tertip edilmiştir. Müellif dîbâcede, çalışmasının kendi zamanına kadar yazılan eserlerin bir özeti mahiyetinde olduğunu ve bunun için adını Ḫulâṣatü’l-ḥisâb koyduğunu belirtmektedir. Ona göre hesap ilminin insanlar arasında önemli bir yeri vardır; çünkü ispatları sağlamdır, birçok ilim ona muhtaçtır ve muâmelât da onun üzerine kurulmuştur. Mukaddimede hesap ilminin

tarifini ve sayının tanımını verir, ayrıca “1”in tanımını da ele alır. Müellife göre sayı “1”e ve “1”den oluşan niceliklere denir; bu durumda 1 de sayıdır. Fakat eğer sayının tanımı “her iki tarafında bulunan niceliklerin toplamının yarısı” şeklinde ele alınırsa 1 sayı kabul edilmez; ancak kesir işin içine katıldığında 1 de iki tarafındaki sayıların yarısı olarak değerlendirilebilir. Fakat Âmilî tercihini “1”in sayı olmadığı yönünde kullanmıştır; gerçekte sayılar “1”den teşekkül etse de 1 sayı değildir; tıpkı cisimlerin cevherden teşekkül etmesine karşılık cevherin cisim olmaması gibi. Âmilî’nin bu fikirleri işleyen cümleleri eserin şârihleri tarafından çeşitli matematik anlayışları açısından değerlendirilmiş ve İslâm matematik tarihi içindeki konuya ilişkin görüşler delilleriyle birlikte verilmeye çalışılmıştır. Daha sonra sayının mutlak ve tam veya mahreci bir olan rasyonel çeşidinin tanımı yapılmıştır; ona göre mutlak sayı dokuz kesir cinsinden ifade edilebilirse veya tam sayı kökü varsa “muntak” (rasyonel), değilse “esam”dır (irrasyonel). Muntak sayı eğer parçaları kendisine eşitse mükemmel, fazla ise artık, eksik ise eksik sayıdır. Klasik geleneği takip ederek sayıların asıllarını da birler, onlar ve yüzler olarak ele alır; fürûları ise sonsuzdur. Bu arada Hint filozoflarının rakamları dokuz harfle gösterdiklerini (rakam) söyler ve bunların şekillerini verir.

Birinci babda tam sayıların hesabı konusunu işleyen Âmilî, bu bab içinde birinci fasılda toplama ile (cem‘) bir toplama türü olan iki kat almayı (taz‘îf) ve “altın kaide” denilen mîzânü’l-aded (mod (9) kuralını, ikinci fasılda ikiye bölme (tasnîf), üçüncü fasılda çıkarma (tefrîk), dördüncü fasılda çarpma (darb) ve hesâb-ı hevâîden alınma çeşitli pratik çarpma kuralları ile şebeke yoluyla çarpmayı, beşinci fasılda bölmeyi ve altıncı fasılda da karekökün tesbitini açıklar. Altıncı fasılda tam karekök bulma formülü yanında yaklaşık karekök bulma formülünü de pN = a q r N = a^2 + b şeklinde vermiştir.

İkinci babda rasyonel sayıların hesabını ele alan Âmilî konuyu üç mukaddime ve altı fasılda inceler. Birinci mukaddimede kesirlerde temâsül (teşâbüh), tedâhül (tehâlüf), tevâfuk ve tebâyün, ikinci mukaddimede ½, », ..., Á, À şeklinde dokuz temel kesir sıralanır ve diğer kesirlerin bu dokuz kesir cinsinden ifade edilmesine çalışılır; eğer bu mümkün olmuyorsa yaklaşık değerleri tesbit edilerek bunlara esam (irrasyonel) kesir adı verilir. Dolayısıyla Âmilî’de Kâşî’den sonra yaşamasına rağmen ondalık kesirler

yoktur. Üçüncü mukaddimede tecnîs (tam sayıyı kesir yapma) ve ref‘ (kesri tam sayı yapma) konuları ele alınarak birinci fasılda kesirlerin toplanması ve iki katının hesaplanması, ikinci fasılda ikiye bölünmesi ve çıkarılması, üçüncü fasılda çarpımı, dördüncü fasılda bölünmesi, beşinci fasılda karekökünün alınması, altıncı fasılda bir paydadan diğer bir paydaya dönüştürülmesi incelenir.

Üçüncü bab bilinmeyenin dört orantılı sayı (el-a‘dâdü’l-erbaatü’l-mütenâsibe), dördüncü bab çift yanlış hesabı, beşinci bab da tahlil ve teâküs yöntemiyle tesbiti konularını açıklamaktadır.

Bir mukaddime ve üç fasıldan oluşan altıncı bab yer ölçümüyle (misâha) ilgilidir. Mukaddimede misâhanın, arkasından da çizgi, yüzey ve cismin tanımları verilip temel geometrik şekiller ve cisimler tanıtılır. Birinci fasılda kenarları doğru olan yüzeylerin alanlarının, ikinci fasılda daire ve daireyle ilgili diğer şekillerin alanlarının, üçüncü fasılda da cisimlerin hacimlerinin hesaplanması ele alınır.

Üç fasıldan meydana gelen yedinci babın birinci faslında kanal yapımında gerekli olan ölçümler, ikinci faslında yüksekliklerin, üçüncü faslında ise nehirlerin genişliğinin ve kuyuların derinliğinin ölçülmesi ile bu işlerde kullanılan aletler ve teknikleri incelenir.

Sekizinci babda iki fasıl halinde cebir yoluyla bilinmeyenin tesbiti konusu ele alınır. Birinci fasılda cebrin dayandığı temel öncüller anlatılır ve cebirsel niceliklerle bu nicelikler arasında dört temel işlem gösterilir. İkinci fasılda Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî’nin belirlediği üçü müfredat (yalın, basit) ve üçü mukterenat (katışık) olmak üzere altı cebir denklemi izah edilir. Ancak o dönemin matematiğinde yaygın olan cebir sembolleri ve notasyon sistemi kullanılmamıştır.

Dokuzuncu babda bir muhasibin bilmesi gereken on iki matematik kuralı verilir. Bunlardan 1-5 ve 8. dizilerin çeşitli türleriyle, 6-7, 9. kareköklerle, 10-12. ise çarpma ve bölmeyle ilgilidir.

Onuncu babda Âmilî, verdiği bilinmeyenin tesbitinde kullanılan kaidelerin kolay öğrenilmesi için dokuz adet örnek problem çözmektedir. Bunların ilk

üçü cebir ve çift yanlış hesabı, dördüncüsü dört orantılı sayı, beşincisi dört orantılı sayı, cebir ve çift yanlış hesabı, altıncısı cebir (ancak problemin belirsiz olduğuna dikkat çekilir), yedincisi dört orantılı sayı,

sekizincisi cebir ve dört orantılı sayı, dokuzuncusu cebirle çözülmüştür.

Kitabın en ilginç bölümü hâtimesidir. Burada Âmilî, kendi dönemine kadar yaşayan âlimlerin birçok çözümsüz problemle karşılaştıklarını ve çok çeşitli yollar denemelerine rağmen çözemediklerini, ancak bunları muhasipleri uyarmak ve yeteneği olanları çözmeye teşvik için eserlerinde kaydettiklerini, kendisinin de yedi tanesini örnek olarak verdiğini belirtmektedir. Eser Almanca ve Fransızca'ya çevrildikten sonra (aş. bk.) matematikçiler bu problemleri yeniden ele almışlardır. Son dönemlerde yapılan çalışmalar, problemlerin kaynağının İbnü'l-Havvâm'ın el-Fevâ˒idü'l-Bahâ˒iyye fi'l-ḳavâ˓idi'l-ḥisâbiyye'si olduğunu göstermektedir. Bu esere ait nüshaların çokluğu yanında Kemâleddin el-Fârisî'nin Esâsü'l-ḳavâ˓id fi'l-uṣûli'l-fevâ˒id ve Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî'nin Îżâḥu'l-maḳāṣıd fi'l-ferâ˒idi'l-Fevâ˒id adlı şerhlerine ait nüshaların yaygınlığı da bu çözümsüz problemleri Âmilî'nin nerelerden aktardığı konusunda bir ipucu sayılabilir. Onun verdiği yedi problem belirsiz denklem sınıfına girmekte ve bu tür problemlerde bir denklem veya denklem sistemi için rasyonel bir çözüm bulunması istenmektedir. Âmilî tarafından verilen ve sırasıyla İbnü'l-Havvâm'ın 4, 18, 17, 24, 32, 8 ve 19. problemlerine muadil olan yedi çözümsüz problem şunlardır:

1) $x + y = 10$

$[x +[sx]. [y +xsy] = a$; a var sayılan bir sayı.

İmâdüddin el-Kâşî, İbnü'l-Havvâm'ın eserinin şerhinde bu problemi kıyas yöntemiyle çözmeyi denemiştir; ancak problem sekizinci dereceden bir denklem çözümünü gerektirmektedir.

2) $x^2 + 10 = y^2$

$x^2 - 10 = z^2$

Bu tür denklemler “uyumlu sayılar” teorisi altında incelenebilir. Denklemin tam sayı bir çözümü olmadığını ilk defa Hâzin göstermiş, daha sonra A. Gennochi adlı matematikçi de rasyonel bir çözümü olmadığını ispatlamıştır.

3) $x^2 = 10 - y$

$y^2 = 5 - x$

Dördüncü dereceden bir denklem haline getirilebilen bu denklemin de rasyonel bir çözümü yoktur.

4) $x^3 + y^3 = z^3$

Bu problem Pierre de Fermat’nın (ö. 1665) xn + yn = zn şeklindeki meşhur denkleminin n = 3 özel halidir. İslâm matematiğinde başta Ebû Ca‘fer el-Hâzin ve Hamîd b. Hıdır el-Hucendî olmak üzere birçok âlim tarafından çözülmeye çalışılmıştır.

5) $x + y = 10$

x y

t u t w x

y x

Denklem üçüncü dereceden bir denklem haline getirilerek çözülebilir; ancak diskriminantı negatif olacağından rasyonel bir çözümü yine yoktur.

6) x^2 y^2

t u t w x

y^2 x^2

$x^2 + y^2 + z^2 = u^2$

Daha önce Diophantus ve Ebû Kâmil'in uğraştığı, İbnü'l-Havvâm'ın dokuz örnek verdiği bu türde denklemin eşit olduğu kare bir sayıyı bulmak esastır. Bu denklemin de rasyonel bir çözümü yoktur.

7) $x^2 + (x + 2) = y^2$

$x^2 - (x + 2) = z^2$

Problem, Âmilî'nin ikinci denklemindeki gibi uyumlu sayılar teorisi içinde ele alınabilir. Ebû Kâmil daha önce bunun bir benzerini çözmüştür. Eğer onun yöntemi bu probleme uygulanırsa denklemin x = -2, -17/16 ve 34/15 şeklinde üç çözümü olduğu görülür. A. Marre ve A. Gennochi'nin bulduğu bu çözümler arasında parametrik bir uyumun varlığı dikkat çekmektedir.

Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ın Türkiye kütüphanelerinde 100'e yakın nüshası vardır (bunların otuz yedisi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir). Ayrıca esere yazılan şerh, hâşiye ve ta'lik türünden çalışmaların ana metni de ihtiva ettiği düşünülürse eserin ne kadar yaygın olduğu daha iyi anlaşılır. Osmanlı ülkesinde görüldüğü gibi İran ve diğer bölgelerde bulunan matematikçiler de bu esere birçok şerh ve hâşiye yazmışlardır. Osmanlı matematiğinde kaleme alınan şerhlerin en önemlileri şöyle sıralanabilir: Ömer b. Ahmed el-Mâî el-Çullî (ö. 1022/1613) daha çok eserin zor ve karmaşık olan kısımlarını şerh etmiştir. el-Bahâʾiyye'den sonra okutulan ve Taʿlîḳāt ʿale'l-mevâżıʿi'l-müşkile ve tenbîhât ʿalâ rumûzi'l-mebâḥiṡi'l-muʿḍıle mine'r-Risâleti'l-Bahâʾiyye adını taşıyan bu şerh Sâlih Zeki'nin incelemesine göre fazla önemli değildir. Ramazan b. Ebû Hüreyre el-Cezerî'nin Ḥallü'l-ḫulâṣa li-ehli'r-riyâse adlı şerhi 1076 (1665) yılında tamamlanmış ve ellinin üzerinde nüshası zamanımıza gelmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2135/3, vr. 6b-133a, müellif hattı). Sâlih Zeki'ye göre bu eser el-Bahâʾiyye şerhleri içinde önemli bir yere sahiptir ve Osmanlı medreselerinde rağbet gören eserlerdendir. Abdürrahîm b. Ebû Bekir b. Süleyman el-Mar'aşî'nin (ö. 1149/1736) bir buçuk yılda hazırlayarak Sultan IV. Mehmed'e sunduğu Şerḥu Ḫulâṣati'l-ḥisâb, Sâlih Zeki'ye göre Osmanlı matematiği çerçevesinde el-Bahâʾiyye şerhleri içinde problemleri en iyi tahlil eden çalışmadır. Bu şerhlerin yanında Cevâd b. Saîd b. Cevâd el-Bağdâdî el-Kāsımî, Hasan b. Muhammed el-Kürdî, Kasîrîzâde Muhammed Emîn b. Muhammed b. Abdülhay b. İbrâhim el-

Üsküdârî, Mevczâde Hoca Abdürrahim Efendi el-Bursevî, Seyyid Hüseyin b. Ali, Abdüllatif b. Ca‘fer b. Zekra, Mahmûd Hamdî b. Ahmed eş-Şehrezûrî el-Osmânî, Fahrîzâde Ebû Muhammed Abdullah b. Fahreddîn b. Yahyâ el-Hüseynî el-Mevsılî ve Mûsâ b. Receb el-Basrî gibi âlimlerin şerhleri zikredilebilir. Nûreddin b. Abdullah el-Vâiz, Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ın üçüncü babı olan dört orantılı sayı konusu üzerine bir şerh kaleme almıştır. Ayrıca Muhammed b. Muhammed el-Bursevî el-Mevlevî Meʿâlimü's-simâḥa fî sâḥati'l-misâḥa, Muhammed Selim Hoca da 1133 (1720-21) yılında Risâletü'l-hendese (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1721/2, vr. 30b-40a, müellif hattı) adıyla Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ın altıncı babındaki geometri kaidelerinin ispatlarını vermek üzere birer şerh kaleme almışlardır. Göğsügür Lutfullah b. Muhammed el-Erzurûmî el-Hanefî eseri İḫtiṣâru ḳısm min Ḫulâṣati'l-ḥisâb adıyla 1171 (1757-58) tarihinde ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2812/18, vr. 130b-133b). Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'a İran ve Irak bölgelerinde kırka yakın şerh yazıldığını belirtmektedir.

Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf b. Abdurrahman b. Veliyyüddin tarafından 1242 (1826) yılında Sultan II. Mahmud'un isteği üzerine Nihâyetü'l-elbâb fî Tercemeti Hulâsati'l-hisâb adıyla Türkçe'ye çevrilen Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ın (Kandilli Rasathanesi Ktp., nr. 127/2, mütercim hattı), daha önce de cebir bölümü el-Verdiyye fi'l-cebr ve'l-mukābele adıyla Muhammed (XII/XVIII. yüzyıl sonları) adlı bir kişi tarafından nazım halinde ve Sâlih b. el-Hâc Muhammed (1200/1786'dan sonra) tarafından da Tercemetü kısmin min Hulâsati'l-hisâb (Millî Ktp., nr. A 2295/1) adıyla bazı yerleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Ḫulâṣatü'l-ḥisâb, İstanbul'da (1268, 1295) Matbaa-i Âmire'de kırk yedi sayfa, bir de tarihsiz elli iki sayfa halinde (taş basması) basılmıştır. Ayrıca Kalküta (1227, 1245), Keşmir (1285), Kahire (1299, 1311), Tahran (1275, 1276) baskıları bulunan eseri son olarak Celâl Şevkī neşretmiştir (bk. bibl.) Batı'da ise önce G. H. F. Nesselmann tarafından Almanca tercümesiyle beraber Essenz der Rechenkunst von Mohammed Behāeddīn Alhossain başlığıyla Berlin'de (1843), daha sonra A. Marre tarafından Fransızca tercümesi Kholācatal Hissāb ou Quintessence du calcul adıyla Paris'te (1846) ve Roma'da (1864) yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âmilî, Ḫulâṣatü'l-ḥisâb (nşr. Celâl Şevkī, el-Aʿmâlü'r-riyâżiyye içinde), Kahire 1981, neşredenin girişi, s. 11-21; Kemâleddîn el-Fârisî, Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-Fevâʾid (nşr. Mustafa el-Mevâldî), Kahire 1994, s. 5-7, 606; Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî, Îżâḥu'l-maḳāṣıd li'l-ferâʾidi'l-Fevâʾid, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2745, vr. 197b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 720; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 273; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, II, 295-296; Serkîs, Muʿcem, II, 1263; Brockelmann, GAL, II, 546-547; Suppl., II, 595-596; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fi'r-riyâżiyyât ve'l-felek, Beyrut 1963, s. 474-482; Uzunçarşılı, İlmiyye Teşkilâtı, s. 20; Özege, Katalog, II, 608; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1983, XIII, 227-234; İhsan Fazlıoğlu, İbn el-Havvâm ve Eseri: el-Fevâid el-Bahâiyye fî el-Kavâid el-Hisâbiyye-Tenkitli Metin ve Tarihi Değerlendirme (yüksek lisans tezi, 1993, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 53-62, 68-70, 152-155, 202-207; a.mlf., "İbn el-Havvâm, Eserleri ve el-Fevâid el-Bahâiyye fî el-Kavâid el-Hisâbiyye'deki Çözümsüz Problemler Bahsi", Osmanlı Bilimi Araştırmaları (haz. Feza Günergun), İstanbul 1995, s. 69-128; Cevad İzgi, "Osmanlı Medreselerinde Aritmetik ve Cebir Eğitimi ve Okutulan Kitaplar", a.e., s. 129-158; a.mlf., Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 209-226; a.mlf., Ömer Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", DİA, III, 60-61.

İhsan Fazlıoğlu

HULÂSATÜ'l-KELÂM

(bk. KOCA SEKBANBAŞI RİSÂLESİ).

HULD

(الخلد)

Ebediyet ve ölümsüzlük anlamında bir Kur’an terimi.

“Devam etmek, uzun zaman kalmak” anlamında masdar olan huld (hulûd) kelimesi “uzun zaman, süreklilik” anlamında isim olarak da kullanılır. Dil âlimlerinin belirttiğine göre huldün asıl anlamı, “bir şeyin tabii hali üzere devam edip değişme ve bozulmaya mâruz kalmaması veya değişmenin uzun zaman sonra gerçekleşmesi”dir. Buna göre huld kavramının sözlük anlamları içinde “ebediyet” yoktur. Kelime ayrıca “ebedî” mânasında cennetin isimlerinden biri olarak kullanıldığı gibi “bilezik” ve “küpe” anlamında da kullanılır. “Dârü’l-huld” terkibi ise âhireti ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫld” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḫld” md.; Kāmus Tercümesi, “ḫld” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 434).

Huld kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de seksen yedi yerde geçmekte olup bunlardan dördü fiil sigalarıyla, altısı huld, biri hulûd, ikisi muhalledûn, diğerleri de büyük ekseriyeti çoğul sigasıyla olmak üzere hâlid şeklindedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫld” md.). Fiil sigalarıyla kullanılan huld kavramı “dünyada uzun süre kalacağını zannetmek, âhiret azabına devamlı olarak mâruz kalmak” gibi mânalara gelmektedir. Huld kelimesi bir âyette (el-Enbiyâ 21/34) “ebediyet” anlamıyla tek başına, diğerlerinde ise terkip halinde kullanılmıştır. “Ebedî azap” anlamındaki “azâbü’l-huld”ün yer aldığı iki âyet mânevî alanda suç işleyen (mücrim), günah işlemek suretiyle kendilerine ve başkalarına zulmeden kişileri konu edinmiştir (Yûnus 10/52; es-Secde 32/14). Küfür yolunu tutanlar ve özellikle Kur’an’ı inkâr edenler “Allah’ın düşmanları” diye nitelendirilmiş, cezalarının ateş (cehennem) olacağı bildirilmiş ve bunun kendileri için “dârü’l-huld” (ebediyet yurdu) teşkil edeceği beyan edilmiştir (Fussılet 41/28). Furkān sûresinde (25/5-15) Hz. Muhammed’i ve onun getirdiği vahyi inkâr eden, davranışlarının karşılığını bulacakları kıyametin vukuunu düşünmek istemeyenler için hazırlanan alevli ateşe karşılık müttakilere vaad edilen ebedîlik cenneti “cennetü’l-huld” terkibiyle, diğer bir sûrede

yine müttakilere ait ölümsüz cennet hayatı “yevmü’l-hulûd” şeklinde (Kāf 50/31-34) ifade edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Âdem ile Havvâ’nın yemekten menedildikleri ağaç “şeceretü’l-huld” olarak adlandırılmıştır (Tâhâ 20/120). Dördü müfred, ikisi tesniye, diğerleri cemi sigasıyla olmak üzere yetmiş dört yerde geçen “hâlid” (uzun zaman kalan, ebediyen kalan) kelimesi otuz yedi âyette cennet ehli, kırk sekiz âyette cehennem ehli için, iki âyette de dünyada veya mutlak mânada ebediyeti ifade etmek için kullanılmıştır. İki âyette, cennet halkına hizmet edecek olan genç erkekler “muhalled” sıfatıyla nitelendirilmiştir (el-Vâkıa 56/17; el-İnsân 76/19). Âlimler bu sıfatı “daima genç kalıp ihtiyarlamayan” veya “kolunda bileziği, kulağında küpesi bulunan” şeklinde yorumlamış, ancak müfessirler birinci yorumun tercih edilebileceğini söylemişlerdir (Taberî, XXVII, 100; Fahreddin er-Râzî, XXIX, 150-151; Râgıb el-İsfahânî, “ḫld” md.).

Huld kavramı hadis rivayetlerinde de hem cennet ehli hem cehennemlikler için kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḫld” md.). Kıyamet gününde herkes yerini bulduktan sonra koç şeklinde sembolleştirilecek olan ölümün boğazının kesileceğini ve, “Ey cennet ehli! Bundan böyle ebediyet var, ölüm yoktur; ey cehennem ehli! Artık ebediyet var, ölüm yoktur” şeklinde nida edileceğini bildiren hadiste hulûd kelimesi tekrar edilmiştir (Buhârî, “Tefsîr”, 19/1; Müslim, “Cennet”, 40).

Arap dil âlimleri ve müfessirler, huld kavramının temel mânasının “ebediyet” değil “uzun zaman sürmek” olduğunu kabul etmekte ve âhiret hayatının ebedîliğinin bu kelime ile değil diğer bazı naslarla sabit olduğunu söylemektedir (bk. CEHENNEM).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫld” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ḫld” md.; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 434; Kāmus Tercümesi, “ḫld” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫld” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ebd”, “ḫld” md.leri; Buhârî, “Tefsîr”, 19/1; Müslim, “Cennet”, 40; Taberî, Câmiʿu’l-beyân

(Bulak), XXVII, 100; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIX, 150-151; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, V, 342-343.

Bekir Topaloğlu

HULDÎ

(bk. CA‘FER el-HULDÎ).

HULEFÂ-yi RÂŞİDÎN

(الخلفاء الراشدون)

Hz. Peygamber'den sonraki ilk dört halife (632-661).

I. SİYASÎ TARİH

II. MEDENİYET TARİHİ

I. SİYASÎ TARİH

İslâm tarihinde Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'e biat edilmesiyle başlayan, daha sonra Hz. Ömer ve Osman'ın hilâfetleriyle sürüp Hz. Ali ile

sona eren döneme Hulefâ-yi Râşidîn devri denilir. Hulefâ halîfe kelimesinin, râşidîn ise "doğru yolda olan, doğruya ve hakka sımsıkı sarılan, kemale ermiş" anlamındaki râşid kelimesinin çoğuludur. Bu döneme söz konusu adın verilmesinin sebebi sahâbîden İrbâd b. Sâriye'nin rivayet ettiği, sünnetine uymanın ve bunun sınırlarını râşid halifelerin sünnetini de içine alacak şekilde genişletmenin gerekliliğini belirten Hz. Peygamber'in uzun bir hadisiyle açıklanmaktadır. Bu hadiste Resûlullah kendisinden sonra yaşayacaklara hitaben, "Herhangi bir ihtilâfla karşılaştığınızda size düşen görev, benim sünnetime ve hulefâ-yi râşidînin sünnetine uymaktır" demiştir (Müsned, IV, 126, 127; Dârimî, "Muḳaddime", 16; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Tirmizî, "ʿİlim", 16). Hadiste geçen "hulefâ-yi râşidîn" tabirinden, ilk dört halifenin kastedildiğini kabul edenlerin yanında diğer müslüman imamların da bu gruba girdiğini ileri sürenler olmuş ve bunlardan bazıları Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'e "beşinci râşid halife" demiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 7; Beyhakī, I, 448; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 130-131). Öte yandan yine Resûl-i Ekrem'e nisbet edilen, gerçek anlamda hilâfetin (hilâfetü'n-nübüvve) otuz yıl süreceği ve daha sonra saltanata dönüşeceği yolundaki hadisten hareketle (Müsned, IV, 273; V, 50, 220-221; Ebû Dâvûd,

“Sünnet”, 8; Tirmizî, “Fiten”, 48) bazı Sünnî âlimler, Hz. Hasan’ı, babası Hz. Ali’nin ölümünden (40/661) hilâfeti Muâviye b. Ebû Süfyân’a bıraktığı güne kadar (25 Rebîülevvel 41/29 Temmuz 661) geçen süre için Hulefâ-yi Râşidîn’in beşincisi saymışlardır (Şevkânî, s. 606). Nitekim Emevî Devleti’nin kurucusu Muâviye’nin, halifeliğini resmî olarak Hakem Vak‘ası’ndan veya Hz. Ali’nin ölümünün ardından açıkladığı şeklinde farklı rivayetler bulunmakla birlikte Sünnî görüş, onun halifeliğinin Hz. Hasan’ın kendisine biatından sonra geçerlilik kazandığı şeklindedir. Ancak yine de Hulefâ-yi Râşidîn’in sayısı, özellikle Sünnî İslâm dünyasında “dört halife” veya “dört seçkin dost” (çehâr yâr, çehâr yâr-i güzîn, çihâr dost) denilerek dört rakamıyla sınırlı tutulmaktadır. İlk iki halife Hz. Ebû Bekir ile Ömer birlikte zikredildiğinde “şeyhayn” tabiri kullanılmaktadır. Ehl-i sünnet’e göre ashap içinde en faziletli kimseler hilâfete geçiş sırasına göre Hulefâ-yi Râşidîn’dir.

Resûlullah’ın, biri vahiy yoluyla aldığı Kur’ân-ı Kerîm âyetlerini ve İslâm dininin esaslarını insanlara tebliğ etme ve öğretme, diğeri İslâm’ın ve Kur’an’ın esaslarını bizzat uygulama olmak üzere iki önemli görevi vardı. İkinci görevini yerine getirirken hicretten sonraki dönemde Medine’de kurmayı başardığı bir devletin başkanlığını yaptı. Fakat İslâm kaynakları, bugün bazı araştırmacıların Medine Şehir Devleti veya İlk İslâm Devleti dedikleri bu devlete bir ad koymadıkları gibi Hz. Peygamber için kullandıkları çeşitli isim ve sıfatların yanında onun devlet başkanı olduğunu gösteren bir unvan veya sıfata da yer vermemişlerdir. Vefatıyla birlikte Resûl-i Ekrem’in ilk görevi sona erdi ve son peygamber olduğu için de yerine Allah tarafından bir başkası gönderilmedi. Ancak ikinci görevi devam edecekti ve bunu kimin yerine getireceğini ümmeti belirlemek zorundaydı. Bu sebeple vefatının müslümanlar üzerinde bıraktığı büyük üzüntü ve şaşkınlık sürerken onun yerine devletin başına kimin geçeceği tartışması hemen başladı ve seçilen Hz. Ebû Bekir’e, Resûlullah’ın bu ikinci görevini yüklenmesinden dolayı “halîfetü Resûlillâh” unvanı verildi; aslında bu unvan devlet başkanlığına yani emirliğe tekabül ediyordu. Daha sonra ilk müslümanlar, önceleri “halîfetü halîfeti Resûlillâh” diye hitap ettikleri ikinci halife Hz. Ömer’e “emîrü’l-mü’minîn” demeye başladılar ve bu unvan diğer râşid halifelerle birlikte

onların arkasından gelen Emevî ve Abbâsî halifelerine de verildi.

Hz. Peygamber’in vefat ettiği gün Medineli Evs ve Hazrec kabilelerinin ileri gelenlerinden bazı kimseler Sakīfetü Benî Sâide denilen hurmalıkta toplanarak içlerinden birini devlet başkanı seçmek istediler. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de devlet başkanının nasıl belirleneceği konusunda bir usul gösterilmemiş, ayrıca genel olarak kabul edilen görüşe göre Resûl-i Ekrem de vefatından sonra devletin başına kimin geçeceği hakkında bir şey söylememişti. Medineli müslümanlar bu hususta kendilerini yetkili görüyorlardı. Zira onlar Medine’nin yerlileriydi ve hicretten önce de bu şehirde yaşıyorlardı. Çoğunluğunu Mekkeli muhacirlerin teşkil ettiği diğer müslümanlar ise buraya sonradan gelmişler ve yanlarına sığınmışlardı. Dolayısıyla Resûlullah vefat edince riyâsetin kendi hakları olduğunu düşünmeye başladılar ve toplantıda bu makama Sa‘d b. Ubâde’yi aday gösterdiler. Sa‘d b. Ubâde Hazrec kabilesinin reisiydi ve devlet başkanlığının ensarın elinde bulunmasını istediği için teklifi kabul etti. Yaptığı konuşmada ensarın İslâmiyet’i benimsemek ve korumak suretiyle fazilet kazandığını, Kureyşliler’in Hz. Peygamber’e eziyet ettiğini anlattı. Ensardan bazı kimseler ise Sa‘d’ın riyâsetini uygun bulmuyorlardı. Ayrıca onlardan bir kısmı, muhacirlerin bu duruma rıza göstermemesinin muhtemel olduğunu söyleyerek konunun başka yönlerine de dikkat çektiler. Bu arada Kureyş’ten bir emîr, ensardan bir emîr seçilmesini teklif edenler de oldu. O sırada Hz. Ömer ensarın toplandığını öğrendi ve Ebû Bekir’e durumu bildirdi; Ebû Ubeyde b. Cerrâh’ı da yanlarına alarak toplantı yerine gittiler. Burada uzun bir konuşma yapan Hz. Ebû Bekir, Resûlullah’ın kabilesine mensup olan muhacirlerin ona ilk önce iman ettiklerini ve kendisine yardımda bulunduklarını, çeşitli eziyet ve işkencelere dayandıklarını anlattıktan sonra Hz. Peygamber’in dostları ve akrabaları sıfatıyla emirliğin onların hakkı olduğunu söyledi. Bu arada ensarın faziletlerini dile getirip İslâmiyet’e ve Resûl-i Ekrem’e yaptıkları hizmetlerin inkâr edilemeyeceğini, ilk muhacirlerden sonra en şerefli kimselerin ensar olduğunu belirtti ve Hz. Ömer ile Ebû Ubeyde’den birini halife seçmelerini istedi. Ancak onlar, “Allah’a andolsun ki sen sağken bu görevi üzerimize alamayız. Çünkü sen ilk muhacirlerin en meziyetlisi, hicret sırasında mağarada bulunan iki kişiden birisi ve namaz kıldırmakta Resûlullah’ın halifesisin; uzat elini sana biat edeceğiz” diyerek ona doğru yürüdüler. Bu sırada ensardan Beşîr b. Sa‘d onlardan önce davranarak Hz.

Ebû Bekir'e biat etti. Onun arkasından Sa'd b. Ubâde hariç orada bulunanların hepsi, ertesi gün de Mescidi Nebevî'de Medine'deki müslümanların büyük bir kısmı biat etti. Hz. Ali ile diğer bazı sahâbîler ise daha sonra biat etmişlerdir. Böylece Hz. Ebû Bekir Medine'deki müslümanların büyük bir çoğunluğunun biat etmesiyle halife seçildi.

Hulefâ-yi Râşidîn dönemi İslâm tarihi bakımından birçok yönüyle büyük bir önem taşımaktadır. Bunların ilki, dört halifeden her birinin hilâfete geliş usulünün farklı şekilde olmasıdır. Hz. Ebû Bekir, 13 yılı Cemâziyelâhir ayının başında (Ağustos 634) namaza çıkamayacak derecede rahatsızlanıp ölümünün yaklaştığını anlayınca imamlık görevini Hz. Ömer'e bırakarak yerine onu halef tayin etmeye karar verdi. Bu düşüncesini Abdurrahman b. Avf, Osman b. Affân, Saîd b. Zeyd ve Üseyd b. Hudayr gibi ileri gelen sahâbîlerle tartıştı ve bu hususta Hz. Osman'a bir ahidnâme yazdırıp mühürledi; sonra da yanına Ömer ile Osman'ı alarak Mescidi Nebevî'de halka şöyle hitap etti: "Sizin için halife seçtiğim kişiye razı olur musunuz? Bir yakınımı tayin etmedim. Allah'a andolsun ki bütün gücümle düşünüp taşındım ve sonuçta Ömer b. Hattâb'ı uygun buldum; onu dinleyin ve ona uyun". Orada bulunanların hepsi, "Duyduk ve itaat ettik" dediler.

Hz. Ömer, hiçbir ihtilâfın vuku bulmadığı bu şekildeki halef tayini usulüyle on yıldan fazla görev yaptıktan sonra Ebû Lü'lü' Fîrûz en-Nihâvendî tarafından Mescidi Nebevî'de hançerle ağır bir şekilde yaralanınca yerine kimin geçeceği hususunda değişik bir usulün takip edilmesine karar verdi. Kaynaklarda, Hz. Ömer'in sağ olsalardı Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı veya Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim'i halef tayin edeceğini söylediği, ayrıca oğlu Abdullah'ı isteyenlere, "Bir evden bir kurban yeter" karşılığını verdiği, aslında yerine Abdurrahman b. Avf'ı düşünmesine rağmen onun bunu kabul etmediği söylenir. Hz. Ömer, aşere-i mübeşşereden hayatta kalan altı kişiye (Hz. Ali, Osman, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebû Vakkās, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm) toplanıp aralarından birini halife seçmek üzere tâlimat verdi; oğlu Abdullah'ı da halife seçilmemek şartıyla oylamada başa baş kalınması halinde çoğunluğu sağlaması için bu heyete dahil etti. Heyet üyelerini bir yerde toplamakla Mikdâd b. Esved'i, seçim gerçekleştirilinceye kadar rahatsız edilmemelerini sağlamakla Ebû Talha el-Ensârî'yi, cemaate namaz kıldırmakla Suheyb-i Rûmî'yi görevlendirdi. Ayrıca heyet üyelerinin o sırada Medine'de bulunmayan Talha'yı üç gün

bekledikten sonra karar vermelerini istedi ve onun bu karara uyacağına dair Sa‘d b. Ebû Vakkās’tan taahhüt aldı. Hz. Ömer’in ölümü üzerine Mikdâd b. Esved heyet üyelerini bir evde topladı. Önce Abdurrahman b. Avf adaylıktan çekildi. Heyet üyeleri onu hakemlikle ve halkın görüşünü alarak seçimi sonuçlandırmakla görevlendirdiler. Bu arada Sa‘d b. Ebû Vakkās ile Zübeyr b. Avvâm da adaylıktan çekildiler. Abdurrahman b. Avf, Medine’de bulunan muhacir ve ensarın ileri gelenleri, ordu kumandanları, şehre dışarıdan gelenler dahil pek çok kimse ile görüştü. Üç gün süren bu görüşmelerden sonra halkı Mescidi Nebevî’de topladı; Hz. Ali’yi ve Osman’ı çağırıp onlara ayrı ayrı Allah’ın kitabına, resulünün sünnetine uyup uymayacaklarını ve daha önceki iki halifenin yolundan gidip gitmeyeceklerini sordu. Hz. Ali’nin “gücümün ve bilgimin yettiği kadar” cevabına karşılık Hz. Osman’ın tereddütsüz “evet” demesi üzerine heyet üyeleri Osman lehine oy kullandılar. Önce Abdurrahman b. Avf, sonra Hz. Ali, arkasından da Mescidi Nebevî’deki müslümanlar Hz. Osman’a biat ettiler.

On iki yıl süren halifeliğinin son yıllarında ortaya çıkan karışıklıkların ardından

Kûfe, Basra ve Mısır’dan Medine’ye gelerek günlerce evini kuşatan isyancıların Hz. Osman’ı şehid etmeleri üzerine sahâbîler Mescidi Nebevî’de toplanarak yeni halifeyi seçmeye karar verdiler. Hz. Osman kendisinden sonra yerine geçecek birini belirlememişti. Muhacir ve ensarın ileri gelenleri Hz. Ali’nin halife olmasını istiyorlardı. Fakat Ali, kendisine yapılan bu teklifi hemen kabul etmek istemedi ve teklifi Talha ile Zübeyr’e yöneltti; ancak onlar da kabul etmediler. Sonuçta isyancıların da ısrarıyla Hz. Ali hilâfet makamına getirildi ve kendisine biat edildi.

İbn Mülcem adlı bir Hâricî’nin suikastı sonucunda ağır yaralanan Hz. Ali’den kendisinden sonraki halifeyi belirlemesi istendiğinde şu sözleri söyledi: “Hayır, sizi Resûlullah’ın bıraktığı halde bırakıyorum. Allah sizi Resûlullah’ın vefatından sonra birleştirdiği gibi birleştirir”. Oğlu Hasan’a biat edilmesi hususundaki görüşü sorulunca da, “Bunu size ne emrederim ne de nehyederim; siz daha iyi bilirsiniz” dediği rivayet edilir. Hz. Ali’nin ölümünden sonra Kûfe’de Kays b. Sa‘d’ın öncülüğünde Hz. Hasan’a biat edildiyse de Hasan, Muâviye b. Ebû Süfyân’ın ısrarı üzerine müslümanlar

arasında yeni savaşların çıkmaması için bu görevi kendisine bırakmak zorunda kaldı.

Hz. Ebû Bekir'in ilk icraatı, Üsâme b. Zeyd'in kumandasında sefere hazırlanan orduyu göndermek olmuştur. Resûl-i Ekrem'in, Mûte Savaşı'nda şehid düşenlerin intikamını almak üzere hazırladığı ve Suriye'ye doğru göndermeyi planladığı ordu onun rahatsızlığı ve vefatı dolayısıyla yola çıkamamıştı. İrtidad hareketlerinden çekinen bazı sahâbîler, mürtedlerin Medine'ye saldırabileceklerinden endişe ettiklerini halifeye bildirerek bu seferden vazgeçmesini söylediler. Bazı sahâbîler de Üsâme b. Zeyd'in gençliğini ve tecrübesizliğini, ayrıca âzatlı bir kölenin oğlu olduğunu ileri sürerek onu değiştirmesini istediler. Hz. Ebû Bekir, bütün itirazları reddedip 1 Rebîülâhir 11 (26 Haziran 632) tarihinde orduya hareket emrini verdi. Üsâme atlı, kendisi yaya olarak bir süre yürüdükten sonra askerlere bir hitabede bulunup onlara Allah yolunda kâfirlerle savaşmayı, ganimet malına zarar vermemeyi, emirlere karşı gelmemeyi, çocukları, kadınları ve yaşlı insanları öldürmemeyi, meyve veren ağaçları kesmemeyi, manastırlara çekilmiş kimselere dokunmamayı tavsiye etti. Düşmanla karşılaşmayan ordu bazı âsi kabileleri yola getirdikten sonra geri döndü. Bu sefer, birçok kabile üzerinde Medine'nin gücünü göstermesi bakımından isabetli olmuş ve bazı kabilelerin irtidadını önlemiştir.

Hz. Peygamber'in vefatıyla başlayan hilâfet meselesinden sonraki en önemli konu irtidad hareketleridir. Resûlullah'ın bir peygamber olarak büyük başarı göstermesini kıskanan bazı maceraperest kimselerin onu taklit ederek peygamberlik iddiasında bulunmaları kendisi henüz hayatta iken başlamıştı. Kaynaklar, Yemen'de Esved el-Ansî ile Yemâme'de Müseylimetülkezzâb'ın peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkacaklarını haber veren bir hadisi kaydeder (Buhârî, "Menâḳıb", 25, "Meġāzî", 70, 71, "Taʿbîr", 38; Müslim, "Rüʾyâ", 21). Yemen'in nerede ise tamamına hâkim olan Esved'in, Hz. Peygamber'in emriyle mahallî valilerin ve yerli halkın karşı koyması sonucunda 8 Rebîülevvel 11 (3 Haziran 632) tarihinde öldürüldüğü ve bunu Resûl-i Ekrem'in vefatından bir gün önce haber verdiği, ancak buna dair bilginin Medine'ye daha sonra ulaştığı, Kays b. Mekşûh el-Murâdî'nin ise Esved'in isyanını devam ettirdiği ve Hz. Ebû Bekir döneminde ortadan kaldırıldığı bilinmektedir. Diğer taraftan bazı kabileler namaz kılacaklarını, ancak Medine'deki devlete zekât

vermeyeceklerini bildirdiler. Bu arada Tuleyha b. Huveylid el-Esedî ile Secah adlı bir kadın da peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktı. Peygamberlik iddia edenlerle savaşma konusunda bir ihtilâf bulunmamasına karşılık müslümanlar zekât vermek istemeyen kabileler hakkında farklı görüşler ileri sürmeye başladılar. “Lâ ilâhe illallah” diyenlerle savaşmanın doğru olup olmayacağı hususunda Hz. Ömer’in başlattığı tartışma, o yılki zekâtların toplanmasından vazgeçilmesi gibi görüşlerin ortaya atılmasıyla gelişme gösterdi. Hangi sebeple olursa olsun irtidad edenlerle mücadelede kararlı olan Hz. Ebû Bekir önce Medine’deki sahâbîlerin tereddüdünü giderdi. Namaz kılmayı kabul edip de zekât vermek istemeyenlerle savaşmanın şart olduğunu belirtti. Dinin tamamlandığını, onun bazı esaslarının terkedilmesine izin verilemeyeceğini söyleyerek Hz. Ömer’den yardım istedi. Bu kararlı tavrıyla bütün tereddütleri gideren ve Üsâme ordusunun Medine’ye dönmesini bekleyen Hz. Ebû Bekir, 11 yılı Cemâziyelevvel (veya Cemâziyelâhir) ayında (Ağustos veya Eylül 632) 100 kişilik bir süvari birliğinin başına geçerek Fezâre kabilesinin zekâtına el koyan ve Medine’ye saldırmak isteyen Hârice b. Hısn el-Fezârî’nin üzerine yürüdü. Kısa bir çarpışmadan sonra âsileri Zülkassa’da dağıttı. Birkaç gün bekledikten sonra Medine ve çevresindeki kabilelerden gelen yardımcı güçlerle birleşerek Tuleyha b. Huveylid üzerine yürümeye hazırlandı. Ancak Hz. Ömer ve Ali’nin ısrarıyla 4000 kişilik ordunun başına Hâlid b. Velîd’i getirerek Medine’ye döndü. Hâlid b. Velîd 27 Cemâziyelâhir 11 (19 Eylül 632) tarihinde Tuleyha’nın üzerine yürüdü. Büzâha’da yapılan savaşta Tuleyha’nın taraftarları öldürüldü, kendisi ise kaçtı. Hâlid daha sonra, zekât vermeyi reddeden Temîm kabilesiyle savaşmak üzere Bütâh’a gitti ve bazı mürtedleri öldürdü. Bu arada peygamberlik iddiasında bulunan Secah, Hâlid’in başarılarını görünce iddiasından vazgeçerek Yemâme’ye Müseylimetülkezzâb’ın yanına gitti ve onunla evlendi. Kendisine bir meleğin vahiy getirdiğini ve peygamber olduğunu iddia eden Müseylime’nin ve kabilesi Benî Hanîfe’nin bertaraf edilmesi, 12 yılı başında (Mart 633) sona eren ve tarihe Arabistan’ın en kanlı savaşı olarak geçen Akrabâ Savaşı ile sağlanmıştır. Hâlid b. Velîd kumandasındaki İslâm ordusu bu savaşta 600’den fazla şehid vermiştir. Hadramut’taki irtidad hareketleri buranın valileri Ziyâd b. Lebîd el-Ensârî ile Muhâcir b. Ebû Ümeyye ve onlara daha sonra yardıma gelen İkrime b. Ebû Cehil’in, Uman ve Mehreliler’in irtidadı yine İkrime ile Huzeyfe b. Mihsan ve Arfece b. Herseme el-Bârıkī’nin, Bahreyn’deki isyan hareketleri ise Alâ b. Hadramî

ile Amr b. Âs'ın kumandası altındaki birliklerle bastırılmıştır. Böylece Arap yarımadası büyük bir

fitneden kurtulmuş ve Halife Ebû Bekir yüzünü yarımadanın dışına, Irak-İran ile Ürdün-Filistin-Suriye'ye çevirebilme imkânına kavuşmuştur.

Hz. Ebû Bekir, isyan hareketlerinin bastırılmasından sonra İslâm dinini tebliğ etme konusunda Resûl-i Ekrem'in başlattığı stratejiyi sürdürmeye ve bu amaçla önce Sâsânî İmparatorluğu'nun elinde bulunan Fırat nehrinin aşağı taraflarındaki bölgelere ordu göndermeye karar verdi. Bu sırada Bekir b. Vâil kabilesinin önemli bir kolu olan Şeybânîler'in reisi Müsennâ b. Hârise'nin Medine'ye gelerek İranlılar'la savaşmak üzere bir kumandan tayin edilmesini istemesi üzerine, irtidad hareketlerinin bastırılmasında büyük başarı sağlayan ve henüz Yemâme'de bulunan Hâlid b. Velîd'i Sâsânîler'e karşı savaşmakla görevlendirdi ve ordusuyla birlikte Müsennâ'ya destek vermek için Irak'a doğru yola çıkmasını istedi. Böylece Hulefâ-yi Râşidîn dönemi boyunca Sâsânî İmparatorluğu'na karşı yapılacak askerî mücadelelerin yönetileceği Irak cephesi başkumandanlığı kurulmuş ve yalnızca İslâm tarihinin değil bütün insanlık tarihinin en büyük, en hızlı ve en kalıcı fütuhat hareketi başlatılmış oldu (12 yılı başı/Mart 633). Hâlid b. Velîd'in Irak cephesine gönderilmesinden birkaç ay sonra da dönemin ikinci büyük devleti Bizans İmparatorluğu'na karşı Suriye, Filistin ve Ürdün yönünde ordular yollanmak suretiyle diğer bir başkumandanlık oluşturuldu.

Yemâme'den Irak'a doğru harekete geçen Hâlid b. Velîd Bahreyn yolundan Nibâc'a vardı; Haffân'da kendisini bekleyen Müsennâ ile birleşerek Basra körfezindeki Übülle'ye gitti ve sonraları 4 fersah uzağına Basra şehrinin kurulacağı bu liman şehrini fethetti. Arkasından Fırat nehrinin güneyinden batıya doğru Nehrülmerre (Nehrülmürre) ırmağının yanındaki büyük bir kaleyi barış yoluyla ele geçiren Hâlid, Zendevend-Dürtâ ve Hürmüzcerd'i barış yoluyla, teslim olmaya yanaşmayan Ülleys'i savaşarak ele geçirdi (3 Receb 12/13 Eylül 633). Bölgenin önemli yerleşim merkezlerinden Hîre'ye doğru giderken bir Sâsânî hudut muhafaza birliğini dağıtması üzerine Hîre halkı yüksek surlarla çevrili şehirde yer alan üç büyük kaleye sığındı. İslâm ordusunun şehrin çevresinde görünmesi üzerine Hîreliler bazı özel hükümler yanında cizye ödemek şartıyla teslim oldular. Burada bir süre

kalan Hâlid, şehrin çevresinde ve Fırat'ın kuzeyindeki Sevâd bölgesinde bulunan yerleşim merkezlerine akınlar düzenledi. Bu arada Sâsânîler'in erzak ve silâh ambarı Enbâr'ı barış yoluyla, ticaret kervanlarının uğradığı çok önemli bir menzil olan Suriye-Arabistan çölünün birleştiği yerdeki Aynüttemr'i savaşarak fethetti. Böylece Basra körfezinden Aynüttemr'e kadar Fırat nehri boyunca uzanan toprakların İslâm devletinin sınırlarına katılmasını sağladı.

Hicretin 13. yılı başında (Mart 634) Hz. Ebû Bekir, Hâlid b. Velîd'i Suriye cephesindeki orduları desteklemekle görevlendirdi. Hâlid'in, yerine Müsennâ'yı bırakarak ayrılmasını fırsat bilen Sâsânîler bölgeyi geri almak için harekete geçtiler. Fakat Müsennâ kardeşiyle birlikte onlara karşı koydu; arkasından da Sâsânîler'in büyük bir taarruz için hazırlık yaptıklarını öğrenince Medine'ye yardım istemeye geldi. Bu durumu ağır hasta iken öğrenen Ebû Bekir, Ömer'e Irak cephesine takviye kuvvet göndermesini vasiyet etti. Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra halife olan Ömer, Mescidi Nebevî'de biat alırken müslümanları Irak cephesine yardıma çağırdı. Böylece kurulan 1000 kişilik gönüllüler birliğinin başına getirilen Ebû Ubeyd es-Sekafî, Sâsânî ordusuyla Fırat kenarında yaptığı Köprü Muharebesi'nde emrindeki askerlerin birçoğu ile beraber şehid oldu (13/634). Hz. Ömer Irak cephesinin başkumandanlığına Sa'd b. Ebû Vakkās'ı tayin etti. Sa'd büyük bir Sâsânî ordusuyla yaptığı Kādisiye Savaşı'nı kazandı; İranlı kumandan Rüstem öldürüldü (15/636); arkasından da imparatorluğun başşehri Medâin'e girildi. Kādisiye Savaşı'nda yenilen ve başşehirlerini müslümanlara teslim etmek zorunda kalan Sâsânî kuvvetleri, Hulvân'a sığınan III. Yezdicerd'in emriyle Dicle'nin doğu tarafında ve Sevâd ile İran-Horasan yolu üzerinde bulunan Celûlâ'da toplandılar; kumandanları Kādisiye'de öldürülen Rüstem'in kardeşi Hurrezâd idi. Sa'd b. Ebû Vakkās'ın Halife Ömer'den aldığı tâlimat doğrultusunda sevkettiği 12.000 kişilik bir kuvvet Celûlâ Savaşı'nda Sâsânî ordusunu yendi (16/637) ve kisrâ Hulvân'ı terketmek zorunda kaldı. Müslümanlar da önce Celûlâ'yı, arkasından Hulvân'ı ele geçirdiler ve böylece Sevâd bölgesi yani Irak toprakları İslâm'a açılmış oldu. 17'de (638) Sûs, iki yıl sonra Hûzistan ve üç yıl sonra da Musul ile Erdebil fethedildi. Nihayet 21 (642) yılında vuku bulan ve tarihe "fethu'l-fütûh" diye geçen Nihâvend zaferiyle Irak'ın fethi tamamlandı ve İran kapıları müslümanlara açıldı. Aynı zamanda ateşperest Sâsânî İmparatorluğu'nun yıkılmasını da

sağlayan bu gelişmeler sırasında Kisrâ III. Yezdicerd Merv'e kadar kaçmaya mecbur oldu ve orada Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde Merzübân Mâheveyh'in ihaneti sonucunda 31 (651) yılında öldürüldü. Hz. Ömer zamanında Hindistan'a da keşif amacıyla bazı seferler düzenlendiği ve bunlardan ilkinin Tâne adası ile Deybül kıyısına yapıldığı bilinmektedir.

Hz. Osman'ın hilâfetiyle birlikte İslâm ordularının İran içlerine doğru süratle ilerlediği görülmektedir. Bu dönemde İsfahan, Hemedan, Kirman, İrmîniye, Gürcistan, Dağıstan ve Azerbaycan, Arrân bölgesiyle Tiflis alınarak İran'ın fethi büyük ölçüde tamamlandı. Hz. Osman, Erdebil merkez olmak üzere Azerbaycan'ın çeşitli şehirlerine askerî birlikler yerleştirdi. Öte yandan İran'a karşı yapılan seferler Bahreyn'den deniz yoluyla da sürdürüldü. Bu yolla İstahr'ın ardından bölgenin diğer şehirleri müslümanların idaresine geçti ve Belûcistan'ın sahil bölgesine ulaşıldı. 651 yılına gelindiğinde bütün İran İslâm hâkimiyetine girmiş bulunuyordu. 31 yılı ortalarından sonra ise (652) bugünkü Afganistan sınırları içerisinde yer alan Belh, Herat, Bûşenc, Nîşâbur, Tûs gibi önemli şehirlerden oluşan Horasan'ın fethi için ilk adımlar atıldı ve bu merkezler kısa sürede ele geçirildi.

Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde hemen hemen hiçbir fetih hareketine teşebbüs edilmemiş, sadece 38 yılı sonu ve 39 yılı başlarında (Mayıs 659) Hâris b. Mürre el-Abdî

fetih amacıyla gittiği Sind bölgesinden bir miktar ganimet ve esir ele geçirmiştir.

Müslümanların Bizans İmparatorluğu ile mücadelesi Hz. Peygamber zamanında yapılan Mûte Savaşı ile başlamış (8/629), Tebük Seferi'yle (9/630) devam etmişti. Bu savaşların hedefi İslâmiyet'in tebliği yanında bölgenin güvenliğini sağlamak, orada yaşayanların uğradığı zulüm ve haksızlığa son vermekti. Hz. Ebû Bekir de bu amaçla, Hâlid b. Velîd'i Sâsânî cephesinde görevlendirmesinden birkaç ay sonra her biri 3000 kişiden oluşan üç ayrı birliği, ikisini Yezîd b. Ebû Süfyân ile Şürahbîl b. Hasene'nin kumandasında Tebük-Maan istikametinde Suriye ve Ürdün'e, üçüncüsünü de Amr b. Âs kumandasında Eyle üzerinden sahil istikametinde Filistin'e doğru gönderdi (634). Amr b. Âs, Güney Filistin'de bulunan

Vâdilarabe'deki çatışmalarda başarı sağladıktan sonra Dâsin'de (Gazze) ünlü Bizans kumandanı Sergios'u yenilgiye uğratıp öldürdü ve Gamrülarabât'a kadar ilerledi. Bu gelişmeleri o sırada geldiği Humus'ta öğrenen İmparator Herakleios, müslümanların Suriye'nin güneyine yaptıkları hücumları engellemek ve onları Bizans topraklarından çıkarmak üzere kardeşi Theodoros kumandasındaki bir orduyu Filistin'e sevketti. Bu esnada Kaysâriye şehrini kuşatmakta olan Amr b. Âs, yaklaşan Bizans ordusuna elindeki askerlerle karşı koyamayacağını anlayınca kuşatmayı kaldırıp Hz. Ebû Bekir'den yardım istedi. Halife de Irak cephesinde bulunan Hâlid b. Velîd kumandasındaki 500-800 kişilik süvari birliğiyle Suriye cephesine gitmesini emretti. Dûmetülcendel'i ikinci defa ele geçirip Kurâkır ile Süvâ arasındaki çölü süratle geçen Hâlid, Dımaşk yakınlarındaki hıristiyan Gassânîler'in karargâhı olan Mercirâhit'e saldırarak Bizans askerlerini yenilgiye uğrattı (13/634). Daha sonra güneye doğru ilerleyerek Amr b. Âs dışındaki diğer iki kumandanla buluştu ve Busrâ ile bu şehrin içinde yer aldığı Havran bölgesini fethetti. Ardından kuzeye yöneldi ve Ecnâdeyn'de Amr b. Âs'a yetişti. Theodoros kumandasındaki 80.000 kişilik ordu ile yapılan başkumandanlığını Hâlid'in yürüttüğü Ecnâdeyn Savaşı'nda büyük bir zafer kazanıldı (28 Cemâziyelevvel 13/30 Temmuz 634). Halife Ebû Bekir, İslâm'a Filistin ve Suriye'nin kapılarını açan bu savaşın sonucunu öğrendikten sonra 22 Cemâziyelâhir 13 (23 Ağustos 634) tarihinde vefat etti. Bu zaferin arkasından müslümanlar, 28 Zilkade 13'te (23 Ocak 635) vuku bulan Fihl Savaşı'nda da düşman kuvvetlerine büyük zayiat verdirdiler. 635 yılı Şubat ayında Mercüssuffer'de müslümanlara yenilen bir başka Bizans ordusundan kaçan askerlerin Dımaşk'a sığınması üzerine şehir kuşatıldı ve Receb 14'te (Eylül 635) fethedildi. Aynı yıl Bizanslılar Mercürrûm'da da ağır kayıplar verdiler. Bu dönemde Ba'lebek, Humus ve Hama şehirleri de müslümanların eline geçti.

Hz. Ömer'in hilâfetinin ilk yılında gerçekleşen Suriye'deki fetihler üzerine Bizans İmparatoru Herakleios, hıristiyan Araplar'ın ve Ermeniler'in de katıldığı 50-100.000 kişilik bir ordu hazırlayarak ardarda gelen bu yenilgilere bir son vermeyi düşündü. Bizans'ın yaptığı savaş hazırlıklarını öğrenen Hâlid b. Velîd Humus ve Dımaşk'taki kuvvetleri de çağırdı ve sayıları 25.000'i aşan askerleriyle Yermük vadisine geldi. Savaşmadan beklenen üç aydan sonra 12 Receb 15 (20 Ağustos 636) günü yapılan

meydan muharebesinde Bizans ordusu çok ağır bir yenilgiye uğradı; Theodoros öldürülürken kurtulan askerler Filistin'e, Antakya'ya, el-Cezîre ve İrmîniye'ye kaçtılar. Bunların bir kısmını takip etme görevini alan İyâz b. Ganm Malatya'ya kadar ilerledi ve şehir halkı ile cizye ödemeleri şartıyla bir anlaşma yaparak geri döndü. Bu gelişmeleri öğrenen Herakleios Malatya'ya asker gönderip şehri yaktırdı; kendisi de Antakya'dan İstanbul'a döndü. Yermük Savaşı'ndan sonra Suriye Bizans'ın elinden çıktı. 16'da (637) Şeyzer, Kınnesrîn, Halep, bir yıl sonra Antakya, iki yıl sonra da Urfa ve el-Cezîre bölgesindeki diğer şehirler kısa aralıklarla müslümanlara teslim oldular. Suriye ve el-Cezîre'nin fethinden sonra İslâm devletinin sınırları Toroslar'a dayandı. Bizans İmparatoru Herakleios, sınır bölgelerinde yaşayan halkı müslümanların tehdit ve saldırılarından korumak üzere iç kısımlara çekerek geniş bir sahayı boş bıraktı. Yermük Savaşı'nın arkasından Filistin'in fethine devam edildi. Hıristiyanların kutsal merkezi Kudüs kuşatılınca halk aman diledi ve Halife Ömer 17 (638) yılında bizzat gelerek şehri Patrik Sophronios'tan teslim aldı. Daha sonra da Askalân ile (19/640) Kaysâriye (20 yılı başları/640 sonu) başta olmak üzere diğer şehirler ele geçirildi.

Filistin'in fethini tamamlayan Amr b. Âs Mısır'ın fethinin de stratejik açıdan gerekli olduğunu, çünkü Filistin ve Suriye'de yenilerek oraya kaçan Bizanslı kumandan ve askerlerin her an bir karşı saldırıya geçebileceklerini söyleyerek harekâta başlamak için Halife Ömer'den izin aldı. 19 (640) yılı başında 4000 kişilik bir süvari birliğiyle sınırda bulunan Feremâ'yı ele geçirdi. Ardından Medine'den gelen 5000 kişilik takviye kuvvetiyle birlikte Aynişems'te güçlü bir Bizans ordusunu hezimete uğrattı. Bilbîs'in fethinin arkasından Babilon üzerine yürüyüp önce yedi aylık bir kuşatmayla burayı (9 Nisan 641), daha sonra da Bizans için çok önemli bir ticarî liman şehri olan İskenderiye'yi fethetti (21/642). Amr, 643 yılında Babilon yakınında Fustat adıyla bir ordugâh şehri kurarak Arabistan'dan göç eden müslümanları buraya yerleştirdi; bu başarılarından dolayı kendisine "Mısır fâtihi" unvanı verildi ve Hz. Ömer tarafından Mısır'a vali tayin edildi.

Kuzey Afrika fetihlerine Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde de devam edildi ve yeni toprakların idaresi Mısır'a bırakıldı. Bu arada Bizanslılar'ın tekrar ele geçirdikleri İskenderiye geri alındı (25/646). Amr b. Âs, Mısır'ın malî işlerini yürütmek üzere gönderilen Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh ile

anlaşamadığı için valilikten azledildi. Amr'ın yerini alan Abdullah b. Sa'd Trablusgarp'tan İfrîkıye'ye (Tunus ve civarı) kadar ilerledi ve bu bölgenin önemli bir merkezi olan Sübeytıla önlerinde yapılan savaşta galip geldi ve bölge İslâm'a açıldı. Müslümanlar, bu başarıdan sonra Nil vadisi doğrultusunda güneye ve Akdeniz sahilinden de batıya doğru ilerlemelerini sürdürdüler. Abdullah b. Sa'd zamanında Nûbe fethedildi; İslâm ordusu bugün Sudan topraklarında bulunan

Dongola'ya kadar ilerledi ve Makarra Krallığı ile bir antlaşma imzalandı (Ramazan 31 / Nisan-Mayıs 652).

Hz. Osman, hilâfeti zamanında kazanılan deniz zaferleri ve adaların fethiyle Hulefâ-yi Râşidîn arasında temayüz etmiş bir şahsiyettir. Suriye, Mısır ve İfrîkıye'nin ele geçirilmesiyle Orta ve Doğu Akdeniz'in doğu ve güney sahillerine tamamen sahip olan müslümanlar, özellikle Bizans donanmasına karşı bir deniz gücü hazırlama gereğini duydular. Diğer taraftan Iustinianos döneminden (527-565) itibaren Akdeniz'deki dünya ticareti Suriyeli ve Mısırlı tâcirlerin elinde bulunuyordu. Müslümanlar Mısır ve Suriye'nin Akdeniz sahillerindeki tersanelerini ele geçirmişler ve eskiden beri denizcilikle uğraşan insanları idareleri altına almışlardı. Fakat 20 (641) yılında Alkame b. Mücezziz el-Müdlicî'nin Kızıldeniz üzerinden Habeşistan'a giderken fırtınaya yakalanıp askerleriyle birlikte boğulması belki de Hz. Ömer'in denizciliğe kuşkuyla bakmasına yol açmıştı. Ancak 24'te (645) bir Bizans donanmasının çıkarma yaparak İskenderiye'yi yeniden ele geçirmesi üzerine müslümanlar, Bizans'ın denizdeki üstünlüğü devam ettiği sürece Suriye ve Mısır'daki hâkimiyetlerinin tehdit altında olduğunu anladılar. Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân, 27 (648) yılında Kıbrıs'a bir donanma gönderilmesi hususunda Hz. Osman'ı ikna etti. Halife sahillerin askerle güçlendirilmesi ve kimseyi sefere zorlamayıp yalnız gönüllüleri alması şartıyla Muâviye'nin ertesi yıl Kıbrıs'a gitmesine izin verdi. Kıbrıs barış yoluyla ele geçirilerek vergiye bağlandı. Bir yıl sonra Suriye yakınlarındaki Arvad (Cyzikus) adası alındı. 652'de 200 gemilik bir filo Suriye'den Sicilya'ya gitti; aynı yıl Rodos'a bir sefer düzenlendi. 654'te 500 gemiyle ikinci Kıbrıs seferi gerçekleştirildi ve adaya 12.000 kişilik bir birlik yerleştirildi. 652 yılında bir Bizans donanması yeniden İskenderiye'ye çıkarma yapmaya teşebbüs ettiyse de Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd tarafından yenilgiye uğratıldı. Hulefâ-yi Râşidîn döneminin en

büyük deniz savaşı bu Bizans saldırısından hemen sonra gerçekleşti. Abdullah b. Sa‘d, 200 gemilik bir Mısır donanması ile Anadolu sahillerine doğru denize açıldı. Müslümanlar bazı rivayetlere göre İskenderiye açıklarında, bazılarına göre ise Antalya'nın Finike ilçesi açıklarında, Herakleios'un torunu II. Konstans'ın kumandası altındaki 500 parçadan oluşan Bizans donanmasını İslâm tarihinde "Zâtü's-savârî" adıyla anılan savaşta yenerek ilk büyük deniz zaferini elde ettiler ve Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki hâkimiyetine son verdiler (31/652 veya 34/655).

Hulefâ-yi Râşidîn devrinde gerçekleştirilen fetihlerle Irak ve İran ile Horasan, Azerbaycan ve çevresi, Suriye, Filistin, Mısır ile Kuzey Afrika İslâm topraklarına katıldı. Müslümanlar, fethettikleri ülkelerin çeşitli din ve mezheplere mensup sakinlerine cizye ödemek şartıyla eski dinlerine bağlı kalma özgürlüğünü verdikleri gibi İslâmiyet'i kabul edenlere de kendileriyle eşit haklar tanıdılar. Ayrıca fetihlerden sonra şehirlere çok sayıda müslüman yerleştirerek bu bölgelerin İslâmlaşmasını, daha sonraki fetihler için buralarda askerî üslerin kurulmasını ve bu yerlerin müslümanların idaresinde kalmasını sağladılar.

İç Karışıklıklar ve İç Savaşlar. Hulefâ-yi Râşidîn döneminin dört halifesinden yalnız ilki eceliyle ölmüş, Hz. Ömer Ebû Lü'lü'ün şahsî kini sonucu, Hz. Osman ile Hz. Ali siyasî ve dinî ayrılıklar yüzünden şehid edilmişlerdir. Esasen Hz. Osman'ın öldürülmesiyle başlayıp arkasından Hz. Ali'nin halife olması üzerine patlak veren Cemel Vak‘ası ve Sıffîn Savaşı ile süren gelişmeler, Hâricî isyanları, Hz. Ali'nin şehid edilmesi ve arkasından yaşanan kanlı olaylar, aynı zamanda İslâm tarihinde ortaya çıkan ilk fitne hareketleridir. "el-Fitnetü'l-kübrâ" diye tanımlanan Hz. Osman'ın 18 Zilhicce 35 (17 Haziran 656) tarihindeki şehâdetinin, onun bazı karar ve tasarruflarından dolayı halifeliğinin ikinci döneminde kendini gösteren gelişmelerden kaynaklandığı kabul edilmektedir. Hz. Osman'ın tepki çeken karar ve tasarruflarının bazıları şöylece sıralanabilir: Kureyş kabilesi ileri gelenlerinin yeni topraklara yerleşmesine izin vermesi ve bunlardan bir kısmının oralarda çok miktarda mal mülk edinmesine göz yumması; Kureyşlilik şuuru ile bazı sözler söyleyen ve davranışlara girenlere ses çıkarmaması; önemli makamlara yakın akrabalarını, meselâ Mısır Valisi Amr b. Âs'ın yerine sütkardeşi Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh'i, Kûfe Valisi Sa‘d b. Ebû Vakkās'ın yerine ana bir kardeşi Velîd b. Ukbe'yi, kendi

kâtipliğine de amcasının oğlu Mervân b. Hakem b. Ebü'l-Âs'ı tayin etmesi; Suriye Valisi Muâviye'nin yetkilerini genişletmesi; yine yakın akrabalarından bazı kimselere mal ve toprak vermesi, ayrıca bazı sahipsiz toprakları yine yakınlarına iktâ etmesi; kendisini eleştiren bir kısım sahâbîlere karşı sert davranması; Muâviye'nin malî tasarruflarını ve bazı kimselerin mal biriktirme hususundaki ısrarlarını kınayan Ebû Zer el-Gıfârî'yi Rebeze'ye sürmesi; Resûl-i Ekrem tarafından Tâif'e sürgün edilmiş olan amcası ve kâtibi Mervân'ın babası Hakem b. Ebü'l-Âs'ı Medine'ye getirtmesi; hilâfet mührü olarak kendisine intikal eden Hz. Peygamber'in mührünü Eris Kuyusu'na düşürmesi.

33 (654) yılında hacdan dönen Hz. Osman, çeşitli eyaletlerdeki valileri şikâyet etmek amacıyla Medine'ye bazı heyetlerin gelmesi üzerine valileriyle bir toplantı yaptı. Suriye Valisi Muâviye, Kûfe Valisi Saîd b. Âs, Basra Valisi Abdullah b. Âmir, Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd'ın katıldığı bu toplantıda muhaliflere karşı güç gösterisinde bulunulması, savaşa gönderilmeleri, kendilerine para verilerek susturulmaları gibi hususlar tartışıldı ve Hz. Osman yönetime muhalif olanların sıkıştırılmasını, bazılarının savaşa gönderilmesini veya atıyyelerinin kesilmesini emretti. Bu tedbirler vilâyetlerdeki muhalif hareketlerin daha da güçlenmesine yol açtı. Bu arada Medine'de Hz. Âişe, Hz. Ali, Talha, Zübeyr, Abdurrahman b. Avf gibi şahsiyetler özellikle valilerin tavır ve hareketlerinden dolayı Hz. Osman'ı kınıyorlardı. Bazı rivayetlerde Hz. Osman'a karşı

siyasî bir komplonun varlığından da bahsedilmekte ve Abdullah b. Sebe'nin çeşitli bedevî gruplarını halifeye karşı kışkırttığı belirtilmektedir (Taberî, I, 2852, 2950, 2995). Sonuçta Kûfe, Basra ve Mısır'dan gelen âsiler, Medine'de terör estirerek Halife Osman'ı evinde günlerce kuşatma altında tuttuktan sonra şehid ettiler.

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra ortaya çıkan olaylar, Hz. Ali döneminin hemen tamamını işgal edip fetihlerin durmasına ve İslâm dünyasında asırlarca sürecek karışıklıkların çıkmasına sebep olmuştur. Medine'deki sahâbîlerin ve isyancıların ısrarı üzerine hilâfet mevkiine gelen Hz. Ali'yi bekleyen en önemli mesele Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması idi. Ancak ortada belirli bir katil olmadığı gibi, "Osman'ı hepimiz öldürdük" diyen âsilerle başa çıkmak da kolay değildi.

Hz. Ali, başta Suriye Valisi Muâviye olmak üzere kendisine biat etmek istemeyen bazı valileri görevlerinden aldı. Talha b. Ubeydullah Basra, Zübeyr b. Avvâm Kûfe valisi olmak istedilerse de halife isteklerini kabul etmedi. Onlar da umre bahanesiyle Mekke'ye gittiler ve orada hacdan dönmeye hazırlanan Hz. Âişe ile buluştular. Bunun üzerine Hz. Âişe Mekke'de kalmaya karar verdi ve yaptığı bir konuşmada halka Osman'ın zulmen öldürüldüğünü söyledi. Bu arada, Hz. Osman'ın şehâdetinden sonra Medine'yi terkeden Emevî kabilesi mensupları ile Hz. Ali'nin görevlerine son verdiği Basra ve Yemen valileri de beytülmâllerinde bulunan para ve savaş malzemelerini yanlarına alarak Mekke'ye geldiler ve Hz. Âişe'ye katıldılar. Hz. Osman'ın kanını dava için harekete geçen Hz. Âişe'nin liderliğinde toplanan bu insanlar Basra'ya gitmeye karar verdiler. Hz. Ali de onlarla karşılaşmak amacıyla Kûfe'ye doğru yola çıktı ve sonuçta Cemel Vak'ası vuku buldu (36/656); birçok müslümanın öldüğü bu mücadelede Hz. Ali üstün geldi.

Görevden alınmayı kabullenemeyen ve yeni valiyi şehre sokmayan Emevîler'in lideri durumundaki Muâviye, Hz. Ali'ye biat etmediği gibi onu halifenin öldürülmesine ilgisiz kalmakla ve âsileri ordusunda barındırmakla suçladı. Ayrıca Hz. Osman'ın kanlı gömleğini ve hanımı Nâile'nin kesik parmağını camide halka göstererek onları Hz. Ali'ye karşı kışkırtmaya, arkasından da Hz. Osman'ın akrabası sıfatıyla onun kanını dava etme hakkına sahip olduğunu söyleyerek bunu gerçekleştirmek amacıyla Suriye'deki müslümanlardan biat almaya başladı. Muâviye'nin Câhiliye döneminin kan davası anlayışını hatırlatan bu tutumu karşısında Hz. Ali Cemel Vak'ası'ndan sonra onu yeniden biata davet etti. Muâviye ise Hz. Osman'ın katillerinin kendisine verilmesini, Hz. Ali'nin halifeliği bırakmasını ve şûra usulüyle yeni bir halife seçilmesini teklif etti. Onun bu tavrı iki tarafı Sıffîn'de karşı karşıya getirdi (Zilhicce 36/Haziran 657). Savaşın Hz. Ali'nin lehine sona ermekte iken durdurulması ve işin hakemlere havale edilmesi üzerine (Safer 37/Temmuz 657) yeni bir karışıklık ortaya çıktı ve Hz. Ali'nin ordusundan ayrılanlar bu defa onunla Nehrevan'da savaştı; kesin yenilgiye uğrayan bu zümre daima isyan halinde kaldı (bk. HÂRİCÎLER) ve Hz. Ali İbn Mülcem adlı bir Hâricî tarafından şehid edildi (40/661).

II. MEDENİYET TARİHİ

İdarî ve Siyasî Teşkilât. Hz. Peygamber'den sonra İslâm devletinin merkezde halife, vilâyetlerde valilerle yönetilen bir siyasî ve idarî yapıya sahip olduğu bilinmektedir. Halife devletin başıdır ve Medine'de bulunan müslümanlar tarafından tesbit ve tayin edilmiş, daha sonra da diğer vilâyetlerde bulunan müslümanların biatı alınmıştır. İlk dört halifeden Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali Medine halkının seçimiyle, Hz. Ömer halef bırakma suretiyle, Hz. Osman da şûra yoluyla hilâfete gelmiştir. Hiçbir halife, ölümünden sonra yerine geçecek halifeyi belirlerken kendi ailesinden birini düşünmemiştir. Hicaz bölgesinde bir devlet geleneğine sahip olmayan ilk müslüman Araplar'ın, bütün dünyada eski çağlardan beri uygulanan verasete dayalı aile iktidarı düzenine ilgi göstermemeleri dikkat edilmesi gereken önemli bir gelişmedir. Halifenin tesbitinde ilk müslümanlar olan muhacirlere öncelik verilmesinin Kur'ân-ı Kerîm'den kaynaklandığı ve birçok âyette muhacirlerin övüldüğü, ayrıca muhacir ve ensarın birlikte övüldüğü âyetlerde de muhacirlerin önce zikredildiği bilinmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminin halifeleri, yüksek ahlâka ve insanî değerlere sahip ilk müslümanlardan ve aşere-i mübeşşereden olmalarının yanında Hz. Peygamber ile sıhriyet bağı bulunan şahsiyetlerdi. Hz. Ebû Bekir ile Ömer onun kayınpederleri, Hz. Osman ile Ali ise damatları idi. Bu aile bağları kendilerine Resûl-i Ekrem'i daha iyi tanıma imkânı sağlamış ve müslümanlar nezdinde onlara itibar kazandırmıştır.

Bu dönemde halifenin namazda imamlık yapmak gibi dinî hizmetleri yürütmesine dayanarak devletin teokratik bir anlayışta olduğu söylenemez. İktidarını doğrudan Allah'tan aldığını, böylece yeryüzünde Allah'ın temsilcisi durumunda bulunduğunu iddia eden bir hükümdar veya din adamı anlayışı Hulefâ-yi Râşidîn döneminde hiçbir zaman görülmemiştir. Bu dönemde halifeler iktidarın kaynağının müslümanlar yani ümmet olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim Hz. Ebû Bekir kendisine "halîfetullah" değil "halîfetü resûlillâh" denilmesini istemiştir. Ayrıca bu halifelerden hiçbiri insanların günahlarını bağışlamak, onları takdis etmek, dinden ihraç etmek veya cennete göndermek gibi mânevî sultalarının bulunduğunu da söylememiştir. Aksine Hz. Ebû Bekir'in halife olduğu sırada, yanılabileceği ihtimalini ve böyle bir hal vâki olursa müslümanların kendisini doğru yola getirmeleri gerektiğini ifade ettiği, Hz. Osman'ın bazı tasarruflarındaki hatalarından dolayı insanlardan özür dilediği görülmektedir. İlk halifeler

yürütme, yargı ve belirli ölçüde yasama yetkisini ellerinde tutmalarına rağmen Kur'an ve Sünnet'in ölçülerine bağlı bir iktidara sahip bulunduklarının farkında idiler. Ayrıca onlar Hz. Peygamber'in halifesi sıfatıyla iş gören, devletin ve ümmetin menfaatleriyle şahsî menfaatlerini birbirinden ayırabilen idealist insanlardı.

Dört halifenin göreve başlamasında dikkati çeken bir başka unsur da aldıkları biattır. Bu biatın, halife seçimi için mi yoksa halifeye bağlılık için mi olduğu hususunda farklı değerlendirmeler bulunmakla birlikte bununla müslümanlar halifeyi tanıdıklarını, kendisine bağlı kalacaklarına ve emirlerine uyacaklarına dair söz verdiklerini göstermektedirler. Bu dönemde halifenin görevi müslümanların ve devletin tebaası olan gayri müslimlerin idaresini yürütmek, dini hâkim kılmak ve yaymak, bunun için cihad yapmak, adaleti sağlamak ve devleti yönetmek şeklinde özetlenebilir. Halifenin bu dönemde yargı ve yürütme yetkilerini elinde topladığı kabul edilmektedir. Bütün bu hizmetleri yerine getiren halifeler Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan şûra esasını (Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/38) en iyi biçimde kullanmışlar ve devletin şûra ve biat esasları etrafında kurumlaşmasını sağlamışlardır. Böylece hızla genişleyen İslâm coğrafyası üzerinde adaleti temin edecek devletin etkinliğini göstermişlerdir.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Asr-ı saâdet'te olduğu gibi ordu kumandanlarına "emîrü'l-ceyş" veya "emîrü'l-cünd" adı

veriliyor, vilâyetlerin idaresini yürüten valilere de çok defa "emîr" ve bazan "âmil" deniliyordu. Çünkü valilerin çoğunluğunu fetihleri gerçekleştiren kumandanlar oluşturuyordu. Meselâ Hâlid b. Velîd, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Amr b. Âs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Sa'd b. Ebû Vakkās, Umeyr b. Sa'd, Utbe b. Gazvân, İyâz b. Ganm gibi sahâbîler hem kumandan hem de vali idiler. Valiler görevli bulundukları vilâyette halifenin otoritesini temsil ediyorlardı. Genel olarak onların vazifelerini namazlarda imamlık yapmak, savaş sırasında orduyu düzenlemek ve savaşı idare etmek, fetihlerden sonra ele geçen yerlerin halkı ile antlaşmalar yapmak, vergileri toplamak, devlet görevlilerinin maaşlarını dağıtmak, ganimetleri taksim etmek ve beytülmâl hissesini Medine'ye göndermek, esirlerin durumunu karara bağlamak, müslümanları yeni yerleşim merkezlerine ve eski şehirlere yerleştirmek, emniyet ve asayişi sağlamak, suçluları cezalandırmak, adlî işleri yürütmek,

camilerde halka İslâm esaslarını öğretmek şeklinde sıralamak mümkündür. Valilerin kendi vilâyetlerinde ortaya çıkan irtidad hareketlerinin bastırılmasında, arkasından fetihlerin başlaması üzerine cihada katılacak gönüllü askerlerin toplanıp sevkedilmesinde çok önemli görevleri yerine getirdikleri bilinmektedir. Hz. Ömer, birçok vilâyette adlî ve malî işleri genel idareden ayırıp buralara doğrudan kendisine bağlı kadılar ve vergilerin toplanması için âmiller göndermeye başladı. Vilâyetlerde valinin yanında kâtip, divan kâtibi, haraç âmili, sâhibü'ş-şurta, beytülmâl âmili ve ordu kumandanı gibi devlet görevlileri bulunuyordu. Genelde devlet memuru, özelde vergi memuru olarak bazı kimselerin âmil ismiyle görevlendirilmesi esasen Hz. Peygamber döneminden beri uygulanıyordu. Bu görevlerin kesin biçimde birbirinden ayrılmadığı görülmektedir.

Hz. Ebû Bekir halife olunca valileri değiştirmemiş, ancak bazılarını kendi görüşlerini de alarak daha iyi hizmet verecekleri yerlere tayin etmiştir. Ebû Bekir zamanında büyük vilâyetler Hicaz, Necid, BahreynUman, Yemen-Hadramut, Irak ve Şam idi. Fethedilen yerlerin artması ve yeni şehirlerin kurulması sebebiyle sayıları çoğalan valilerin tayinine ayrı bir önem veren Hz. Ömer, bu göreve göndermeyi düşündüğü kimselerin durumlarını sahâbîlerle istişare etmeye, adayları ehil kimseler arasından seçmeye itina gösterirdi. Tayin ettiği vali ve âmillerine bir berat verir, onlar da bu beratı göreve başlayınca halka okurlardı. Ayrıca onlara uymaları gereken esasları bildirerek gerekli tavsiyelerde bulunurdu. Onun şu tavsiyeleri vali ve âmillerden nasıl bir idare beklediğini ortaya koymaktadır: "Sizi saltanat sürmek, halka tahakküm etmek için tayin etmedim. Siz hidayet rehberi olacaksınız; herkes de size uyacaktır. Müslümanların haklarını koruyunuz; onları kötülemeyiniz ki zillete duçar olmasınlar; onları haksız yere övmeyiniz ki şımarmasınlar. Kapılarınızı yüzlerine kapamayınız ki kuvvetliler zayıfları ezmesinler. Kendinizi müslümanlardan üstün görmeyiniz ki haksızlığa uğramasınlar". Görev yerlerine gitmeden önce vali ve âmillerin bütün mal ve servetleri kaydedilirdi. İleride aşırı miktarda servet artışı olanlar sorguya çekilerek durumları araştırılır, bazan servetlerinin bir kısmına el konulurdu. Hz. Ömer zamanında vali ve âmillerin teftişinde önemli gelişmeler oldu. Hakkında şikâyet bulunanlar için soruşturma açan Ömer, bu iş için daha çok ensardan Muhammed b. Mesleme'ye görev verir, sonunda suçlu bulunanları cezalandırırdı. Her yıl hac mevsiminde valileri Medine'ye çağırır, bazı kimseleri de beraberlerinde

getirmelerini ister, onlardan vilâyetlerin durumuna ve halkın şikâyetinin bulunup bulunmadığına dair bilgi alırdı. Vali ve âmillerine dolgun maaş verirdi. Hz. Ömer zamanındaki büyük vilâyetler Hicaz, Yemen, Bahreyn, Şam (Suriye), Irak ve Fars ile Mısır idi. Hz. Osman döneminde üç vilâyetten oluşan Suriye Muâviye b. Ebû Süfyân'a verilirken Trablus, İrmîniye ve Taberistan ile Kıbrıs ayrı vilâyetler halinde idare edilmiştir. Hz. Osman, valiliklere akrabalarını tayin etmesi dışında Hz. Ömer zamanındaki düzeni muhafazaya çalışmıştır. Hz. Ali döneminde ise önce şikâyet edilen valilerin değiştirilmesi, arkasından da başlayan iç savaş sonucunda bazı vilâyetlerin Hz. Ali'yi halife olarak tanımamaları ve Medine'nin yerine Kûfe'nin yeni başşehir haline getirilmesi vilâyetlerin idaresindeki belli başlı gelişmelerdir.

Adlî İşler. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde adlî işlerde Hz. Ömer'in çok ayrı bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti sırasında Medine'de kadılık hizmetini üzerine alan Ömer kendi hilâfeti döneminde bu göreve Ebü'd-Derdâ'yı getirmiştir. Hz. Osman zamanında ise Medine'de kazâ işlerine Mugīre b. Nevfel b. Hâris bakıyordu. Kûfe Kadısı Abdullah b. Mes'ûd'un aynı zamanda beytülmâl idaresiyle de görevlendirildiği, daha sonra Kādî Şüreyh'in Kûfe'ye tayin edildiği, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Basra valiliğinin yanında bu şehrin kadılığını da yaptığı ve Osman b. Kays'ın yalnız Mısır kadılığına baktığı göz önüne alındığında Hz. Ömer'in, adlî işleri valilerden bağımsız doğrudan halifeye karşı sorumlu bir müessese haline getirdiği söylenebilir. Hz. Ömer âdil bir halife olarak şöhret bulmuş, bunun yanında kadılık görevine tayin ettiği kimselere, özellikle Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye, Kādî Şüreyh'e, Osman b. Kays'a ve Şam Valisi Muâviye'ye gönderdiği yargılama hukukuyla ilgili yazılı tâlimatlarla İslâm tarihinde mümtaz bir yer kazanmıştır. Onun, kazânın muhkem bir farîza ve uyulan bir sünnet olduğunu belirten kadının tarafsızlığı, tarafların delil getirme yükümlülükleri, barışma, hâkimin yanlış kararından dönmesi, Kitap ve Sünnet'te bulunmayan hususlarda kıyasa başvurulması, yalancılığı anlaşılıncaya kadar her müslümanın şahit kabul edilmesi, delillerin maddî olarak ortaya konulması, keyfî delillerin kaldırılması, maddî delillerin bulunmadığı hallerde yemine başvurulması gibi hukukun yargılama usulüyle ilgili belli başlı esaslarını vazetmesi, Hulefâ-yi Râşidîn döneminin yargı sahasında ulaştığı seviyeyi göstermektedir. Hz. Ömer, Şam bölgesi başkumandanı Ebû Ubeyde'ye yazdığı mektuplarda da yargılama sırasında

fakir ve yabancı kimselere yumuşak davranmasını ve onlarla iyi münasebetler kurmasını istemiştir.

İçtimaî ve İktisadî Hayat. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde müslümanlar Arap yarımadası dışına çıkarak gerçekleştirdikleri fetihlerle Sâsânî İmparatorluğu'na son verip onun sahip olduğu Irak, İran, Horasan ve Azerbaycan ile Bizans İmparatorluğu'na tâbi Suriye, Filistin, Mısır, Kuzey Afrika ve Kıbrıs dahil Doğu Akdeniz'deki bazı adaları İslâm ülkesine kattılar. Farklı millet ve dinlere mensup insanların oturduğu ve çeşitli dillerin konuşulduğu bu büyük coğrafyanın müslümanların elinde kalmasını ve İslâmlaştırılmasını sağlamak üzere ciddi bazı düzenlemeler yapılmıştır. Bu bölgelerde yaşayan insanlarla onların toprakları ve servetleriyle ilgili düzenlemelere fetihlerden hemen sonra başlanmış, özellikle Hz. Ömer bu organizasyonun başmimarı olmuştur. Fethedilen yerlerdeki insanlar eğer savaşsız antlaşma yapmayı kabul etmişlerse sözlerine sadık kaldıkları sürece esir ve köle muamelesine tâbi tutulmayacaklarına, İslâm'ı kabul ettiklerinde

müslümanlarla aynı haklara sahip olacaklarına, eski dinlerinde kalmak istediklerinde cizye ödemek şartıyla zimmî statüsüne girerek can ve mal güvenliğine kavuşacaklarına, kendilerine din ve vicdan hürriyeti tanınıp mâbedlerine dokunulmayacağına ve ibadetlerine karışılmayacağına dair kendileriyle antlaşmalar yapılmıştır. Buna karşılık barışa yanaşmayanlarla savaşılmış, esir düşen bazı muharipleri öldürülmüş, taşınır malları ganimet olarak alınmıştır. Ancak Hz. Ömer, savaşarak ele geçirilen yerlerde yaşayan halkın da barış yoluyla ele geçirilen yerlerin halkı gibi zimmî statüsüne dahil edilmesini ve ziraata elverişli topraklarının ödeyecekleri haraç karşılığında kendilerine bırakılmasını istemiştir. Hatta onun, ganimet statüsüne göre (el-Enfâl 8/41) gaziler arasında dağıtılan veya Medine'ye gönderilen beşte bir nisbetindeki beytülmâl hissesi esirleri dahi serbest bıraktığı ve topraklarını da bazı müslümanların ganimet olarak kendilerine verilmesini istemelerine rağmen onlara iade ettiği görülür. Hz. Ömer bu hususu, Suriye Valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a gönderdiği tâlimatın son kısmında şöyle ifade etmiştir: "Eğer bu araziler sahipleriyle birlikte müslümanlara paylaştırılırsa geriden gelecek müslümanlar ve zimmîler konuşacak bir insan bulamayacakları gibi emeklerinin ürünü iş ve kazançlarından da faydalanamazlar; arazileriyle birlikte taksim edilen

insanlar ise müslümanlar sağ kaldığı sürece sömürülürler. Sonuçta bizden sonra da çocuklarımız onların çocuklarını sömürmeye ve köle olarak kullanmaya devam ederler. Böylece bu insanlar İslâm dini hüküm sürdükçe müslümanların kölesi kalırlar. Ben buna asla razı değilim" (Ebû Yûsuf, II, 197-203).

Diğer taraftan bu dönemde müslümanlar insanları tevhid inancına davet etmişler ve bu uğurda büyük gayret göstermişlerdir; ancak hiç kimse zorla İslâmiyet'e sokulmamıştır. Hemen her yerdeki fetihleri kitleler halinde İslâm'a katılmalar takip etmiş ve bu katılmalar, mühtedilerin müslümanların şahsiyetlerinde müşahede ettikleri İslâm'ın en doğru din olduğu yolundaki inanç ve tercihleriyle gerçekleşmiştir. Müslümanlar, fethettikleri yerlerde yaşayan halkı tarih boyunca pek çok yerde yapıldığı gibi öldürme veya köleleştirme yoluna gitmemiş, kendilerine İslâm tebliği ulaştıktan sonra ileride ihtidâ edeceklerini umdukları için onları zimmî statüsüne almışlardır. Yapılan bu anlaşmalarla gayri müslimler dinî ve hukukî temele dayalı kültürel kimliklerini Irak, Suriye, Filistin, Lübnan ve Mısır'da günümüze kadar koruyarak İslâm toplumu içinde yaşama imkânı bulmuşlardır. Zimmî statüsündeki bu insanların yanında Müslümanlığı kabul eden gayri Arap unsurlar da "mevâlî" adı altında, Arap yarımadasından göçüp buralara yerleşen müslümanlarla kaynaşmak suretiyle bu toprakların günümüze kadar müslüman kalmasını sağlamışlardır.

Fetihler sırasında orduların Arabistan'ın çeşitli bölgelerinden gelen kabilelerle güçlendirilmesi gibi fetihlerden sonra da şehirlerin müslümanların hâkimiyeti altında kalabilmesi için bir sistem geliştirildiği, buralara cami, emîr evi ve çarşı yapıldığı, önceleri yalnızca askerlerin, sonraları onların ailelerinin de getirtilerek buralara yerleştirildiği, dini öğretecek bazı sahâbîlerin görevlendirildiği ve bu sayede İslâm toplumunun her gün çoğalıp genişlediği, mühtedilerin sayısının arttığı ve bu arada Arap dilinin de yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Arabistan'da nüfusun azalmasına sebep olan bu gelişmeler yanında fethedilen yerlerde de içtimaî yapı değişmeye başlamış, kendi dinlerinde kalan zimmîlerle fâtih müslümanlar ve mevâlî, ayrıca varlığını devam ettiren köleler içtimaî yapının başlıca zümrelerini oluşturmuşlardır.

Fetihlerle birlikte Hulefâ-yi Râşidîn döneminde devlet gelirlerinde büyük

artış olmuştur. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Hz. Peygamber'in vefatından sonra beytülmâl gelirlerinin fey, humus ve zekât olmak üzere üç kısma ayrıldığını belirtmektedir (el-Emvâl, s. 25). Bu dönemde zekâtla ilgili büyük bir değişme olmamıştır. Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra zekât vermek istemeyenlerle savaşılması, Hz. Ömer'in teklifi üzerine Ebû Bekir'in müellefe-i kulûb hissesini durdurması, atlardan da zekât alınmasına karar vermesi, gayri müslim fakirlere zekâttan pay ayırması, Hz. Osman'ın altın ve gümüşün zekâtını toplamayıp herkesin kendisinin vermesini istemesi gibi bazı hususlar bir tarafa bırakılırsa zekât gelirlerinin Tevbe sûresinin 60. âyetine göre dağıtılması bu dönemde de sürdürülmüştür. Savaşta elde edilen ganimetin beşte biri ise (humus) fetihlerle birlikte büyük artış göstermiş ve Enfâl sûresinin 41. âyetine göre ganimetlerin beşte dördü savaşanlara paylaştırılmış, geriye kalan beşte biri âyette zikredilen Allah, peygamber, zilkurbâ, yetimler, miskinler ve yolcuların hakkı olmak üzere beytülmâle gönderilmiştir. Ancak Hulefâ-yi Râşidîn döneminde humusun beşte üçünün yetim, miskin ve yolculara dağıtıldığı bilinmekle birlikte Hz. Peygamber'e ve yakınlarına humus gelirinden pay ayrılıp ayrılmadığı ve ayrıldıysa dağıtımın nasıl yapıldığı konusunda kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Kaynakların çoğu, bu dönemde humusun üçe taksim edilip Resûl-i Ekrem ve yakınları için pay ayrılmadığını, bazı kaynaklar ise Hz. Ömer ve Osman'ın zilkurbâya pay verdiğini belirtir (bk. HUMUS). Bu rivayetler, Sünnî kesimle Şîa arasındaki farklı anlayış ve uygulamalar için gerekçe teşkil etmiştir. Fey gelirleri ise cizye, barış yoluyla ele geçen topraklardan alınan haraç, savaşla ele geçirilen topraklardan alınan haraç (task), zimmî ve harbîlerin ticaret mallarından alınan öşürden meydana geliyordu. Cizyenin kimlerden ve niçin alınacağının Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmesine karşılık (et-Tevbe 9/29) nerelere harcanacağı belirtilmemiştir. Haraç ve öşrü ise Hz. Ömer koymuştur. Bu vergilerin hepsi fetihlerden sonra büyük artış göstermiştir. Hz. Ebû Bekir, Resûl-i Ekrem'in kendilerine mal vermeyi vaad ettiği kimselere fey gelirlerini eşit miktarda dağıtmıştır (Ebû Yûsuf, I, 307-310). Hz. Ömer'in de bu uygulamaya 20 (641) yılında divan teşkilâtını kuruncaya kadar devam ettiği bilinmektedir (a.g.e., I, 333-335). Fetihler sonucunda İslâm ülkelerinin genişlemesi üzerine fey gelirlerinin artması Hz. Ömer'i yeni bir düzenlemeye gitmek mecburiyetinde bırakmış ve divan teşkilâtı böylece kurulmuştur. Hz. Ömer, fey gelirlerinin Haşr sûresinin 6-10. âyetlerinde zikredilen kimselere yani bütün müslümanlara dağıtılması

gerektiği görüşünden hareketle bu gelirleri, biri yılda bir defa “atâ” veya “atıyye” adı altında para, diğeri her ay yiyecek olmak üzere iki şekilde dağıtmıştır. Bunun için kurduğu divan teşkilâtında müslümanların atıyyelerini farklı miktarlarda tesbit etmiş ve hak sahiplerinin isimlerini, Kureyş kabilesinin Hz. Peygamber’in mensup olduğu Benî Hâşim kolundan başlayarak kabile esasına göre defterlere kaydettirmiştir. Böylece Medine’ye her vergi gelişinde bunun müslümanlara dağıtılması şeklindeki eski uygulama kaldırılmış, yerine daha düzenli bir uygulama getirilmiştir. Hz. Peygamber’in aylık erzakı herkese iki cerîb yiyecek olarak eşit miktarda vermesine karşılık Hz. Ömer atâ miktarlarının farklı tesbitinde İslâmiyet’i erken veya geç kabul etme, dine ve devlete hizmetteki gayret gibi kriterleri ölçü almıştır. Bununla

beraber herkese fey gelirlerinden atâ bağlamış, sadece mülkiyet hakları bulunmadığı için kölelere ve hicret etmeyenlerle cihada katılmayanlara feyden pay vermemiştir.

İmar Faaliyetleri. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde fethedilen yerlere yapılan ilk binalar camiler olmuştur. Müslümanlar, ele geçirdikleri şehirlerde bazan eski mâbedleri tamamen veya kısmen camiye çeviriyorlar, bazan da yeni camiler yapıyorlardı. Dımaşk şehrinin ortasında bulunan Yuhannâ (Ioannes) Kilisesi’nin yarısı hıristiyanlara bırakılmış, diğer yarısı camiye tahvil edilmiştir. Benzer bir uygulama Humus’ta bulunan aynı adlı kilise için de söz konusu olmuş ve fetihten sonra kilisenin dörtte biri anlaşmanın dışında bırakılarak camiye çevrilmiştir. Barış yoluyla ele geçen şehirlerde ise eski mâbedlere pek dokunulmamıştır. Hz. Ömer bizzat kendisine teslim olan Kudüs’te mâbedlere dokunmamış, çöplük haline getirilen Mescidi Aksâ’nın yerini buldurarak buraya büyük bir cami yapılmasını emretmiştir. Diğer taraftan İslâm ülkeleri genişleyince bazı ihtiyaçlar kendini duyurmaya başlamış ve askerî amaçlı yeni yerleşim merkezleri, ordugâh şehirler kurulmuştur; bunların ilk örnekleri Hz. Ömer’in emriyle kurulan Kûfe, Basra ve Fustat’tır. Bu arada Suriye’de Dımaşk, Filistin’de Remle, Mısır’da İskenderiye gibi mevcut bazı şehirler de asker yerleştirilmek suretiyle ordugâh haline dönüştürülmüştür. Mimari özellikleri günümüze ulaşmayan ilk camilerin planı Medine’deki Mescidi Nebevî örnek alınarak hazırlanmıştır. Hz. Ömer, yeni kurulan şehirlerdeki cuma camilerinin yanı sıra şehre yerleştirilen kabilelerin vakit namazlarını kılabilmeleri için

mahalle mescidlerinin yapılmasını istemiştir. Bu dönemde camiler, ibadetin yanında başta eğitim ve öğretim olmak üzere adalet hizmetleri, kamu idaresi ve diğer işler için de kullanılıyordu.

Askerî amaçlı yeni şehirlerin merkezinde caminin yanı sıra valiler için bir emîr eviyle bir de çarşı yapılmış, arkasından kabilelere göre ayrılan yerlere mahalleler kurulmuştur. Kûfe ve Basra şehirlerinde beytülmâl binası, aynî ve nakdî vergi gelirlerinin saklandığı dârürrızk, şehirlerin kenarında dârü'l-berîd (posta evi) ve askerî kışlaların her birinde geniş kapasiteli at ahırları inşa edildi ve mezarlık sahaları ayrıldı. Bunların benzerleri başlangıçta çadırlarla kurulan Fustat'ta da yapıldı ve burası İskenderiye'nin yerine Mısır'ın merkezi haline geldi. Yeni kurulan şehirlerin Medine ile irtibatı sağlanırken ticarî hayatın içine girmelerine de özen gösterildi. Esasen Basra körfezi yoluyla Hint-Çin, Hîre şehrinin yakınına kurulan Kûfe yoluyla da Arabistan, Suriye-Filistin-Anadolu, İran, Orta Asya, Mısır ve Doğu Akdeniz arasında eskiden beri devam eden ticaret yolları müslümanların eline geçmiş oldu. Ticarî hayatın canlanması sonucunda kullanımı çoğalan senetlerde tarih tesbiti ihtiyacı kendini gösterince Hz. Ömer hicreti takvim başlangıcı olarak kabul etti ve böylece hicrî takvim yürürlüğe girdi (17/638).

Bayındırlık hizmetleri arasında ziraata elverişli toprakların sulanması için bent-kanal sistemlerinin kurulmasını zikretmek gerekir. Diğer taraftan insanların su ihtiyacını karşılamak için yerleşim merkezlerine kanallar açılmıştır. Basra'ya Dicle nehrinden su getirmek üzere açılan Ebû Mûsâ ve Ma‘kıl kanalları ile Kûfe'ye su getirmek üzere ilk hafriyat çalışmaları Sa‘d b. Ömer tarafından başlatılan ancak Haccâc zamanında tamamlanabilen Sa‘d Kanalı bunlar arasındadır. Amr b. Âs da Nil nehri kıyısındaki Babilon ile Kızıldeniz sahilindeki Kulzüm (Süveyş) Limanı'nı birbirine bağlayan firavunların yaptırdığı kapalı kanalı açtırdı ve "Halîcü emîri'l-mü'minîn" adı verilen bu su yoluyla Medine'ye erzak göndermek mümkün oldu.

Dinî İlimler. Asr-ı saâdet'te dinî bilginin kaynağını Kur'an ve Sünnet teşkil ettiğinden Resûl-i Ekrem'in açıklamaları, uygulamaları ve onayları sahâbe açısından hem dinî eğitim hem dinî konularda bilgilenme ve öğrenim anlamına geliyordu. Bundan dolayı Hz. Peygamber'le uzun süre birlikte kalan sahâbîler aynı zamanda iyi bir dinî eğitim ve öğrenim görmüş oldular.

Dinin tebliğinin tamamlanması ve Resûlullah'ın vefatı ashabı Kur'an'ı koruma, anlama ve yorumlama, sünneti tesbit etme ve öğrenme gayretine sevketti. Müslümanların, hızla gelişen fetihler sonucunda farklı gelenek ve kültürlere sahip yeni toplumlarla karşılaşması ve yeni problemlerle yüzyüze gelmesi hem sahâbenin Kur'an ve Sünnet etrafında toparlanmasını, hem de bu iki kaynağın yeni problemlerin çözümüne ışık tutacak şekilde yorumlanmasını hızlandırdı. Bu sebeple Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Kur'an ve Sünnet etrafında yoğunlaşan bir dinî bilgilenme, bu çerçevede bir anlama ve yorumlama faaliyetinin ön plana çıktığı görülür. Bu faaliyette başta dört halife olmak üzere Kur'an ve Sünnet'i iyi bilen sahâbîler etkin rol oynamış, bu arada onların temsil ettiği farklı anlayış ve temayüller de belirginleşmeye başlamıştır. Bu dönemde, gerek Medine'de bulunan gerekse dini öğretmek amacıyla Medine dışındaki değişik bölgelere dağılan sahâbîlerin etrafında ilim halkalarının oluştuğu ve dinî yaşayışla bütünleşen bir ilmî geleneğin başladığı bilinmektedir. Dört halife döneminde, daha sonraki devirlerde çeşitli dinî ilimlerin konularını teşkil edecek olan bilgiler bir bütün halinde ele alınıyordu. Dinin anlaşılmasına, Kur'an ve Sünnet'te yer alan hükümlerin yorumlanmasına ve dinî bilgilenmede derinleşmeye yönelik bütün bu çabalar ileride kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi ayrı ilim dalları şeklinde ortaya çıkacak olan dinî ilimler için bir başlangıç teşkil etmiş ve onların oluşumunda vazgeçilmez bir önem taşımıştır.

Kıraat ve Tefsir. Hz. Ebû Bekir, o zamana kadar çeşitli sahâbîlerin yanında dağınık halde bulunan yazılı Kur'an âyetlerini iki kapak arasında toplatıp ilk mushafı meydana getirmişti; fakat Resûl-i Ekrem Kur'an'ın "yedi harf" üzere okunabileceğini söylediğinden müslümanlar onu farklı şive ve lehçelerle okumaya devam ediyorlardı (bk. el-AHRUFÜ's-SEB'A). Değişik merkezlerde muallim olarak hizmet gören sahâbîler de bulundukları bölgelerde Kur'an'ı kendi lehçelerine göre okutunca belli merkezlerde belli okuyuş tarzları yaygınlık kazandı (bk. KIRAAT). Bölgeler arasında karşılıklı suçlamalara varan ihtilâfların artması üzerine Hz. Osman, Kur'an'ın indirildiği Kureyş lehçesini (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 3) esas alan ve Hz. Peygamber'den geldiği kesin olan kıraatlere de imkân veren Kur'an nüshalarının yazılmasını emretti. Zeyd b. Sâbit başkanlığındaki bir heyet tarafından, ilk halife döneminde yazılan mushaf esas alınarak Kur'an'ın nüshaları çoğaltıldı. Dört veya beş yahut yedi nüsha olduğu rivayet edilen bu mushaflardan biri Medine'de alıkonuldu; diğerleri Mekke,

Kûfe, Basra, Dımaşk gibi merkezlere gönderildi ve Kur'an'ı bu resmî mushaflara göre okutmak üzere Zeyd b. Sâbit Medine'de, Abdullah b. Sâib Mekke'de, Mugīre b. Ebû Şihâb Dımaşk'ta, Ebû Abdurrahman es-Sülemî Kûfe'de ve Âmir b. Abdullah Basra'da görevlendirildi. Değişik merkezlerde bu nüshalardan kısa sürede çok sayıda mushaf istinsah edildi. Böylece müslümanların kıraat üzerindeki ihtilâfları en aza indirilmiş ve Kur'an'ın sonraki nesillere Resûlullah'tan geldiği şekliyle

aktarılması sağlanmış oldu. Kıraat sahasında üstat kabul edilen Hz. Osman, Hz. Ali, Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes'ûd, Ebü'd-Derdâ ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi sahâbîlerin verdikleri kıraat dersleri, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Sâib gibi genç sahâbîlerin yanı sıra çok sayıda tâbiînin de bu alanda uzmanlık kazanmasına, böylece kıraat ilminin sonraki nesillere ehil kişiler vasıtasıyla intikal ettirilmesine imkân verdi.

Hz. Peygamber'le uzun süren beraberlikleri sayesinde Kur'an âyetlerinin hangi ortamda indiğine ve ne mânaya geldiğine vâkıf olan, Resûl-i Ekrem'in bu konulardaki açıklamalarını dikkatle takip eden sahâbîler, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Kur'an âyetlerinin tefsirinde müslümanlara rehberlik ettiler; onların başlattığı bu faaliyet sonraki nesiller tarafından geliştirilerek sürdürüldü. Tefsir tarihi boyunca bütün müfessirlerin Kur'an âyetlerini yorumlarken uyguladığı, öncelikli olarak Kur'an'ı Kur'an'la, onda yoksa sünnetle tefsir etme usulünün bu dönemden itibaren takip edildiği bilinmektedir. Güçlü anlayış ve kavrayış yeteneklerinin yanında Arap dili ile örf ve âdetlerini, ayrıca vahiy sırasında yarımadada yaşayan ve Kur'an'da sıkça sözü edilen Ehl-i kitabı yakından tanımaları sahâbî müfessirlerin açıklamalarına ayrı bir önem kazandırmıştır. Onların diğer bir özelliği de yorumunu bilmedikleri âyetler hakkında kendi tahmin ve kanaatleriyle görüş belirtme konusunda çekimser davranmalarıydı. Ancak bu çekimserliğin daha çok mânası kapalı (mücmel, müteşâbih) âyetlerle sınırlı olduğunu, amelî hayata ilişkin Kur'an hükümlerinin ise geniş bir açıklamaya kavuşturulduğunu belirtmek gerekir. Medine'ye gelen ve zihinleri karıştırmak için müteşâbih âyetler hakkında soru soran bir kişinin Hz. Ömer tarafından cezalandırılarak memleketi Basra'ya geri gönderilmesi, bazı şarkiyatçılar tarafından Hulefâ-yi Râşidîn döneminde tefsire sıcak bakılmadığına, hatta müslümanların ondan sakındırıldığına dair iddiaya delil olarak ileri sürülmüştür (Goldziher, s. 73-75); ancak yukarıda

açıklanan hususlar bu telakkinin isabetsizliğini göstermektedir. Bu dönemde yapılan tefsirlerde icmâlî mânalarla yetinildiği, yorum faaliyetinin de Kur'an'da geçen kelimelerin kısa sözlük açıklamalarını yapma, âyetlerin nüzûl sebebini, nâsih veya mensuh oluşunu belirtme, sözü edilen tarihî olayları açıklama gibi noktalarda yoğunlaştığı söylenebilir. Tefsirde Câhiliye şiiriyle istişhâd etme, Kur'an ve Sünnet'e ters düşmeyen İsrâilî rivayetlere yer verme geleneğinin ve âyetlerin kesin sayısını belirleme gibi çalışmaların köklerinin de bu döneme kadar uzandığı görülür. Hulefâ-yi Râşidîn devrinde tefsir ve Kur'an ilimleri sahasında telif edilmiş herhangi bir esere rastlanmamakla birlikte İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbîlerin özel mushaflarına tefsir kabilinden notlar düştükleri bilinmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirine sahâbîlerin önemli hizmetleri geçmekle birlikte kendilerinden tefsir rivayeti gelenlerin sayısı çok azdır. Kaynaklarda müfessir sahâbîler olarak dört halife, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Zübeyr'in isimleri zikredilir (Süyûtî, IV, 204). İlk üç halifeden gelen tefsir rivayetleri çok azdır. Hz. Ali'den gelen rivayetlerin çokluğunda, onun uzun süre idarî işlerden uzak kalmasının yanı sıra Kur'an'ın tefsirinde duyulan ihtiyacın arttığı döneme kadar yaşamasının önemli etkisi olmalıdır. Buna karşılık ilimle temayüz etmiş sahâbîlerin öğrencisi konumunda bulunan tâbiîn nesli, tefsir ilminin doğuş ve gelişiminde daha aktif bir rol üstlenmiştir. Meşhur sahâbîlerin öğretimiyle başlayan tefsir faaliyetinin bu dönemde ekolleşme sürecine girdiği görülür. Bunlardan Mekke, Medine ve Irak tefsir ekolleri daha fazla şöhret bulmuştur. Kendisinden en çok tefsir rivayeti gelen Abdullah b. Abbas Mekke, Übey b. Kâ'b Medine tefsir ekolünün kurucuları olarak bilinir. Hz. Ömer tarafından Kûfe'de görevlendirilen Abdullah b. Mes'ûd burada verdiği kıraat ve tefsir dersleriyle Kûfe ekolünün temellerini atmış, özellikle Irak'ta ehl-i re'y hareketinin doğmasında etkili olmuştur. Sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin Kur'an âyetlerinin tefsirine ilişkin görüşleri rivayet yoluyla sonraki dönemlere aktarılmış ve bunlar ileri dönemlerin dinî literatüründe dağınık şekilde de olsa yer almıştır.

Hadis. Hulefâ-yi Râşidîn devri hadislerin naklinde titizlik gösterildiği, rivayetlerin tahrif edilmesini önlemek için bazı tedbirlerin alındığı bir dönemdir. İlk iki halifenin büyük bir özenle uyguladığı ilk tedbir Resûl-i

Ekrem'den az hadis rivayet edilmesi olmuştur. Hz. Osman da kendisinden önceki uygulamayı sürdürmüş, Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde nakledilmeyen hadislerin rivayetini uygun görmemiştir. Yine bir rivayetin Hz. Peygamber'e nisbetinden kesinlikle emin olma ve sahâbîlerden, rivayet ettikleri hadisi kendileriyle birlikte Resûlullah'tan bizzat duyan bir şahit isteyerek rivayet tariklerinin arttırılmasını sağlama gibi hususlar onların üzerinde önemle durdukları tedbirlerden bazılarıdır. Hz. Ali'nin gerektiğinde

hadis râvilerine yemin ettirmesi de (Müsned, I, 154, 174, 178) bu ihtiyatın bir neticesidir. Bu dönemde rivayetlerin dinin bilinen nasları ve kaideleriyle karşılaştırılarak ilmî tenkide tâbi tutulmasına başlanmış ve bu hususta Hz. Ömer ile Âişe'nin önemli katkıları olmuştur (Nûreddin Itr, s. 52-54). Ancak bütün bu tedbirlere, râvilere güvenilmediği için değil hadis rivayetinde ciddiyeti sağlamak ve muhtemel suistimallerin önünü almak için başvurulmuştur. Nitekim Hz. Ömer, bazı kimselerin rivayette gevşeklik göstermesi yüzünden gerçeklerin saptırılabileceğinden endişelenmiş ve yanlış anlaması muhtemel kişilerden hadis alınmasına karşı çıkmıştır. Bu dönemde, "Her duyduğunu anlatması bir kimseye günah olarak yeter" meâlindeki hadis (Müslim, "Muḳaddime", 5) âdeta bir rivayet ilkesi kabul edilmiştir.

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in elinde -sonraları yaktığı ileri sürülse dahi-500 hadis içeren bir risâlenin bulunduğu ve yine bu dönemde şahsî gayretleriyle hadisleri yazan bazı sahâbîlerin mevcut olduğu bilinmekle birlikte sahâbe arasındaki yaygın uygulama hadislerin şifahen nakledilmesi şeklinde idi. Hz. Ömer'in bir süre tereddüt gösterdikten sonra hadislerin devlet eliyle tedvin edilmesinden vazgeçmesi de (Hatîb el-Bağdâdî, s. 49; İbn Abdülber, I, 77) hadislerin Kur'an'la karıştırılabileceği endişesinden kaynaklanır. Esasen onun bu tutumu ilk üç halifenin ortak hassasiyetini yansıtır. Hz. Osman'ın vefatını müteakip baş gösteren olaylar ve güvensizlik ortamı Resûl-i Ekrem'den yapılan rivayetlerde senedi ve râvinin durumunu araştırmayı haklı kılmış, bu husus, cerh ve ta'dîl ilminin temelini teşkil edecek olan ricâl tenkidi faaliyetinin sahâbe arasında başlangıcını oluşturmuştur.

Fıkıh. Hz. Peygamber'in vefatı müslümanları, yeni fıkhî problemleri

Kur’an ve Sünnet’teki ilke ve açıklamalar ışığında çözmeye zorlamıştır. Bu sebeple Hulefâ-yi Râşidîn devri, Kitap ve Sünnet’in sınırlı naslarına ilâveten yavaş yavaş re’y ictihadının ve bunun çeşitli tezahür biçimlerinin kabul görüp kullanıldığı yeni bir dönemin başlangıcı sayılır ve fıkıh tarihinin ikinci devresi olarak ele alınır. Bu dönemden itibaren Kur’an ve Sünnet’i anlama, bunların sınırlı ifade ve hükümleriyle hayatın sınırsız ihtiyaç ve olayları arasında bağ kurmayı sağlayacak yorum metotları geliştirme ihtiyacını doğurmuş ve bu süreç ileride ayrı bir ilim halinde şekillenen fıkıh ve fıkıh usulü için de bir ilk adım teşkil etmiştir. Resûl-i Ekrem’in doğrudan yardımından mahrum ilk ictihad faaliyetinin başladığı bu dönem sonraki devirlerin ictihad faaliyetine örneklik etmiş, onun yakın çevresini oluşturan sahâbenin dinî hükümleri anlayış, yorumlayış ve uygulayış biçimleri ileriki dönem fakihleri nezdinde “sahâbî kavli” adlandırmasıyla ayrı bir önem kazanarak sünnete yakın derecede bir kaynak değerine ulaşmıştır.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminin bir özelliği de İslâm hukukunun teşekkülünde dört halifenin doğrudan ve birinci derecede rol oynaması, bunun sonucunda onların görüş ve uygulamalarına daha sonraki devirlerde ve özellikle Sünnî fıkıh geleneğinde ayrı bir önem atfedilmesidir. Bunda hiç şüphesiz dört halifenin sahâbenin önde gelen fakihlerinden olması kadar, uygulamalar üzerinde müslümanların âdeta amelî ittifakının sağlanmış olması da etkilidir. Nitekim Hz. Ebû Bekir’in zekât vermemekte direnen ve ayrıca irtidad edenlerle savaşması, müellefe-i kulûba zekât gelirinden pay vermemesi, Hz. Ömer’in Irak topraklarına farklı bir statü getirip onları ganimet olarak gazilere dağıtmaması, kıtlık yılında hırsızlara had cezası uygulamaması, sarhoşluk suçunun sünnette belirlenen cezasını arttırması, aynı anda söylenen üç talâkı üç ayrı talâk sayması, teravih namazının camide toplu olarak kılınmasını başlatması; Hz. Osman’ın cuma namazına dış ezanı ilâve etmesi, hac mevsiminde Mina’da dört rek‘atlı farz namazı Hz. Peygamber’in ve ilk iki halifenin yaptığı gibi yolculuk sebebiyle kasredip iki rek‘at kılması mümkünken halkın yanlış anlayabileceği endişesiyle dört rek‘at kılması, mirastan mahrum bırakılmak için ölmek üzere olan kocası tarafından boşanan kadının mirasçılık hakkını devam ettirmesi; Hz. Ali’nin esnaf ve sanatkârlara zâyi ettikleri müşteri mallarını tazmin yükümlülüğünü getirmesi gibi uygulamalar, nasların yorumlanması bakımından önemli sonuçlara sahip bulunmasının yanında ileri dönem

ictihad faaliyetlerinde de referans sayılmıştır; fıkıh mezheplerindeki ağırlıklı görüş

ve ümmetin genel kabulü de çok defa bu yönde olmuştur.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde gerçekleşen fetihler sonucu İslâm coğrafyasındaki hızlı genişleme ve dolayısıyla çeşitli farklılıklar taşıyan yeni sosyal yapı ve kültürlerin İslâm muhitine girmesi yeni problem ve anlayışların doğmasına yol açmış, bunlar da Kur'an ve Sünnet merkezli dinî öğreti açısından kontrol edilip çözümlenme ihtiyacını beraberinde getirmiştir. İleri dönemlerde istihsan, istislâh, örf, kıyas gibi terimlerle karşılanacak olan metotların bu dönemde re'y adıyla kullanılmaya başlandığı, kamu hukuku alanında imkân nisbetinde istişareye önem verilip amelî ittifak sağlandığı, ferdî alanda ise geniş bir re'y serbestliğinin bulunduğu görülür. İlk iki halife döneminde belli sayıdaki sahâbî âlimden Medine'yi terketmemelerinin istenmesi, devlet işlerinde sağlıklı bir istişare imkânı ve halk arasında kamuoyu oluşturma ortamı hazırlamaya yönelik bir tedbir görünümündedir. Şûra ictihadları ve Kur'an'ın cem'i, ridde ehliyle savaş, Irak topraklarının statüsü gibi amelî konulardaki ittifaklar, ileride şer'î deliller arasında Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırayı alacak olan icmâ için, ferdî ictihadlar da diğer deliller için hareket noktası teşkil etmiştir. Bu dönemde sünnet, farklı coğrafyalara ve sosyal çevrelere mensup müslümanların ortak bir dinî kültür etrafında toparlanmasında, istişare ve şûra ictihadı ise toplumsal düzeydeki ihtilâfların en aza indirilmesinde, siyasî birliğin korunmasında ve toplumsal realitenin asgari mutabakat zemini sayılmasını sağlamada önemli roller üstlenmiştir; icmâ anlayışı da ileride buna benzer bir işleve sahip olmuştur.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Kitap ve Sünnet'ten sonra üçüncü bir delil ve kaynak niteliği kazanan re'y faaliyeti nazarî olmaktan çok vâkıaya, yani meydana gelen gerçek fıkhî meselelere dayanmıştır. Sahâbîler, re'y ve ictihad yoluyla vardıkları hükümleri kesin ve bağlayıcı görmediklerinden Allah ve Resulü'ne nisbet etmemiş ve bunları Kur'an ve Sünnet'in hükümlerinden ayırma konusunda titizlik göstermişlerdir. Halifeler dahil ferdî ictihadların sadece sahiplerini bağlaması ve diğer kişiler için de alternatif bir çözüm niteliği taşıması, belli bir illet ve hikmete bağlı olduğu bilinen hükümlerin bu illet ve hikmetin değişmesine paralel biçimde

değiştirilebilmesi ve hüküm verilirken ferdî durum ve yarar kadar dinin genel ilke ve amaçlarının da gözetilmesi bu dönem re'y faaliyetinin karakteristik özellikleridir. Öte yandan dinî bilgileri kuvvetli sahâbe ve tâbiînin Medine'nin yanı sıra çeşitli ilim merkezlerinde başlattığı re'y, fetva ve öğretim faaliyetlerinin giderek bu merkezlerde ilim halkalarının ve hoca-talebe ilişkisi içinde birbirinden farklı ilmî geleneklerin oluşmasına ortam hazırlaması, yeni ortaya çıkan problemlerin cevabı araştırılırken yahut Kur'an ve Sünnet hükümleriyle ele alınan olay arasında bağ kurulurken bazı sahâbe ve tâbiînin çekimser davranıp bu iki kaynakta açıklananlarla yetinmesi, diğer bir grubun ise re'y ve aklî istidlâl yollarını sıkça işletmesi iki farklı tutum doğurmuş ve bu farklı tutumlar Emevîler döneminde iyice belirginleşen ehl-i hadîs ve ehl-i re'y ekollerinin başlangıcını teşkil etmiştir.

Fıkhın ayrı bir ilim dalı haline gelmesinin Abbâsîler dönemini bulduğu ve bu döneme kadar fıkıh tabiriyle Kur'an ve hadis bilgisi yanında bu kaynaklardan zihnî çaba ile çıkarılan dinî bilgilerin tamamının kastedildiği düşünülürse Hulefâ-yi Râşidîn döneminde fıkhın ayrıca tedvîninin söz konusu olmadığı görülür. Bununla birlikte bu dönemde, ileride kurulacak olan fıkıh ilmi için önemli bir malzeme sayılabilecek nitelikte bazı münferit ve küçük çaplı düzenlemelerden söz edilebilir (DİA, XIII, 5). Öte yandan II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren derlenmesine başlanan fıkhî bilgileri ihtiva eden kitaplarda ve hadis mecmualarında sahâbe ve tâbiîn fetvaları geniş bir şekilde yer almış, bunlar fıkhın gelişim dönemi müctehidleri ve fıkıh mezhepleri için kaynak değerine sahip delil, hareket noktası ve referanslar olarak algılanmıştır.

Kelâm. Hulefâ-yi Râşidîn itikadî açıdan önemli sonuçlar doğuran olayların yaşandığı bir dönemdir. İnançla ilgili tartışmalara konu olan asıl ihtilâflar Hz. Osman zamanında vuku bulmakla birlikte kaynaklar, her halife döneminde akaidle ilgili bazı görüş ayrılıklarının ortaya çıktığını belirtir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından, aslında kamu hukukunu ilgilendirmekle birlikte daha sonra itikadî bir renk kazanan halife seçimine ilişkin anlaşmazlık Ebû Bekir'in seçilmesiyle çözümlenmiştir. Halife Ebû Bekir devrinde dinin Allah'tan geldiği şekliyle korunmasında en büyük paya sahip bulunan Kur'an'ın toplanması usûlü'd-dîn açısından kaydedilmesi gereken önemli bir olaydır.

Bazı kaynaklarda, itikadî alanda mütalaa edilebilecek meseleler hakkında görüş bildirenlerin başında gösterilen Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde (Abdülhay el-Kettânî, III, 92) dini korumaya ve itikadî

hükümleri doğru olarak anlamaya yönelik çabalar sürdürülmüştür. Hz. Ömer'in müteşâbih âyetlerle ilgilenen birine bunu yasaklaması, hadis rivayeti mevzuunda ashabı titiz davranmaya davet etmesi, kazâ ve kader konusunu yanlış yorumlayan Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı uyarması ve kadere imanın kişiyi cebir altında bırakmadığını söylemesi (Müslim, "Selâm", 98) onun usûlü'd-dînle ilgili bazı tavırlarını gösterir.

Süratle gerçekleştirilen fetihler sebebiyle genişlemiş bulunan İslâm coğrafyasında çeşitli din ve felsefe kültürleriyle karşılaşılmış, ayrıca siyasî görüş ayrılıkları da belirgin biçimde su yüzüne çıkmıştır. Hz. Osman'ın şehid edilmesinin ardından Hz. Ali döneminde Cemel ve Sıffîn vak'aları meydana gelmiş, bu olaylara bağlı olarak savaşlarda birbirini öldüren müslümanların dinî durumu tartışma konusu halini almış, neticede büyük günah, iman-küfür sınırı, kader ve insanın ihtiyarî fiilleri gibi itikadî meseleler öne çıkmış ve ayrılıkçı Hâricîler fırkası doğmuş, ona muhalif siyasî bir fırka niteliğiyle Şîa teşekkül etmeye başlamış, yine Hz. Ali döneminin sonlarına doğru İbn Sebe aracılığıyla Gāliyye'nin tohumları atılmıştır. Bizzat Hz. Ali, kadere imanla kulların fiilleri arasındaki irtibata ilişkin sorulara muhatap olmuş, ayrıca büyük günah işleyenin dinî statüsü ve Allah'ın sıfatları hakkında ortaya çıkan bazı yanlış görüşleri eleştirmeye mecbur kalmıştır (Ebû Hanîfe, s. 69; Kādî Abdülcebbâr, s. 142-143, 146, 150-151). Hulefâ-yi Râşidîn döneminde belirginleşen siyasî ve içtimaî gelişmelerle fikrî hareketler II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren itikadî mezheplerin kurulmasına, ayrıca önce siyasî birer akım niteliğinde oluşan Hâricîlik ve Şiîliğin ilmî muhtevası da bulunan birer mezhep haline gelmesine zemin hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 154, 174, 178; IV, 126, 127, 273; V, 50, 220-221; Dârimî, “Muḳaddime”, 16; Buhârî, “Menâḳıb”, 25, “Meġāzî”, 70, 71, “Taʿbîr”, 38, “Zekât”, 1, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 3; Müslim, “Muḳaddime”, 5, “Rüʾyâ”, 21, “Selâm”, 98; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 6; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5, 7, 8; Tirmizî, “ʿİlim”, 16, “Fiten”, 48; Ebû Hanîfe, er-Risâle (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 69; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc (Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, Fıḳhü’l-mülûk, nşr. A. Ubeyd el-Kubeysî içinde), Bağdad 1973-75, I, 189-194, 208-213, 307-312, 330-335; II, 189-203, ayrıca bk. İndeks; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 25 vd.; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 649-666; İbn Sa‘d, et-Ṭabaḳāt, III, 19-40, 53-84, 169-213, 265-376, ayrıca bk. İndeks; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 167-218, ayrıca bk. İndeks; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 13-16, 28-36, 40-46, 118-167, 344-357, 654-696, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Ensâb, I, 540-592; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1794-3476; II, 1-16; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 141-143, 146-147, 150-151, 163, 171, 214; Beyhakī, Menâḳıbü’ş-Şâfiʿî (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1391/1971, I, 448; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1388/1968, I, 77; Hatîb el-Bağdâdî, Taḳyîdü’l-ʿilm (nşr. Yûsuf el-Uş), Dımaşk 1949, s. 49; Râgıb el-İsfahânî, el-İʿtiḳādât, Beyrut 1988, s. 267; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 23-26; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, II, 113; Muhibbüddin et-Taberî, er-Riyâżü’n-nâdire fî menâḳıbi’l-ʿaşere, Beyrut 1405/1984, I, 17 vd.; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 130-131; a.mlf., et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1381/1961, I, 57-127; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 2-6, 10; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 375 vd.; VI, 301-354; VII, 2-362; IX, 200; Zerkeşî, el-Burhân, I, 233-243, 251; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), IV, 204; Şevkânî, Derrü’s-seḥâbe, s. 606, ayrıca bk. tür.yer.; I. Goldziher, Meẕâhibü’t-tefsîri’l-İslâmî (trc. Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire 1374/1955, s. 73-75; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable’t-tedvîn, Dımaşk 1383/1963, s. 92-125; M. Yûsuf Mûsâ, Târîḫu’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1964, I, 25-120; Mübârekfûrî, Tuḥfetü’l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1387/1967, VII, 438-441; Süleyman M. et-Temmâvî, ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb ve uṣûlü’s-siyâse ve’l-idâretü’l-ḥadîs̱, Kahire 1969; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 52-54; Ahmed İslâm el-Kâtib, ʿAḳīdetü’t-tevḥîd, Beyrut 1983, s. 75; Muhammed Ebû Zehv, el-Ḥadîs̱ ve’l-muḥaddis̱ûn, Beyrut 1404/1984, s. 63-79; E. Robbath, La conquête arabe sous les quatre premiers califes: 11/632-40/661, I-II,

Beyrut 1985; Mustafa Fayda, “Hz. Ömer’in Divân Teşkilâtı”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 107 vd.; a.mlf., Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 7 vd.; a.mlf., Allah’ın Kılıcı Halid bin Velid, İstanbul 1990, s. 241 vd.; a.mlf., “Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr”, AÜİFD, XXV (1981), s. 169-178; XXVI (1983), s. 327-334; a.mlf., “Ebû Bekir”, DİA, X, 101-108; Mevdûdî, Hilâfet ve Saltanat (trc. Ali Genceli), İstanbul, ts.; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 109-161; a.mlf., “Fıkıh”, DİA, XIII, 4-6; Mennâ el-Kattân, Târîḫu’t-teşrîʿi’l-İslâmî, Kahire 1409/1989, s. 183-254; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), III, 92; Gālib Abdülkâfî el-Kureşî, Evveliyyâtü’l-Fâruḳ fi’l-idâre ve’l-ḳażâ, I-II, Beyrut 1410/1990; İbrâhim Beydûn, Min devleti ʿÖmer ilâ devleti ʿAbdilmelik, Beyrut 1411/1991, s. 13-142; Muhammed Hamîdullah, Kur’ân-ı Kerîm Tarihi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 45-49; Hamed M. esSamed, Niẓâmü’l-ḥükm fî ʿahdi’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn, Beyrut 1414/1994; M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 1996, s. 50-53; Mehmet Hatiboğlu, “Hilâfetin Kureyşliliği”, AÜİFD, XXIII (1978), s. 121-213; Sabri Hizmetli, “Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman’ın Öldürülmesi”, a.e., XXVII (1985), s. 149-176; Michael Cook, “Writing of Tradition”, Arabica, XLV/4, Leiden 1997, s. 498-507; Ethem Ruhi Fığlalı, “Ali”, DİA, II, 371-374; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, a.e., XV, 31.

Mustafa Fayda

el-HULELÜ’l-MEVŞİYYE

(الحلل الموشيّة)

Mağrib tarihine dair bir eser.

Tam adı el-Ḥulelü’l-mevşiyye fî ẕikri’l-aḫbâri’l-Merrâküşiyye olan eser, üzerinde müellif adı bulunmadığı için ya anonim sayılmış ya da çeşitli kişilere nisbet edilmiştir. Kitaptaki ifadelerden yazımının, Gırnata’da (Granada) hüküm süren Nasrîler’den V. Muhammed Ganî-Billâh’ın ikinci saltanat döneminde (1362-1391) 12 Rebîülevvel 783’te (6 Haziran 1381) tamamlandığı öğrenilmektedir. İbnü’l-Muvakkit el-Merrâküşî ve Abbas b. İbrâhim el-Merrâküşî gibi Mağribli muahhar tarihçilere göre eserin müellifi, V. Muhammed döneminde yaşayan Malakalı Muhammed b. Ebü’l-Meâlî b. Semmâk’tir. Kitabın ilk neşrini gerçekleştiren Beşîr el-Furâtî, eserin Gırnatalı edip ve devlet adamı Lisânüddin İbnü’l-Hatîb’e ait olduğunu ileri sürmüşse de İbnü’l-Hatîb telif tarihinden yedi yıl önce 776’da (1374) vefat etmiştir. Müellifin İbnü’s-Semmâk olması kuvvetle muhtemeldir.

Eser, isminden anlaşıldığına göre Merakeş’i (Fas) anlatan bir şehir tarihi ise de Murâbıtlar ve özellikle Muvahhidler’e ayrılan kısmı Merakeş’e ayrılandan daha fazladır. Mülûkü’t-tavâife ve Merînîler’e dair bilgilerin de yer aldığı eserde Merakeş’in topografyası ve nüfus yapısı hakkında önemli açıklamalar bulunmaktadır. Akıcı bir üslûpla yazılan eserdeki olayların bir kısmı müellifin yaşadığı dönemde cereyan etmiş ve bunların bazıları bizzat kendisi tarafından gözlemlenmiştir. Muvahhidler’e ve Murâbıtlar’a dair bilgilerde ise daha ziyade İbnü’s-Sayrafî, Beyzak, İbn Sâhibü’s-Salât, İbn Cübeyr ve Ebû Yahyâ b. Yesa‘ gibi müelliflerden faydalanıldığı görülür.

Reinhast Pieter Anne Dozy, Abbâdîler ve Muvahhidler’den Yûsuf b. Abdülmü’min’in Endülüs’e yaptığı seferle ilgili çalışmalarında el-Ḥulelü’l-mevşiyye’yi kaynak olarak kullanmıştır (Scriptorum arabum loci de Abbadidis, Leiden 1846-1863, II, 182-209; Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne pendant le moyen âge, Paris 1881, XXVII, s. LXX-LXXIX). José Antonio Conde da adını zikretmeksizin eseri Historia de la

dominación de los árabes en España (Madrid 1820-1821; Paris 1840, III, bl. IX-LVIII) adlı kitabına dahil etmiştir.

el-Ḥulelü'l-mevşiyye ilk defa Beşîr el-Furâtî tarafından 1329'da (1911) Tunus'ta

yayımlanmış, S. Allûş (Ichoua Sylvain Allouche) dikkatsizce yapılan bu neşirdeki hata ve eksiklikleri gidermek amacıyla sonuna bir fihrist ekleyerek eserin yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Rabat 1936). Ancak bunda da bazı yanlış ve eksikliklerin bulunduğu görüldüğünden kitap Süheyl ez-Zekkâr ve Abdülkādir Zimâme tarafından öncekilere göre daha ciddi bir inceleme yapılarak üçüncü defa yayımlanmıştır (Dârülbeyzâ 1399/1979).

Ambrosio Huici Miranda, daha XVII. yüzyılda İspanyolca'ya çevrilen el-Ḥulelü'l-mevşiyye'nin değişik nüshalarını gözden geçirerek eseri yeniden bu dile çevirmiş, bu tercüme "Coleccíon de crónicas árabes de la Reconquista" serisinin ilk cildi olarak yayımlanmıştır (Al-Ḥulal al-Mawšiya, cronica árabes de las dinastias almorâvide, almohade y bení merín, Tétuán 1951).

BİBLİYOGRAFYA

el-Ḥulelü'l-mevşiyye fî ẕikri'l-aḫbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkādir Zimâme), Rabat 1399/1979, tür.yer., ayrıca bk. neşredenlerin mukaddimesi; İbnü'l-Muvakkit, es-Saʿâdetü'l-ebediyye, Rabat, ts., II, 177; Abbâs b. İbrahîm, el-İʿlâm, Fas 1936, I, 23; G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 252; R. Brunschving, "Al-Ḥulal al-Maushiya", Arabic and Islamic Studies, Leiden 1965, s. 147-155; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu'l-Maġrib fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye, ts. (Müessesetü Şebâbi'l-Câmia), s. 23-24; "Al-Ḥulal Al-Mawchiyya", IC, XIII/1 (1939), s. 121-122; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, "Dirâse ḥavle Kitâbi'l-Ḥuleli'l-mevşiyye", Taṭvân, V, Fas 1960, s. 139 vd.; R. Basset,

"Hulel", İA, V/1, s. 582-583; A. Huici Miranda, "al-Ḥulal al-Mawshiyya", EI^2 (İng.), III, 570.

Mehmet Özdemir

HÛLÎ, Emîn

(أمين الخولي)

Emîn b. İbrâhîm b. Abdilbâkī el-Hûlî (1895-1966)

Yenilikçi görüşleriyle tanınan Mısırlı âlim.

Mısır'da Menûfiye'nin Eşmûn kasabasına bağlı Şûşây köyünde doğdu. Bazı kaynaklarda nisbesi Havlî şeklinde kaydedilmektedir (Ziriklî, II, 16; Muʿcemü esmâʾi'l-ʿArab, I, 547). Tahsiline Kahire'de dayısının yanında başladı. Çeşitli medreselerde okuduktan sonra Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'ye girdi. Burada öğrenci iken İngiliz idaresine karşı başlatılan halk ayaklanmasında (1919) faal rol aldı. 1920'da Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'den mezun oldu. Aynı yıl bu okula hoca tayin edildi ve okulun yayımlamakta olduğu derginin başına getirildi. Üç yıl sonra Roma elçiliğine imam olarak gönderildi. Daha sonra aynı görevi Berlin elçiliğinde sürdürdü. Mısır'a dönünce (1927) Ezher Üniversitesi'ne, bir yıl sonra da Kahire (Mısır) Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne hoca olarak tayin edildi. Burada müderris yardımcısı, doçent ve profesör oldu; Arapça ve Doğu Dilleri Bölümü başkanlığı ve fakülte dekanlığı görevlerinde bulundu. 1953'te Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'ye teknik danışman olarak tayin edildi. Vizâretü't-terbiyye ve't-ta'lîm'in kültür işleri idaresinde genel müdür iken emekliye ayrıldı (1955).

1961 yılında Kahire Arap Dil Akademisi'ne üye seçilen Hûlî 1936'da Brüksel'de toplanan VI. Milletlerarası Dinler Tarihi Kongresi'ne, 1954'te İstanbul'da, 1957'de Münih ve 1960'ta Moskova'da toplanan müsteşrikler kongrelerine Mısır'ı temsilen katıldı. Öğrencilerinin 1956 yılında yayımlamaya başladığı el-Edeb adlı derginin başyazarlığını vefatına kadar sürdürdü.

Âlim ve araştırmacı yazar Âişe Abdurrahman (Bintü'ş-Şâti') ile evli olan Emîn el-Hûlî 9 Mart 1966'da Kahire'de öldü ve Şûşây'a defnedildi. Doğumunun 100. yılı münasebetiyle 1995 yılında Menûfiye Üniversitesi ve

el-Hareketü’s-sekāfiyye adlı kuruluş tarafından birer anma günü düzenledi. el-Ehrâm gazetesiyle el-Edeb dergisi yine bu münasebetle onunla ilgili makalelerin yanında yayımlanmamış bazı yazı ve eserlerini de neşretti. Dubâi’de yayımlanan el-Müntedâ dergisi de Şevval 1416 (Mart 1996) tarihli 152. sayısında derginin yarısını onunla ilgili yazılara ayırdı.

Hûlî, Roma ve Berlin’de görev yaptığı yıllarda İtalyanca ve Almanca öğrendi. İlmî çalışmalarında Batı’da öğrendiği modern araştırma metotlarından yararlandı, talebelerini de bu metotları kullanmaya teşvik etti. Mısır’ın ilmî, edebî ve fikrî hayatında etkili olan birçok öğrenci yetiştirdi.

Arap dili ve edebiyatı ile tefsir metoduna dair yeni görüşler ileri süren Hûlî’nin Kur’an’da yer alan kıssalar hakkındaki fikirleri büyük tepki uyandırmıştır. Doktora öğrencisi Muhammed Ahmed Halefullah, el-Fennü’l-ḳaṣaṣî fi’l-Ḳur᾽âni’l-Kerîm adlı tezinde Kur’an’ın birçok kıssayı temsil ve ibret amacıyla zikrettiğini, bunları tarihte yaşanmış olaylar olarak kabul etmenin tarihî gerçeklere uymayabileceğini ileri sürdü. Zira Kur’an’ın amacı tarihî gerçekleri ortaya koymak değil insanları irşad etmektir. Büyük tepkilere yol açan bu iddialar Mısır Parlamentosu’na kadar aksetti. Yazdığı önsözde Halefullah’a katıldığını belirten Hûlî kürsüden uzaklaştırıldı, tez de reddedildi.

İlmî tefsire karşı olan Emîn el-Hûlî, tefsirin daha çok Kur’an’ın iʿcâzının ortaya çıkmasına ve insanların hidayetine, insanî ve ahlâkî bir hayat kurmalarına yardımcı olacak şekilde yapılması gerektiğini savunmuş, et-Tefsîr meʿâlimü ḥayâtihî ve menhecühü’l-yevm adlı eserinde ilmî tefsiri benimseyenleri şiddetle eleştirmiştir. Tefsire dair müstakil bir eser yazmamış, bu konudaki görüşlerini özellikle “min hedyi’l-Kur’ân” başlıklı radyo konuşmalarında anlatmaya çalışmıştır. Hûlî dil, edebiyat, tefsir ve belâgata dair görüşlerini, verdiği konferans ve yazdığı makalelerden oluşan Menâcihü tecdîd (Kahire 1961) adlı eserinde ortaya koymuştur.

Eserleri. A) Dil ve Edebiyat. el-Belâġatü’l-ʿArabiyye ve es̱erü’l-felsefeti fîhâ (Kahire 1931); el-Belâġa ve ʿilmü’n-nefs (Kahire 1939); Fi’l-edebi’l-Mıṣrî fikr ve menhec (Kahire 1943); Fennü’l-ḳavl (Kahire 1947); Dirâse fî edebi’l-luġati’l-ʿArabiyye bi-Mıṣr fi’n-nıṣfi’l-evvel mine’l-ḳarni’l-ʿişrîn (Kahire 1952); Müşkiletü ḥayâtine’l-luġaviyye (Kahire 1958); Menâhicü

tecdîd fi’n-naḥv ve’l-belâġa ve’t-tefsîr ve’l-edeb (Kahire 1961); Ṣıla beyne’n-Nîl ve’l-Folca ([Volga], Kahire 1964).

B) Din. Ṣılatü’l-İslâm bi-ıṣlâḥi’l-Mesîḥiyye (Teʾs̱îrü’l-İslâm fî ıṣlâḥi’l-Protestentî, Kahire 1939; 1936’da Brüksel’de toplanan VI. Milletlerarası Dinler Tarihi Kongresi’ne İtalyanca olarak sunduğu tebliğinin Arapça tercümesidir); et-Tefsîr meʿâlimü ḥayâtihî ve menhecühü’l-yevm (Kahire 1944); el-Âdâbü’d-dîniyye ve’l-ictimâʿiyye li’l-medârisi’s̱-s̱âneviyye (Kahire 1955, diğer yazarlarla birlikte); Min hedyi’l-Ḳurʾân el-ḳādetü ve’r-rusül (Kahire 1959); Min hedyi’l-Ḳurʾân fî ramażân (Kahire 1961); Min hedyi’l-Ḳurʾân fî emvâlihim mis̱âliyye lâ meẕhebiyye

(Kahire 1963); el-Müceddidûn fi’l-İslâm (Kahire 1965) (Hûlî bu eserinde tecdidin mâna ve şartlarını, dinin hangi konularında tecdidin yapılabileceğini açıkladıktan sonra başlangıçtan Süyûtî’ye kadar olan tecdid faaliyetlerini Süyûtî’nin et-Tenbiʾe adlı eserine dayanarak, Süyûtî’den kendi zamanına kadarki faaliyetleri ise Muhammed el-Merâgī’nin Buġyetü’l-muḳtedîn adlı kitabını esas alarak anlatmıştır); et-Tefsîr neşʾetühû, tederrucühû ve teṭavvuruhû (nşr. İbrâhim Hurşîd, Kahire 1982).

C) Tarih. Künnâşe fi’l-felsefe ve târîḫihâ (Kahire 1934); Târîḫu’l-milel ve’n-niḥal (Kahire 1935); Reʾy fî Ebi’l-ʿAlâʾ (Kahire 1945); Mâlik b. Enes terceme muḥarrere (I-III, Kahire 1951); el-Cündiyye ve’s-silm fi’l-İslâm (Kahire 1960); Mâlik b. Enes tecâribü ḥayât (Kahire 1962); Târîḫu’l-ḥaḍâreti’l-Mıṣriyye (Kahire, ts., eserin II. cildinde yer alan İslâm’ın zuhurundan XX. yüzyıla kadar Mısır’da dinî hayatla ilgili bölüm [II, 529-560] Hûlî’ye aittir).

D) Eğitim. el-Ezher fi’l-ḳarni’l-ʿişrîn (Kahire 1936); İtticâhât ḥadîs̱e fi’t-tervîḥ ve evḳāti’l-ferâġ (Kahire 1980, Kemâl Derviş, Muhammed Muhammed Hammâmî ile birlikte); el-Melâʿib ve’l-meyâdînü’r-riyâżiyye el-miḳyâs ve’l-ebʿâd (Kahire 1984, Abbas er-Remlî ve Hanefî Muhtâr ile birlikte).

Hûlî gençlik yıllarında el-Kâtibü’l-mütenekkir takma adıyla Cerîmetü’l-âbâʾ, Sefîrü’r-Reşîd ve er-Râhibü’l-mütenekkir adlı üç tiyatro eseri kaleme almış, 1917 yılında Kahire Tiyatrosu’nda sahneye konan bu oyunlar yazarın

ölümünden sonra el-Edeb dergisinde yayımlanmıştır.

Kādî Abdülcebbâr'ın el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl adlı eserinin XVI. cildinin ilmî neşrini yapan (Kahire 1380/1960) Hûlî'nin ders notlarından oluşan Naẓarâtü'l-İslâmi'l-ictimâʿiyye ems el-yevm ve ġaden, Müẕekkiretü'l-aḫlâḳ, Târîḫu'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye, Müẕekkire âdâbi'l-baḥs̱ ve'l-münâẓara, Müẕekkire fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫihî adlı eserleri henüz yayımlanmamıştır. Mecelletü külliyyeti'l-âdâb, es-Siyâse, er-Risâle, el-ʿArabî, el-Muḳteṭaf, el-Edeb ve Mecelletü'l-ḳażâʾi'ş-şerʿî gibi dergilerde çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

The Encyclopaedia of Islam'ın Arapça çevirisi Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyye'deki "Uşûl" (II, 265-290), "Belâġat" (IV, 65-72), "Taḥrîf" (IV, 602-608), "Tefsîr" (V, 348-374), "Selâm" (XII, 49-52), "Sîret" (XII, 440-458), "Şerîʿat" (XIII, 257-265), "Ṣâliḥ" (XIV, 107-111), "Ṣaḥîḥ" (XIV, 150-161), "Ṣadaḳa" (XIV, 170-171) ve "Ṣalât" (XIV, 302-308) gibi birçok maddeye tashih, tenkit ve ikmal mahiyetinde ilâveler yapan Emîn el-Hûlî'nin bütün eserleri, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme tarafından 1978 yılından itibaren el-Aʿmâlü'l-kâmile li-Emîn el-Ḫûlî adıyla yayımlanmaya başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1972, III, 399-400; M. Seyyid Kîlânî, Ẕeylü'l-Milel ve'n-niḥal li'ş-Şehristânî, Beyrut 1395/1975, s. 86-91; Bedevî Tabâne, el-Beyânü'l-ʿArabî, Kahire 1396/1976, s. 415-424; Ahmed İsmailoviç, Felsefetü'l-İstişrâḳ, Kahire 1980, s. 404-409; İbrâhim Medkûr, Maʿa'l-Ḫâlidîn, Kahire 1401/1981, s. 132-133; Kâmil Sa'fân, Emîn el-Ḫûlî, Kahire 1982; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 400; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 137-138; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 16; Abdülmün'im Şümeys, ʿUẓamâʾü min Mıṣr, Kahire 1985, s. 162-170; Abdülvâris Mebrûk Saîd, Fî ıṣlâḥi'n-naḥvi'l-ʿArabî: Dirâse naḳdiyye, Küveyt 1406/1985, s. 133-140; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 79-81;

Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, Riyad 1406/1986, III, 881-924; Ahmed Ömer Ebû Hacer, et-Tefsîrü'l-ʿilmî li'l-Ḳurʾân fi'l-mîzân, Beyrut 1411/1991, s. 302-307; Muʿcemü esmâʾi'l-ʿArab (haz. Muhammed b. Zübeyr v.dğr.), Maskat 1411/1991, I, 547; Naîm el-Himsî, "Târîḫu fikreti iʿcâzi'l-Ḳurʾân münẕü'l-biʿşeti'n-nebeviyye ḥattâ ʿaṣrine'l-ḥâżır maʿa naḳd ve taʿlîḳ", MMİADm., XXX/1 (1955), s. 106-113; Suat Yıldırım, "Kur'ân-ı Kerîm'de Kıssalar", İİFD, III (1979), s. 41; Nebîl Ferec, "Emîn el-Ḫûlî fi'ẕ-ẕikri'l-miʾeviyyeti'l-mîlâd h.", el-Müntedâ, XIII/152, Dubâi 1416/1996, s. 14-16; Âtıf el-Irâkī, "Emîn el-Ḫûlî ve nemâẕic min fikrihi't-tecdîdî", a.e., XIII/152 (1416/1996), s. 17-21; M. Zekî el-Aşmâvî, "Taṣḥîḥu meṣâri'd-dersi'l-belâġī ve tecdîdühü ʿinde Emîn el-Ḫûlî", a.e., XIII/152 (1416/1996), s. 22-25; Yümnâ Tarîf el-Havlî, "Emîn el-Ḫûlî: Risâletü't-teṭavvur ve't-tecdîd fi'l-fikri'd-dînî", a.e., XIII/152 (1416/1996), s. 26-33; Ahmed M. Sâlim, "Nehḍatü'ẕ-ẕât mine't-taġrîb ile't-teʾṣîl min Selâme Mûsâ ilâ Emîn el-Ḫûlî", a.e., XIII/152 (1416/1996), s. 34-38.

Hulûsi Kılıç

HULK

(bk. AHLÂK).

HULMÂNİYYE

(الحلمانيّة)

Müşebbihe’ye mensup Ebû Hulmân el-Fârisî ed-Dımaşkī’nin (ö. IV/X. yüzyıl) görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. MÜŞEBBİHE).

HULÛL

(الحلول)

İlâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında bir terim.

Sözlükte “bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek” anlamlarında masdar olan hulûl kelimesi isim şeklinde de kullanılır. Terim olarak “gül suyunun güle sirayet etmesi gibi iki cismin birleşmesi, varlıkla onun mahalli veya arazla cevher arasındaki münasebet, bir şeyin mevcudiyetinin diğerinin mevcudiyetiyle aynı olması” gibi değişik biçimlerde tanımlanmıştır (et-Taʿrîfât, “ḥll” md.; Tehânevî, I, 706-709). Ruhun bedenle, faal aklın insanla birleşmesine bazı filozoflar ve Bâtınîler’ce hulûl denilmişse de İslâm düşünce tarihinde itikadî tartışmalara konu teşkil eden hulûl “ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi, Allah’ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması” diye tanımlanabilir. Hulûl kavramı Kur’ân-ı Kerîm ile bazı hadislerde sadece sözlük anlamında yer almıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥll” md.; Müsned, III, 354, 386).

İslâm’dan Önceki Dinlerde Hulûl. Geleneksel dinlerden tek tanrılı dinlere kadar geniş bir inanç kuşağında ortaya çıkan hulûl (incarnation) kavramı, insan üstü ilâhî bir kudretin belli bir amaç doğrultusunda çoğunlukla insan, bazan da hayvan sûretinde tamamen veya kısmen yeryüzünde görünmesini (bedenlenme) ifade eder. Bu tanımıyla hulûl, basit bir şekil değiştirmenin ötesinde ilâhî iradenin bilinçli olarak kendini göstermek üzere herhangi bir varlığın bedenini seçmesiyle ilgilidir. İlk şekli animistik dinlerde ortaya çıkmış olmakla birlikte hulûl inancı gerçek önemine özellikle Hinduizm ve Hıristiyanlık’ta kavuşmuştur. Bununla birlikte eski Mısır’dan Grekler’e kadar pek çok dinde görünmektedir.

Kozmostaki varlıklar arasında ontolojik bir ayırımın olmadığına ve bütün varlıkların mahiyeti itibariyle özdeş bir can taşıdığına inanılan animistik

dönemlerde bir ruhun bir başka bedene girmesi inancı (lycantrophy, shape shifting) oldukça yaygındı. Mezarlara konulan ölü hediyelerinin de desteklediği gibi muhtemelen ruhların mutlak olarak bir bedende var olabileceği düşüncesi bu inanca yol açmıştır.

En azından ruhların geçici de olsa yeryüzüne döndükleri düşüncesine eski kültürlerde sıkça rastlanmaktadır. Eskimoların inancına göre ruhlar zaman zaman çoğunlukla akrabalarının bedenine bürünerek yeniden dünyaya dönerler. Şamanlar, herhangi bir törende taktıkları mask aracılığıyla geçici olarak onun temsil ettiği varlığın ruhuna ait olduklarına inanırlar. Şamanik karakterdeki Şintoizm'de de rastlanan bu aidiyet fikri, hulûl inancından farklı olsa bile onun hazırlanmasına katkıda bulunan süreçlerden biridir. Bu fikrin uzantısı olan inanç biçimlerine Orta Avustralya yerlilerinde sıkça rastlanmaktadır. Buna göre daha insanlar yaratılmadan önce herkesin ölümsüz ruhu ruhlar âleminde mevcuttu. Ruhlar bu âlemde yaşarken ata totemleri insan ruhlarına her türlü bilgiyi öğretmişti. Yaratılıştan sonra bu ruhlar insan sûretinde bedenlendiler; ölümden sonra gidilecek yer yine ruhlar âlemidir.

Eski Mısır'da firavun genellikle tanrı Horus'un bedenleşmiş hali olarak düşünülürdü. Grekler'de Zeus ve Artemis gibi ilâhlar sık sık hayvan bedeninde yeryüzüne gelirlerdi. Eski Türkler'de "don (elbise) değiştirmek" tabiriyle ifade edilen hulûl inancına göre Şamanlar ya da önemli şahsiyetler sık sık hayvan bedenine girer ve hayatlarının bir bölümünü bu şekilde geçirirlerdi. Budizm'in Mahayana mezhebinde Buda adını alan ezelî ve ebedî kudret yeryüzünde Siddhartha Gotama'da bedenlenmiştir (nirmâna kâya). Hulûl inancının bir doktrin olarak ciddi mânada önem kazandığı dinlerin başında Hinduizm gelmektedir. Hinduizm'de hulûl için kullanılan Sanskritçe terim "avatara"dır (aşağı inmek, görünmek). Başta Vişnu olmak üzere çeşitli ilâhlar insanlığı kurtarmak üzere ya ilâhlık unsurunun bir kısmını (amsavatarana) veya tamamını (pūr-nāvatārā) bir bedene büründürerek yeryüzüne inmektedirler. Hinduizm'de avatara inancı dört çağ (yuga) doktriniyle birleştirilmiştir. Buna göre insanlığın ilk ve en mükemmel çağı Krita yugadır. Daha sonra sırasıyla her biri bir öncekine göre dejenere olmuş üç çağ (Tretā, Dvāpara ve Kali) gelir. İçerisinde bulunulan Kali yuga en kötü dönemdir. Her bir çağda insanlığı kurtarmak üzere tanrı Vişnu on ayrı sûrette yeryüzüne gelmiştir. Daha değişik sayıları

ve varyantları olmakla birlikte geleneksel on avatara şunlardır: Balık, kaplumbağa, yaban domuzu, insanaslan, cüce, baltalı Rama, Rama, Krişna, Buddha, Kalkin (Dowson, s. 37, 38). Şiva gibi diğer ilâhların hulûlünden de bahsedilmekle birlikte bunlar Vişnu'nun avataraları kadar popüler değildir.

Çoğu mitolojik anlatımlarla karışmış olan avatara inancı, tanrı Vişnu'nun gittikçe bozulan bir dünyada insanlığı kurtarmak için yaptığı kahramanlıklarla ilgilidir. Buna göre Vişnu'nun en önemli avataralarından biri olan yaban domuzu kozmosun oluşumu ile alâkalı bir fonksiyon üstlenir. Gerek Mahabharata gerekse diğer kitaplarda anlatıldığına göre yeryüzünde vuku bulan bir tûfandan sonra Vişnu kara parçalarının suya gömüldüğünü görür. Büyük bir yaban domuzu sûretine girip suların içine dalar ve toprakları yeniden su yüzüne çıkararak kozmosun yok oluşunu önler. Vişnu'nun bir diğer önemli avatarası olan balık ise insan ırkının atası pozisyonundaki Manu'nun kurtarılmasıyla ilgili bir fonksiyon üstlenir. Buna göre bir gün küçük bir balık Manu'ya yeryüzünde büyük bir tûfan olacağını haber verir ve ondan bir gemi yapmasını ister. Manu da bu gemiyi yapar ve içindekilerle birlikte tûfandan kurtulur. Balık sûretine giren Vişnu böylece insanlığın yok olmasını önlemiş olur. Vişnu'nun son avatarası Kalkin ise Şiîlik'teki mehdî inancını çağrıştıracak eskatolojik bir öneme sahiptir. Vişnu, içinde bulunulan Kali yuganın sonunda beyaz bir at üzerinde yeniden tezahür edecek; onun gelişiyle birlikte kötüler nihaî olarak cezalandırılacak ve yeryüzü yeniden yaratılacaktır. Vişnu'nun diğer avataraları ile burada örneklendirilen avataraların fonksiyon açısından bir farklılığı yoktur. Bütün avataraların üstlendiği temel ve ortak rol yeryüzünün varlığını sürdürmesine katkıda bulunmaktır.

Hulûl kavramının önem kazandığı ikinci din Hıristiyanlık'tır. Hulûl inancı için hıristiyan literatüründe "et" anlamında Latince caro kökünden türetilen ve "ulûhiyyetin bedenleşmesi" anlamına gelen incarnation kelimesi kullanılır. Hıristiyanlığa göre Tanrı, insanlığı kurtarmak amacıyla Nâsıralı Îsâ'nın kişiliğinde bedene bürünmüştür. Bir iman esası olarak kabul gören bu inancın ilk izlerine Filipililer'e Mektup'ta (2/6-11) rastlanır. Koloseliler'e Mektup (1/14) enkarnasyon fikrini Îsâ'nın "pre-existent" (beşerî varlığından önceki) varlığı ile birleştirir. Yuhanna ise (1/1-5) Îsâ'nın pre-existent varlığını vurgulayarak (1/14) bu var oluş biçimini enkarnasyon inancı ile ilişkilendirir. Matta (1/20-21) ve Luka'da (1/30-36) enkarnasyon

fikri yoksa da Meryem'in bâkire olarak Îsâ'yı doğurması inancı devreye sokularak Îsâ'daki ilâhlık unsuruna vurgu yapılmak istenmiştir.

Liberal yorumlara göre Hıristiyanlık'taki enkarnasyon inancı, Grek geleneklerinden bölgedeki pagan inançlara kadar uzanan geniş bir kültürün etkisi altında gelişmiştir. Grekçe konuşan yahudi-hıristiyan çevrelerde Yahudilik'teki şahıslaştırılmış hikmet (hokma) anlayışının Grek felsefesindeki logos kavramı ile birleştirilmesi ilk önce Îsâ'nın pre-existent bir varlık olarak kabulüne yol açmıştır. Böylece bir bakıma Yahudilik'teki "ezelî Tevrat" anlayışı yerine Hıristiyanlık'ta Îsâ konulmuştur. Bu fikir muhtemelen daha sonraları Gentile hıristiyanları arasında Tanrı'nın Îsâ sûretinde bedenleştiği fikrine yol açmıştır.

Erken dönemlerde enkarnasyon doktrini, yahudi geleneğini sürdüren yahudi-hıristiyan kökenli gruplar dışındaki bütün kiliselerde kabul görmüştür. İlk kilise babalarının metinlerinde özellikle vurgulanan bu doktrin İznik Konsili'nde (325) resmî bir akîde haline getirilmiştir. Bugün Katolik ve Ortodokslar başta olmak üzere, liberal hıristiyanlar ve marjinal küçük gruplar dışında kalan bütün kiliseler enkarnasyon doktrinini iman esası olarak kabul etmektedir. Bazı eski gnostik hıristiyan mezhepleri enkarnasyon inancını devrî tarih süreciyle ilişkilendirerek Hinduizm'deki yoruma yaklaşmışlardır. Buna göre İbrâhim, İshak, Ya'kūb ve Îsâ, Âdem'in çeşitli dönemlerde ortaya çıkan yeniden bedenleşmiş hallerinden başka bir şey değildir. İlk yaratılan ruh olarak Âdem zaman zaman çeşitli peygamberlerde bedenleşerek insanları kurtarma fonksiyonunu üstlenir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Parrinder, Avatar and Incarnation, London 1970; A. Yaşar Ocak, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 146-153; J. Dowson, A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography and Literature, New Delhi 1987, s. 33-38; P. Lowell, Occult Japan, New York 1990; N. Söderblom, "Incarnation (Introductory)", ERE, VII, 183-184; H. B. Alexander, "Incarnation (American)", a.e., VII, 184-

186; P. J. Maclagan, “Incarnation (Chinese)”, a.e., VII, 188; A. Wiedemann, “Incarnation (Egyption)”, a.e., VII, 188-192; H. Jacobi, “Incarnation (Indian)”, a.e., VII, 193-197; J. A. Mac Culloch, “Lycanthrophy”, a.e., VIII, 206-220; D. Kinsley, “Avatara”, ER, II, 14-15; M. Waida, “Incarnation”, a.e., VII, 156-160; J. P. Carse, “Shape Shifting”, a.e., XIII, 225-229.

Kürşat Demirci

İslâm Düşüncesinde Hulûl.

Gāliyye fırkalarının benimsediği bir itikadî esas olan

hulûlün tenâsüh ve enkarnasyon (incarnation) gibi kavramlarla aynı veya yakın anlamlar taşıdığı ileri sürülmüşse de hulûl genellikle Allah’ın yaratıklarına ve özellikle insanın bedenine intikal etmesi, tenâsüh ise insan ruhunun başka bir insan veya hayvana ait bedene girmesi mânasında kullanılır. Tecessüd kavramı da bir hulûl türünü ifade eder.

Hulûl inancının köklerini eski İran ve Hint dinlerine, Zerdüştîlik ve Budizm’e dayandıranlar bulunduğu gibi Sâbiîler veya firavunlar tarafından ortaya atıldığını kabul edenler de vardır. Ebü’l-Alâ el-Maarrî, ilâhlık iddiasında bulunmasını dikkate alarak Firavun’un hulûl inancını benimsediğini kaydeder (Risâletü’l-ġufrân, s. 457). Şehristânî’ye göre hulûl inancını ortaya atanlar Harranlı Sâbiîler’dir. Zira onlar Tanrı’nın semavî varlıklara (yıldızlar) bürünerek tecelli ettiğine inanıyorlardı, bu telakki de hulûlün esasını teşkil eder (el-Milel, II, 55-56). Çağdaş yazarlardan Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, Şehristânî’nin hıristiyanların yanı sıra yahudi mezheplerini de hulûl fikriyle irtibatlandırdığını, yahudi telakkilerinin Gāliyye fırkalarınca inanılan hulûl ilkesine kaynak oluşturduğunu ileri sürer (el-Ġulüv ve’l-fıraḳu’l-Ġāliyye, s. 126-127). Ancak Şehristânî’nin böyle bir kanaate sahip olduğunu söylemek isabetli görünmemektedir. Zira Şehristânî, sadece Gāliyye’nin temel görüşlerine hıristiyan ve yahudi mezheplerinin, ayrıca tenâsüh ve hulûl inancını benimseyen çeşitli dinlerin kaynaklık ettiğini zikretmiştir (el-Milel, I, 173). Nitekim yahudilerin inançlarını ve mezheplerinin görüşlerini naklederken onlara böyle bir itikadî görüş nisbet etmemiştir (a.g.e., I, 211-219). Süyûtî ise hulûlün ilk defa hıristiyanlarca benimsenen bir inanç olduğunu kabul eder (Tenzîhü’l-

iʿtiḳād, vr. 201a).

Hulûl telakkisinin menşei Sâbiîler'e ve animistik dinlere kadar uzanmaktaysa da bu telakki yaşayan dinler içinde daha çok Hinduizm'e mensup olanlarla hıristiyanların temel inançlarından birini teşkil etmiştir. Bu inancın İslâm âleminde ortaya çıkması ise hıristiyanların ve Yeni Eflâtuncu felsefenin tesiriyle olmuştur (Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 80, 324). Kaynaklarda, müslümanlar arasında hulûl inancını benimseyen ilk kişinin ilâhî bir cüzün Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen imamlara intikal ettiğini iddia eden Abdullah b. Sebe olduğu belirtilir (Bağdâdî, el-Farḳ, s. 237; Şehristânî, I, 174; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât, s. 116). Bu inanç, ilâhî bir cüzün Hz. Ali'nin ölümünden sonra sırasıyla oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'e ve nihayet kendisine intikal ettiğini ileri süren Beyân b. Sem'ân ile Allah'ın nurdan oluştuğunu ve bu nurun birbirini takip eden imamlara geçtiğini savunan Ebü'l-Hattâb el-Esedî tarafından geliştirilmiş ve İslâm âleminde yayılmıştır (Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 78, 80, 324). Daha sonra teşekkül eden aşırı Şiî fırkalarda hulûl ilkesi ortak bir inanç haline gelmiştir. İbn Haldûn, hulûl inancının bu aşırı fırkalar aracılığıyla bazı sûfîlere taşındığını ve bu çevrelerde taraftar bulduğunu kaydetmektedir (Muḳaddime, II, 809). Ebû Hayyân el-Endelüsî, vahdet-i vücûd nazariyesiyle irtibatlandırdığı hulûlün İslâm tasavvufuna aslında müslüman olmadıkları halde müslüman görünen bazı hıristiyanlarca sokulduğunu ileri sürer (el-Baḥrü'l-muḥîṭ, III, 449). İbn Teymiyye ise aynı anlamdaki hulûl inancının müteahhir dönemde Tatarlar'ın kurduğu devlet vasıtasıyla İslâm âleminde görülmeye başlandığını söyler (Mecmûʿatü'r-resâʾil, IV, 24). Türk hetorodoksisinin temel inançları arasında yer alan hulûl telakkisine Bektaşîlik'te de rastlanır.

Hulûl inancı kaynaklarda başlıca iki grupta toplanmıştır. 1. Mutlak Hulûl. Allah'ın zâtıyla her şeye hulûl ettiğini ve her yerde bulunduğunu kabul eden bu telakki "hulûl-i âm" diye de anılır. Bu tür hulûlün kapsamına öncelikle panteist felsefeler ve onların bir türü olduğu ileri sürülen vahdet-i vücûd nazariyesinin dahil olduğu kabul edilir ve bu nazariyenin belli başlı temsilcileri arasında İbnü'l-Fârız, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în, Afîfüddin et-Tilimsânî gibi isimler zikredilir. Bunların mutlak hulûlü benimseyenler arasında gösterilmesi Allahâlem aynîliğini savundukları düşüncesine dayanmaktadır (meselâ bk. İbnü'l-Arabî, VI, 167). Zira onlar,

tasavvufta seyrü sülûk merhalelerini aşarak “fenâ fillâh” mertebesine erenlerin Allah’tan başka hiçbir varlığın bulunmadığını tecrübe ile bildiklerine ilişkin düşüncelerini açıkça beyan etmişlerdir (İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 179-180; Teftâzânî, II, 70). Yine bu sûfîler vâcib varlığın mutlak ve tek mevcut olduğunu, tabiatta görülen çokluğun insanın varlığı eksik algılamasından ibaret bulunduğunu söylemişlerdir, bu da onların Allahâlem ikiliğini reddettikleri tarzında yorumlanmıştır. Bu tür hulûlü benimseyenlere İttihâdiyye adı verilmiştir.

Ebü’l-Hasan el-Eşʿarî, isim zikretmeden müslümanlar arasında Allah’ın her yere hulûl ettiğini söyleyen bir grubun mevcut olduğunu nakleder (Maḳālât, s. 210, 214). Çağdaşı olan Ebû Bekir el-Âcürrî buna inananlara Hulûliyye adını vererek bunları Cehmiyye ile özdeşleştirir (eş-Şerîʿa, s. 285-288). Ebü’l-Hüseyin el-Malatî de zaman zaman Hulûliyye diye adlandırdığı Râfizî gruplarının, Allah’ın yüce bir nur olduğuna ve yaratıkların bu nurdan oluştuğuna inandıklarını söyler (et-Tenbîh ve’r-red, s. 20, 22). Daha sonra İbn Teymiyye, Cehmiyye’nin Allah’ın zâtıyla her yerde mevcut olduğuna inandığını belirterek bu gruba vahdet-i vücûd nazariyesini savunanları da dahil eder ve Cehmiyye’ye ait inançların bu nazariyeye öncülük yaptığını ileri sürer; hatta Allah’ın zâtıyla yaratıklarından uzak olup arşın üzerinde bulunduğuna inanmadıklarından Muʿtezile ile Ehl-i sünnet kelâmcılarını da Cehmiyye arasında mütalaa eder. Bununla birlikte sûfîleri hulûl inancının asıl temsilcileri olarak gördüğünü de kaydeder (Mecmûʿu fetâvâ, II, 298; Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 84; Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, VI, 148-157).

2. Muayyen Hulûl. Allah’ın zâtı veya sıfatlarıyla muayyen bir şahsa yahut belirli bir nesneye intikal ettiğini kabul eden bu telakki “hulûl-i hâs” diye de bilinir. Hıristiyanların Hz. Îsâ, aşırı Şiîler’in imamlar hakkında, bazı sûfîlerin de şeyhleri hakkında benimsedikleri inançlar bu tür hulûle örnek olarak gösterilir. Zira hıristiyanlar Tanrı’nın (ilâhî kelâmın) Hz. Îsâ’ya hulûl ettiğini ve böylece Îsâ’nın tanrı olduğunu iddia etmişlerdir (Yuhanna, 1). Fahreddin er-Râzî ve Kādî Beyzâvî, Allah’ın Îsâ olduğu tarzındaki telakkinin hıristiyanlara ait temel bir inanç ilkesi olmamakla birlikte Hz. Îsâ hakkında benimsedikleri akîdenin bunu gerektirdiğini söylemişlerdir; fakat M. Reşîd Rızâ bunun doğru olmadığını belirtir. Çünkü hıristiyanlar ezelî olan kelâmın Allah olduğuna ve Allah’ın ete kemiğe bürünerek Hz. Îsâ şeklinde ortaya çıktığına inanırlar, bu da hulûl inancının esasını teşkil eder

(Tefsîrü'l-menâr, VI, 307-309).

İslâm dinine müntesip olduğunu ileri süren Sebeiyye, Hattâbiyye, Haksâriyye, Beyâniyye, Nemîriyye, Mukannaiyye, Nusayriyye, Dürziyye, Nizâriyye, Şuray'ıyye, İshâkıyye gibi Gāliyye fırkaları Allah'ın kâmil insanlara hulûl edebileceği şeklindeki inançlarıyla muayyen hulûlü benimsemişlerdir. Onlara göre, "Ona (Âdem) ruhumdan üfledim" (el-Hicr 15/29) meâlindeki

âyet bunun açık delilidir. Ayrıca bu gruplar Cebrâil'in Dihye el-Kelbî, şeytanın da bazı insanların sûretine bürünerek temessül etmesini, ruhanî varlıkların cismanî varlıklara hulûl edebileceğine ilişkin deliller arasında gösterirler (Bağdâdî, s. 259-261; Teftâzânî, II, 69; Cürcânî, s. 475). Bunlardan başka insan-Allah birliğini (ittihad) iddia eden, ruhun, peygamberlerin ve imamların Allah'ın nurundan doğduğunu söyleyen aşırı Şiîler de muayyen hulûlü benimseyenler arasında zikredilmiştir (Malatî, s. 20-22). Ali Sâmî en-Neşşâr, İsmâîliyye'nin hulûle inanmadığını söylemişse de (Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî, II, 383) bu mezhebe bağlı Nizâriyye kolunun ilâhî nurun imamlarına tamamen veya kısmen hulûl ettiğine inandığı yeni araştırmalarla ortaya konulmuştur (Öz, s. 617).

Gāliyye arasında zikredilen Hallâciyye ve Hulmâniyye gibi bazı tasavvufî akımların da Allah'ın insanlara hulûl ettiğine inandıkları kaynaklarda zikredilir. Bu kaynaklara göre Ebû Hulmân ed-Dımaşkī, meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesini Allah'ın ona hulûl etmesine bağlamış ve Allah'ın güzel insanlara hulûl ettiğini iddia etmiştir. Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre Hallâc-ı Mansûr da beşerî vasıflardan sıyrılan insanlara Hz. Îsâ'ya olduğu gibi ilâhî ruhun hulûl edeceğini ileri sürmüştür (el-Farḳ, s. 260-263; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü's-resâʾil, I, 172; IV, 24). Bektaşîler arasında muayyen hulûle inananlara rastlanır. Elvan Çelebi'nin Menâkıbü'l-kudsiyye'si ile Küçük Abdal'ın Vilâyetnâme-i Otman Baba adlı eserlerinde hulûl inancını işleyen temalar mevcuttur (Ocak, s. 146-149). Buna göre ilâhî ruhun Bektaşî babalarına intikal ettiğine ve böylece insan bedenine girdiğine inanılır. Umumi veya hususi oluşuna göre farklı hulûl telakkilerini benimseyen gruplara değişik adlar verilmekle birlikte hepsi Hulûliyye diye anılır.

Başta Ehl-i sünnet olmak üzere Mu‘tezile’ye ve mûtedil Şîa’ya mensup İslâm kelâmcıları ister mutlak ister muayyen olsun, bütün şekilleriyle hulûlün İslâm akaidine aykırı olduğunda da ittifak etmişlerdir. Bunların hulûl inancıyla ilgili tenkitlerini şöylece özetlemek mümkündür: Allah’ın belirli bir varlığa hulûl etmesi mümkün değildir. Zira hulûl bir varlığa tahsis edilmeyi, başkasına muhtaç olmayı, bir yerde ve yönde bulunmayı, parçalara bölünmeyi, başka bir nesneye bitişip onunla tek varlık haline gelmeyi, yapısal değişmeyi ve aşağı varlıklara intikal etmeyi gerektirir. Bütün bunlar hâdis olan ve maddeden ibaret bulunan mevcutlara ait özellikler olup hulûl eden varlığın araz, cevher veya cisim olmasını gerektirir. Halbuki Allah Teâlâ vâcibü’l-vücûd olup mümkin veya hâdis değildir, madde üstü yetkin bir varlıktır, cevher yahut da araz olmaktan ve bunlara ait nitelikler taşımaktan münezzehtir. Hulûl O’nun zâtı gibi sıfatları hakkında da imkânsızdır. Zira sıfatların zâttan ayrılması muhaldir (İbn Metteveyh, I, 224; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 77-78; Hillî, s. 36; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, II, 101-103).

Allah’ın bütün varlıklara hulûl edip onlarla ittihad etmesi de mümkün değildir. Zira bu hem naslara hem de akla aykırıdır. Kur’an ve Sünnet’te böyle bir akîdeyi doğrulayacak hiçbir delil yoktur. Aksine naslarda Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde benzersiz olduğu ve O’nun dışındaki her şeyin yaratılmış varlıklardan ibaret bulunduğu te’vile imkân bırakmayacak bir açıklıkla ifade edilmiş, İslâm âlimleri de nasları bu çerçevede anlamışlardır. Hulûl ve ittihad telakkisi aklın ilkeleriyle de bağdaşmaz. Çünkü böyle bir anlayış Allah-âlem ikiliğini ortadan kaldırmakta ve aklın temel ilkelerinden biri olan ayniyetle çelişmektedir. Allah kavramının vâcibü’l-vücûd olan ezelî ve üstün bir varlığa, âlemin ise yaratılmış, mümkin ve eksik varlıklara tekabül ettiği bilinen bir gerçektir. Bundan dolayı Allah-âlem ikiliğini ortadan kaldıran panteist görüşlerle benzer unsurlar taşıyan vahdet-i vücûd nazariyesi ve diğer hulûl iddiaları içinden çıkılması imkânsız çelişkiler ihtiva eder (Âcürrî, s. 286-287; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 79-80; IV, 27-33; a.mlf., Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl, VII, 261; İsfahânî, s. 330; Teftâzânî, II, 70; Beyâzîzâde, s. 112). İbn Teymiyye Ehl-i sünnet, Mu‘tezile ve Şîa kelâmcılarının, kâinatın içinde ve dışında olmayan bir Tanrı anlayışını benimsemeleri sebebiyle hulûl inancını mâkul bir şekilde eleştirme imkânından yoksun olduklarını ileri sürer. Zira ona göre hulûl akîdesi kelâmcıların Tanrı anlayışıyla bir anlamda

örtüşmektedir. Bundan dolayı sadece Selefiyye, Allah'ın âlemin içinde değil fevkinde olduğunu savunan bir anlayışı ortaya koymak suretiyle Allah-âlem ayırımını netleştirdiğinden hulûlün temelsizliğini aklî delillerle kanıtlayabilmiştir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, VI, 152-153, 156-158, 173-176).

Hulûl akîdesini kanıtlamak için Hz. Âdem'e ilâhî ruhun üflenmesiyle ilgili âyete dayanılarak ortaya konan naklî delil geçerli değildir. Çünkü ilgili âyetlerde (el-Hicr 15/29; Sâd 38/72) Allah'tan bir cüzün Hz. Âdem'e hulûl ettiğine ilişkin bir beyan yoktur. Âyette yer alan "ruhumdan" ifadesiyle kastedilen ruh Allah'ın zâtıyla ilgili değil O'nun emrinde olan ve mahiyeti bilinmeyen bir ruhtur. Bununla Cebrâil'in kastedilmiş olması mümkündür. Zira başka bir âyette Cebrâil'den "ruhumuz" diye bahsedilmektedir (Meryem 19/17). Eğer buradaki "ruhum" ifadesiyle Allah'ın zâtı kastedilmiş olsaydı, ilâhî özellik taşıyacak olan insanın mükellef tutulması bir bakıma Allah'ın kendini kendine iman ve itaat etmekle yükümlü tutması ve kendine ceza veya mükâfat vermesi gibi bir sonuç ortaya çıkardı. Açık naslara ve İslâm'ın ulûhiyyet anlayışına aykırı düşmesi sebebiyledir ki ılımlı sûfîler de dahil olmak üzere bütün İslâm âlimleri hulûlü reddetmiş ve bu inancı benimseyenleri tekfir etmişlerdir. Nitekim hulûl-i hâssı benimseyen hıristiyanlarla İslâm'a mensup olduğunu iddia eden Gāliyye fırkalarının kâfir oldukları hususunda İslâm âlimleri arasında ihtilâf yoktur. İhtilâf daha çok, Selefiyye âlimlerince mutlak hulûle (hulûl-i âm) dahil edilen vahdet-i vücûd nazariyesiyle kelâmcıların Tanrı anlayışının hulûl kapsamına girip girmediği noktasında olmuştur. Selefiyye âlimleri, vahdet-i vücûd nazariyesinin mutlak hulûlden başka bir anlam taşımadığını söylerken Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve ona bağlı bazı sûfîler bunu reddetmişlerdir. Gazzâlî "fenâ" mertebesine eren sûfîlerin "sekr" halinde iken müşahede ettikleri varlığın dışındaki bütün varlıkları yok saydıklarını ve yaşadıkları yüksek vecd hali sebebiyle bazan hulûl iddiasında bulunduklarını belirtip bunu hayalden kaynaklanan bir yanılgı olarak değerlendirir (İḥyâʾ, II, 291). Süyûtî de Gazzâlî'ye atıfta bulunarak sûfîlerin vecd halinde söyledikleri sözlere itibar edilmesini doğru bulmaz ve bir anlamda onları mâzur görür (Tenzîhü'l-iʿtiḳād, vr. 201a-202a). Aslında vahdet-i vücûd nazariyesini savunanlarca benimsenen, "Allah'tan başka varlık yoktur" düşüncesiyle panteistlerin fikirlerini özetleyen, "Tanrı bütün varlıklarda mündemiçtir" veya "Her varlık Tanrı'dır" cümleleri farklı

anlamlar taşır. İlki tevhidde aşırılığı ifade ederken diğerleri tam bir hulûlü, özellikle sonuncusu bir inkârı dile getirir. “Allah’tan başka varlık yoktur” sözüyle, vahdet-i vücûd taraftarlarınca kâinata isnat edilen varlığın hakiki değil hayalî olduğu ve hakiki varlığın Allah’a ait bulunduğu belirtilir (bk. VAHDET-i VÜCÛD). Ancak panteizmden farklı olup hulûlü gerektirmediği kabul

edilse bile bir grup mutasavvıfın sergilediği bir anlayışı Allah-âlem ikiliğini kesin çizgilerle ayıran açık anlamlı naslarla bağdaştırmak mümkün görünmemektedir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî gibi ilk dönem sûfîleri tevhidi “Kadîm varlıkla hâdis olanları birbirinden ayırt etme” şeklinde tanımlayarak Allah-âlem ayırımını tevhidin ana unsuru olarak kabul etmiştir (İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’r-resâʾil, I, 84). İlk dönem sûfîlerine ait bu anlayışın giderek değiştiği ve İbnü’l-Arabî’de çelişkilerden kurtulamayan karmaşık bir hal aldığı görülmektedir. Esasen Selefiyye âlimlerinin ısrarla reddettikleri husus mutlak bir hulûle götürdüğüne inandıkları vahdet-i vücûd anlayışıdır. Zira onlar müminlerin kalbinde mârifet ve muhabbetten doğan bir nurun parlamasını hulûlden ayırmakta ve bunu mümkün görmektedirler (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 381-383). Buna göre müttaki müminlerin kalben hissettikleri nur ilâhî bir parça değil, iman ve takvânın beşer ruhundaki bir tezahürü olarak kabul edilmiştir. Selefiyye’nin, kelâmcıların “âlemin içinde ve dışında bulunmayan Tanrı” anlayışını hulûlün kapsamında görmesine gelince, her iki ekol arasında önemli ve belirleyici bir tartışma konusu olan bu hususun doğrudan hulûlle ilgisi yoktur. Zira kelâmcılar her türlü hulûlü imkânsız görmekte ve bu inancı benimseyenleri tekfir etmektedir. Ayrıca onların, Allah’ın zâtıyla âlemin içinde ve dışında olmakla vasıflandırılamayacağını söylemelerinden bir hulûl inancı çıkmayıp sadece Allah-âlem ilişkisi konusunda bir belirsizliğe kapı açıldığı düşünülebilir ki aynı belirsizlik Selefiyye için de söz konusudur. Çünkü Allah-âlem ilişkisini tam anlamıyla belirlemek Allah’ın zâtı hakkında kesin bir bilgi sahibi olmayı gerekli kılar ki bu mümkün değildir.

Hulûl konusu klasik kelâm kitaplarının ulûhiyyet bahislerinde incelendiği gibi Hıristiyanlığa reddiye tarzında yazılan eserlerde de yer almaktadır. Bu hususta yazılmış müstakil risâleler de vardır. Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî’nin Risâle fî reddi’l-Ḥulûliyye (Süleymaniye Ktp., İbrâhim

Efendi, nr. 860), Abdurrahman el-Kirmânî'nin Risâle fî beyâni buṭlâni meẕhebi'l-ḥulûl ve'l-ittihâd (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 416), Ali b. Abdullah eş-Şüsterî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-ʿaḳliyye fi'r-red ʿalâ men ḳāle bi'l-ḥulûl (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 7967) ve Süyûtî'nin Tenzîhü'l-iʿtiḳād ʿani'l-ḥulûl ve'l-ittihâd (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2121) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥll" md.; et-Taʿrîfât, "ḥll" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 706-709; Müsned, III, 354, 386; Müslim, "Eşribe", 96; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa (nşr. M. Ali Bahrülulûm), Necef 1355/1936, s. 46; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 210, 214; Malatî, et-Tenbîh ve'r-red, s. 20-23; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 286-288; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 111-112; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 297; Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, s. 77-78; a.mlf., el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 237, 254-255, 259-263; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Risâletü'l-ġufrân (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1990, s. 457, 468; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 86; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-iʿtiḳād, Necef 1399/1979, s. 73; İbn Metteveyh, el-Mecmûʿ fi'l-muḥîṭ bi't-teklîf (nşr. J. J. Houben), Beyrut, ts. (el-Matbaatü'l-Kasûlikiyye), I, 224; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 48; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, s. 254; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), II, 291; IV, 307; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 173, 174, 175; II, 55-56, 211-219; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 115-116; a.mlf., el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1987, II, 101-103; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, VI, 167, 358; Kurtubî, el-İʿlâm (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1980, I, 130; Hillî, er-Risâletü's-Saʿdiyye, Kum 1410, s. 36; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, II, 171-172, 296-299, 381-383; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 72, 79-84, 172, 179-180; IV, 24-33; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, [baskı yeri yok] 1978 (Dârü'l-Künûzi'l-edebiyye), VI, 148-153, 156-158, 173-176, 305; VII, 261; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-Fikr), III, 449; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, Meṭâliʿu'l-enẓâr,

[baskı yeri yok] 1887 (Hulûsi Efendi Matbaası), s. 329-330; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, II, 68-70; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 151; II, 809; III, 1108; Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, s. 475; Süyûtî, Tenzîhü'l-iʿtiḳād ʿani'l-ḥulûl ve'l-ittihâd, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2121, vr. 201a-202a; Şaʿrânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Beyrut 1378/1939, I, 63-65; Beyâzîzâde, İşârâtü'l-merâm, s. 112-113; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 185; Elmalılı, Hak Dini, II, 1626; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VI, 307-309, 468; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 78, 80, 248-249, 324, 383; Ahmet Yaşar Ocak, Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 146-149; M. Mekkî el-Âmilî, el-İlâhiyyât, Beyrut 1410/1989, I, 455; Hüsamettin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi, Ankara 1990, s. 92-97; Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Meʿâricü'l-ḳabûl bi-şerḥi Süllemi'l-vuṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl, Demmâm 1413/1992; Mustafa Öz, "İsmâiliyye Mezhebi", Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu, İstanbul 1993, s. 617; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Ġāyetü'l-emânî fi'r-red ʿale'n-Nebhânî, Riyad, ts. (Matâibü't-Ticâriyye), I, 401; Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Ġulüv ve'l-fıraḳu'l-Ġāliyye [baskı yeri ve yılı yok] (Dâru Vâsıt), s. 126-128; Louis Massignon, "Hulûl", İA, V/1, s. 584-585.

Yusuf Şevki Yavuz

HULÛLİYYE

(bk. HULÛL).

HULÛSİ EFENDİ

(1849-1897)

Zâkirbaşı ve mûsikişinas.

İstanbul'da doğdu. Kıyâmî zâkirlerinden Osman Efendi'nin oğludur. Babasından aldığı ilk mûsiki bilgilerini, zâkirbaşı Kambur Şevki Efendi'den çeşitli dinî eserler meşkederek geliştirdi. Bu arada mi'râciyye meşkine başlayacakları sırada hocasının vefatı üzerine (1874) çalışmalarına Şevki Efendi'nin hocası Şeyh Dellâl Osman Efendi'nin yanında devam etti. Odabaşı Rifâî Tekkesi şeyhi Hâfız Ahmed Muhtar Efendi'ye intisap ederek ondan hilâfet aldı. Rifâî, Sa'dî, Kādirî ve Bedevî tekkelerinde zâkirbaşılık yaptı. Nuruosmaniye Camii'nde müezzinlik de yapan Şeyh Hulûsi Efendi 22 Cemâziyelâhir 1315'te (18 Kasım 1897) vefat etti ve Silivrikapı dışındaki kabristana defnedildi.

İyi bir mi'râciyye okuyucusu olan, tiz sesi ve zikir idaresindeki ustalığı ile devrinin tanınmış zâkirbaşıları arasında yer alan Hulûsi Efendi İstanbul tekkelerinin çoğunda hizmet etmiştir. Görev yaptığı bu tekkeler şu şekilde sıralanabilir: Cumartesi günü Cerrahpaşa'da Rifâiyye'den Bekâr Bey, pazar günü Haseki'de Kādiriyye'den Erdi Baba, pazar akşamı Sultanahmet'te yine Kādiriyye'den Kaygusuz Baba, pazartesi günü Koska'da Sa'diyye'den Abdüsselâm, pazartesi akşamı Haseki'de Saatçı Hâfız Ahmed Efendi, salı günü Etyemez'de Sa'diyye'den Kadem-i Şerif, salı akşamı Aksaray'da Edhem Bey, çarşamba günü Odabaşı'nda Rifâiyye'den Şeyh Abdullah Efendi, perşembe günü Mevlânâkapı'da Rifâiyye'den Alyanak Ali Efendi, perşembe akşamı Beylerbeyi'nde Bedevî, cuma akşamı Haseki'de Kādiriyye'den Bayrampaşa (Baba Efendi) tekkeleri. Ayrıca bunların dışında zaman zaman davet edildiği diğer tekkelerde de bulunurdu. Bazı ilâhiler besteleyen Hulûsi Efendi'den zamanımıza iki eseri ulaşabilmiştir. Yetiştirdiği talebeler arasında en tanınmışı zâkirbaşı Ali Gerçek'tir.

BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, II, 480, 488-489, 621-622, 663, 775; Şengel, İlâhîler, III, 90-91; Öztuna, BTMA, I, 354; Ömer Tuğrul İnançer, “Rıfaîlikte Zikir Usulü ve Musiki”, DBİst.A, VI, 330.

Nuri Özcan

HULÛSİ EFENDİ, Mehmet

(bk. YAZGAN, Mehmet Hulûsi).

HULÛSİ EFENDİ, Osman

(1915-1990)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

Malatya'nın Darende ilçesinde doğdu. İlk dinî bilgileri Hamîd-i Velî Camii imamı olan babası Hasan Feyzi Efendi'den aldı. İlkokulu bitirdikten sonra özel hocalardan Arapça ve Farsça öğrendi. Küçük yaşlarda Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Sivaslı İhrâmîzâde İsmâil Hakkı Efendi'ye (Toprak) intisap etti. Babasının ölümünden sonra (1945) onun görevli olduğu camide fahrî olarak imam-hatiplik yapmaya başladı. Sekiz yıl sonra resmen tayin edildiği bu görevi emekli oluncaya kadar sürdürdü (1987). Ayrıca marangozluk, ciltçilik, hakkâklıkla meşgul oldu. Şeyhinin ölümünden sonra onun halifesi sıfatıyla irşad faaliyetlerine başladı. Bu arada çeşitli dernekler kurarak öncelikle Darende'de cami, kütüphane, imam-hatip okulu, Kur'an kursu, lise, endüstri meslek lisesi ve ilâhiyat fakültesi gibi kurumların yapılmasına öncülük etti. 1986'da kendi adıyla anılan Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı'nı kurdu. Osman Hulûsi Efendi 14 Haziran 1990'da İstanbul'da vefat etti ve Darende'ye götürülerek Hamîd-i Velî Camii hazîresine defnedildi.

Hulûsi Efendi'nin tarikat silsilesi İhrâmîzâde İsmâil Hakkı, Hacı Ahmed Niksârî, Mustafa Hâkî Tokadî, Halil Hamdi Tokadî, Mustafa Çorumî, Yahya Dağıstânî, Abdullah Mekkî vasıtasıyla Nakşibendiyye-Hâlidiyye'nin kurucusu Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Somuncu Baba diye tanınan mürşidi Hamîd-i Velî'nin on ikinci kuşaktan torunu ve seyyid olduğu bizzat kendisi tarafından ifade edilmiştir (Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî, s. XII-XIII; krş. Akgündüz, s. 14-20, 128).

Gençliğinden beri edebiyatla meşgul olan Hulûsi Efendi, pek çok mutasavvıf şair gibi şiiri irşad hizmeti için bir vasıta olarak kabul etmiştir. Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî adıyla basılan divanında (İstanbul 1986) daha çok klasik gazel tarzındaki manzumelerin yanında altmış kadar ilâhi, ayrıca koşma nazım şekli ve hece ölçüsüyle yazılmış manzumeler vardır. Gazellerinde Fuzûlî ve Niyâzî-i Mısrî'nin edası, hece ile yazılmış şiirlerinde

ise Yûnus Emre’nin etkisi görülür. Osman Hulûsi Efendi’nin çeşitli mektupları vefatından sonra Mektûbât-ı Hulûsî-i Dârendevî adıyla bir araya getirilerek yayımlanmıştır (nşr. Mehmet Akkuş, Ankara 1996).

BİBLİYOGRAFYA

Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî, İstanbul 1986, s. XII-XIII; M. Ali Cengiz v.dğr., Somuncu Baba, Ankara 1965, s. 24; Ali İhsan Yurd, Fatih Sultan Mehmed Hân’ın Hocası Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1972, s. 86; İhsan Özkes, es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1991; Ahmet Akgündüz, Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba Şeyh Hâmid-i Velî ve Nesebi Âlîsi, İstanbul 1992; Somuncu Baba ve es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyumu Tebliğleri, Ankara 1997.

DİA

HULVÂN

(حلوان)

Irâk-ı Arap ile Irâk-ı Acem sınırında kurulmuş tarihî bir şehir.

Bağdat'ın 190 km. kuzeydoğusunda Bağdat-Horasan yolu üzerindeki Kasrışîrin ile Kirind arasında ve Diyâle nehrinin kollarından Hulvançay'ın (Hulvân-rûd) sol kıyısında yer almaktadır; Zagros dağlarındaki Paytak Geçidi'ne de (Akabe-i Hulvân) yakındır. Şehir Ortaçağ'daki idarî taksimatta bazan Irâk-ı Arap, bazan da Irâk-ı Acem bölgesinde gösterilmişse de genellikle Cibâl eyaletinin Irak sınırındaki ilk şehri kabul edilmiştir. Taberî'nin naklettiği bir rivayette Hulvân'ın Sâsânî hükümdarlarından I. Kavâd (Kubâd, 488-531) tarafından kurulduğu belirtilirse de (Târîḫ, II, 92) çivi yazılı kaynaklarda Halmanu, Helenistik dönemde Hala denilen şehrin Hulvân olduğu bilinmektedir. Diğer Arapça kaynaklarda Kavâd'ın burada kadastro işlerini yürüten bir daire kurduğu ve şehrin Araplar tarafından fethi sırasında çok miktarda arazi sicil defteri ele geçirildiği kaydedilir.

Celûlâ Savaşı'ndan (16/637) sonra Cerîr b. Abdullah el-Becelî, Sa'd b. Ebû Vakkās'ın gönderdiği 3000 kişilik yardımcı kuvvetle Hulvân üzerine yürüyünce Kisrâ III. Yezdicerd İsfahan'a kaçtı. Şehir, halkına dokunulmaması, yurtlarından çıkmak isteyenlere izin verilmesi şartıyla ve barış yoluyla fethedildi. Cerîr daha sonra burada Azre b. Kays el-Becelî'yi vekil bıraktı (Belâzürî, s. 432). Muâviye dönemindeki teşkilâtlanma sırasında Mâhülkûfe adı verilen bölgenin batısı Hulvân ile sınırlı idi.

Emevîler ve Abbâsîler'den sonra Büveyhî hâkimiyetine giren şehir, X. yüzyılın sonlarına doğru Ebü'l-Feth Muhammed b. Annâz tarafından burada kurulan Annâzîler hânedanının eline geçti. XI. yüzyılın başında Hasanveyhîler ile Annâzîler arasında kısa bir süre için el değiştiren şehir, özellikle Annâzîler'den Hüsâmüddevle Ebü'ş-Şevk Fâris döneminde (1010-1046) büyük bir önem kazandı. Ancak çok geçmeden kardeşleri tarafından sıkıştırılan Hüsâmüddevle, bir yandan da Selçuklu Kumandanı İbrâhim Yınal'la savaşmak zorunda kaldı. Sonuçta İbrâhim Yınal Hulvân'ı ele

geçirerek tahrip ettirdi (1046). Annâzîler'den Sa'dî b. Ebü'ş-Şevk, amcası Mühelhil'e kızdığı için Şâzencan aşiretine mensup bir toplulukla İbrâhim Yınal'a katıldı ve Hulvân'da onun adına hutbe okuttu (Safer 438/Ağustos 1046). Ancak Mühelhil daha sonra Hulvân'ı işgal ederek İbrâhim Yınal adına okunmakta olan hutbeye son verdi. Sa'dî daha sonra Oğuzlar'ın yardımıyla Hulvân'a tekrar hâkim oldu. Tuğrul Bey 447 (1055) yılında Bağdat'a giderken burada ordugâh kurmuştu. Hulvân, zaman zaman Büyük Selçuklu sultanları tarafından Bağdat şahnelerine iktâ olarak verilirdi. Hülâgû da Bağdat üzerine yürüdüğü sırada 18-31 Aralık 1257 tarihleri arasında burada konaklamıştı.

544'te (1149) vuku bulan bir deprem şehre büyük zarar verdi (İbnü'l-Cevzî, X, 138). Daha sonra Hulvân harabelerinin yakınında yeniden kurulan Ser-i Pul-i Zihâb bugün İran sınırları içinde Kasrişîrin şehristanına bağlı bir şehirdir.

Hulvân müslümanların eline geçtikten sonra meyve yetiştiriciliğindeki ününü sürdürmüştür; Ḥudûdü'l-ʿâlem burada özellikle incir üretilip ihraç edildiğini yazar. İbn Havkal şehirdeki binaların

taştan ve kerpiçten yapıldığını, çok sıcak bir iklime sahip olduğunu, hurma, incir ve nar yetiştirildiğini (Ṣûretü'l-arż, s. 368), Makdisî de eski bir kaleye sahip olan şehrin etrafının sekiz kapılı bir surla çevrildiğini, üzüm bağları ve incir bahçeleriyle kuşatılmış bu küçük şehrin içinde bir ulucami dışında bir sinagog bulunduğunu kaydeder (Aḥsenü't-teḳāsim, s. 123). Hamdullah el-Müstevfî ise Irâk-ı Arap'a dahil ettiği şehrin harap olduğunu ve bir köy (mezraa) manzarası arzettiğini, bununla beraber yörede çok sayıda ziyaretgâh bulunduğunu belirtir (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 40).

Arap şairleri, Paytak Geçidi'nde bulunan iki hurma ağacını birbirine kavuşan iki âşığın sembolü saymış ve bundan esinlenerek birçok şiir yazmışlardır. Hulvân harabelerinde ilk kazıyı yapan H.C. Rawlinson burada Sâsânî ve İslâm dönemlerine ait çeşitli eserler bulmuştur. Günümüze intikal eden sikkelerden Hulvân'da darphâne olduğu tesbit edilmiştir (Miles, IV, 371, 375).

Ortaçağ'da Hulvân'da birçok âlim yetişmiştir; bunlardan bazıları şöyle

sıralanabilir: Hadisçi Hasan b. Ali el-Hallâl el-Hulvânî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Hulvânî, hadisçi Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Fazl el-Hulvânî, Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh'ın Batı Karahanlı Hükümdarı Arslan Han Muhammed b. Süleyman'a gönderdiği elçi ve Sem'ânî'nin de hocası olan hadisçi Ebû Sa'd Yahyâ b. Ali el-Hulvânî, fakih Ebû Muhammed Bedel b. Hüseyin b. Ali el-Hulvânî.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 375, 377-378, 432-433, 442, 451, 479, 600; İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân, s. 165, 199, 210-211, 258; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 5-6, 14-16, 41, 172, 232, 243, 250; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 270; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 79-80, 87, 166, 190, 200; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 368; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 139, 201; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsim, s. 123; Sem'ânî, el-Ensâb, IV, 191-193; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 138; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 290-294; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 28, 36, 40-41, 44, 103, 165, 219; A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, London 1953, s. 15; Ferheng-i Fârisî, V, 746; G. Le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, London 1966, s. 61, 63, 79, 191-192, 228; G. C. Miles, "Numismatics", CHIr., IV, 371, 375; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1976-1977; "Hulvân", İA, V/1, s. 585; L. Lockhart, "Ḥulwān", EI² (İng.), III, 571-572; DMF, I, 863; II, 843; Abdülkerim Özaydın, "Annâzîler", DİA, III, 215-216; Mustafa Fayda, "Cerîr b. Abdullah", a.e., VII, 411.

Tahsin Yazıcı

HULVÂNÎ, Ebü’l-Hasan

(أبو الحسن الحلواني)

Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yezîd b. Ezdâz (Yezdâz) el-Hulvânî (ö. 250/864)

Kıraat âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Hadisle de meşgul olmakla birlikte kendisini daha çok kıraat ilmine verdiği ve bu maksatla çeşitli ilim merkezlerine seyahatler yaptığı kaydedilmektedir. Mekke’de Ahmed b. Muhammed el-Kavvâs, Medine’de Kālûn, Kûfe’de ve Irak bölgesinde Halef b. Hişâm, Hallâd b. Hâlid ve Dûrî, Şam’da Hişâm b. Ammâr’dan kıraat okudu. Bunlardan Kālûn için Medine’ye iki, Hişâm b. Ammâr için Dımaşk’a üç defa gittiği ve bu iki zatın rivayetleri konusunda kendisine çok güvenildiği kaynaklarda belirtilmektedir. Hadis konusunda ise Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Ebü’r-Rebî‘ ez-Zehrânî, Saîd b. Mansûr, Abdullah b. Sâlih el-İclî, Mûsâ b. Mes‘ûd ve Safvân b. Sâlih ed-Dımaşkī gibi âlimlerden faydalandı.

Rey’de kıraat okutan Hulvânî’nin derslerinden Hasan b. Abbas b. Ebû Mihrân, Fazl b. Şâzân, Ca‘fer b. Muhammed b. Heysem, Muhammed b. Amr b. Avn el-Vâsıtî, Muhammed b. Bessâm gibi talebeler faydalanırken Fazl b. Şâzân, Ebû Bekir b. Ziyâd ve Hüseyin b. Ali b. Hammâd ondan hadis rivayet ettiler.

Bazı kıraat kitaplarında kurrâ-i aşereden Ebû Ca‘fer el-Kārî’nin iki râvisinden biri (Ebü’l-Alâ el-Hemedânî, I, 69), bazılarında ise kurrâ-i seb‘adan Nâfi‘in Kālûn rivayetine ait tariklerden biri olarak Hulvânî’ye itimat edilmiş, İbn Âmir’in Hişâm b. Ammâr rivayetine ait tariklerden biri de yine Hulvânî tariki olmuştur. Ancak İbn Ebû Hâtim’in zikrettiğine göre Ebû Zür‘a er-Râzî ona hadis konusunda güvenmediğini belirtmiştir.

Hulvânî’nin kaynaklarda genellikle 250 (864) olarak zikredilen vefat tarihini Safedî 260 (874) dolaylarında diye belirtmiş, İbnü’l-Cezerî ise

bunun 250’den birkaç yıl sonra olabileceğini ileri sürmüştür.

Kaynaklarda Hulvânî’ye ait bir eser tesbit edilememişse de İbnü’n-Nedîm’in Ahmed b. Zeyd el-Hulvânî adında bir kişiye ait olduğunu belirterek zikrettiği Kitâbü Ḳırâʾati Ebî ʿAmr adlı eserin -Ahmed b. Zeyd el-Hulvânî adlı bir âlime rastlanmadığı dikkate alınarak-Ahmed b. Yezîd el-Hulvânî’nin bir çalışması olabileceği söylenebilir (İbnü’n-Nedîm, s. 141; DİA, X, 96).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 82; İbn Mihrân, el-Ġāye fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr (nşr. M. Gıyâs el-Canbâz), Riyad 1405/1985, s. 50-51; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 141; Ebü’l-Alâ el-Hemedânî, Ġāyetü’l-iḫtiṣâr (nşr. Eşref M. Fuâd Tal‘at), Cidde 1414/1994, I, 69, 70; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 437-438; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 164; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 251-260, s. 63-64; a.mlf., el-Muġnî, I, 62; Safedî, el-Vâfî, VIII, 271; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 149-150; a.mlf., en-Neşr, I, 102-106, 113, 135-137; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 325; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi’l-beşer (nşr. Şa‘bân M. İsmâil), Beyrut 1407/1987, I, 76, 77; Tayyar Altıkulaç, “Ebû Amr b. Alâ”, DİA, X, 96.

Tayyar Altıkulaç

HULVÂNÎ, Emîn b. Hasan

(bk. EMÎN el-HULVÂNÎ).

HULVÂNÎ, Hasan b. Ali

(الحسن بن علي الحلواني)

Ebû Muhammed (Ebû Alî) el-Hasen b. Alî b. Muhammed el-Hulvânî (ö. 242/857)

Muhaddis.

Hüzelî nisbesiyle de anılır. “Sirkeci” demek olan Hallâl lakabını ve “reyhan satıcısı” anlamına gelen Reyhânî nisbesini hangi sebeple aldığı bilinmemektedir. Bağdat, Dımaşk, Mekke, Mısır, Tarsus gibi ilim merkezlerini dolaşarak hadis tahsil etti. İlmî seyahatlerini tamamladıktan sonra Mekke’ye yerleşti. Vekî‘ b. Cerrâh, Abdürrezzâk es-San‘ânî, Ebû Âsım en-Nebîl, Affân b. Müslim, Ali b. Medînî gibi muhaddislerden hadis okudu. Kendisinden de Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Tirmizî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî ve İbn Mâce gibi tanınmış âlimler rivayette bulundular.

Ricâl hakkında geniş bilgisiyle tanınan Hulvânî’nin sika olduğunda ittifak edilmiştir. Kur’an’ın mahlûk olmadığı görüşünü benimsemesine rağmen, kaynaklarda onun halku’l-Kur’ân konusunda görüş bildirmeyenleri tekfir etmeyeceğini açıklaması sebebiyle ilminden gereği gibi faydalanılmadığı belirtilmektedir. Rivayetleri Nesâî’nin es-Sünen’i dışında Kütüb-i Sitte’de yer alan ve es-Sünen adlı bir eseri bulunduğu kaydedilen Hulvânî Zilhicce 242 (Nisan 857) tarihinde Mekke’de vefat etmiş olup bu tarih 243 olarak da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, II, 378; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 21; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 176; İbn Adî, Esâmî men revâ ʿanhüm Muḥammed b. İsmâʿîl el-Buḫârî (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut 1414/1994, s. 114; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 365-366; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), II, 247; V, 631; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XIII, 327-331; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, VI, 259-263; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 398-400; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 241-250, s. 233-234; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 522-523; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 302-303; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 35.

Mücteba Uğur

HULVÎ, Cemâleddin

(ö. 1064/1654)

Halvetî şeyhlerinin biyografilerine dair Lemezât Hulviyye adlı eseriyle tanınan mutasavvıf şair.

982'de (1574) İstanbul'da Şehremini civarında doğdu. Lemezât-ı Hulviyye'nin sonunda hayatı hakkında geniş bilgi veren Hulvî'nin asıl adı Cemâleddin Mahmud olup saray helvacıbaşılarından Ahmed Ağa'nın oğludur. Babasının mesleği sebebiyle Hulvî mahlasını aldığı kaydedilmekteyse de (Osmanlı Müellifleri, I, 61; Hüseyin Vassâf, III, 218) kendisi bu mahlası, şiirle meşgul olmaya başladığı sırada şeyhi Necmeddin Hasan Efendi'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin divanından tefe'ül ederek seçtiğini söyler. Hulvî, on dört yaşında iken babasının şeyhi Necmeddin Hasan Efendi ile birlikte hacca gitti. Hac dönüşü helvacılığa başladı. Daha sonra sipahiliğe heves ederek devlet hizmetine girdi ve Dîvân-ı Hümâyun çavuşu oldu. Bu görevi sırasında kendisine III. Murad tarafından 36.000 akçelik bir zeâmet ihsan edildi ve diğer gelirleriyle birlikte 60.000 akçelik bir imkâna kavuştu. 1007 (1599) yılında Avusturya'ya karşı yapılan Uyvar seferine katılmadığı için elinden alınan zeâmeti, bir süre sonra hizmetlerini göz önünde bulunduran Sadrazam İbrâhim Paşa tarafından iade edildi. Yaptığı işten hoşlanmadığını belirten Hulvî, babasının hatırını kıramayıp bir süre daha Dîvân-ı Hümâyun çavuşluğunda kaldı. Babasının 1010'da (1601-1602) vefatı üzerine devlet hizmetinden ayrıldı. Daha sonra Mısır'a gittiği, Lemezât'ta Şeyh Haşhâşî ve Sersem Mehmed Dede ile 1012'de (1603-1604) Kahire'de tanıştığını söylemesinden anlaşılmaktadır.

Devlet hizmetinde iken boş vakitlerinde tekkeleri dolaştığını, dervişlere yakınlık duyduğunu söyleyen Hulvî, Dîvân-ı Hümâyun çavuşluğundan ayrılınca rüyasında gördüğü Merkez Efendi'nin işaretine uyarak Koca Mustafa Paşa Âsitânesi postnişini Halvetî-Sünbülî şeyhi Necmeddin Hasan Efendi'ye intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp icâzet aldıktan sonra kendi ifadesine göre gönlüne tekrar hacca gitme, Mısır'a uğrama ve orada Gülşenîliğe intisap etme sevdası düştü. 1028'de (1619) hac dönüşü Mısır'a

giden Hulvî, Kahire'de Gülşenî Âsitânesi şeyhi Hasan Efendizâde İbrâhim Efendi'yi ziyaret etti. Kendisine intisap edip hilâfet aldıktan sonra Gülşenîler'in irşadına memur olarak İstanbul'a döndü.

Bazı Sünbülî dervişlerinin Gülşenî olduğu için Hulvî'nin aleyhinde bulunmaları üzerine Necmeddin Hasan Efendi, kendisinin de Gülşenî Zarîfî Hasan Çelebi Efendi'ye biat ettiğini ve onun hizmetinde bulunduğunu söyleyerek dedikoduları önlemiş ve ardından Dâvud Paşa Camii vâizliğine tayin ettirerek Hulvî'yi taltif etmiştir. Hulvî bu görevini daha sonra Sultan Ahmed, Şehzade ve Fâtih camilerinde sürdürmüştür (Şeyhî, s. 552).

Devrin meşhur Halvetî şeyhlerinden Nûreddinzâde'nin kızıyla evlenen Hulvî, babasından kendisine intikal eden Şehremini'ndeki evini 1035'te (1626) tekke haline getirerek zengin gelirler vakfetti. Burada vefatına kadar Sünbülî ve Gülşenî şeyhi olarak irşad hizmetinde bulundu, mukabele günü olan perşembeleri Mes̱nevî okuttu. Kaynaklarda ve kitâbesinde Gülşenî Tekkesi olduğu belirtilen bu tekke daha sonra buranın üçüncü şeyhi, dinî mûsiki bestekârı Ali Şîruganî Efendi'nin (ö. 1126/1714) adıyla anılmıştır.

1064'te (1654) vefat eden Hulvî tekkesinin hazîresine defnedildi. Ölümüne İstanbullu Nisârî Hüseyin Çelebî, "Cân-ı Hulvî eyledi ikbâl şehd-i cennete" mısraını tarih düşürmüştür. Topkapı tramvay yolu üzerinde bulunan tekke, 1950'den sonra İstanbul'daki imar faaliyetleri sırasında yol genişletilirken yıkılmış ve Hulvî'nin mezarı da ortadan kaldırılmıştır. Tekkenin beş satır halindeki celî sülüs kitâbesinin Şinasi Akbatu tarafından çekilen fotoğrafı M. Serhan Tayşi tarafından Lemezât'ın ikinci baskısında yayımlanmıştır. Mes̱nevî'yi Süleymaniye Camii mesnevîhanı Şeyh Can Âlim Efendi ve Hamdîzâde Ahmed Dede'den okuduğu söylenen Hulvî'nin dinî ilimlerde olduğu kadar edebiyatta da belli bir seviyeye ulaştığı eserlerinden anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Lemezât*. Müellifin belirttiğine göre 1018'de (1609) yazılmaya başlanmış ve 1030 Zilhiccesinde (Kasım 1621) tamamlanmıştır. Eser, yirmi iki fasıldan ibaret bir mukaddimeden sonra "lemza" adı verilen otuz iki bölüme, her lemza "zâika" adlı üç alt bölüme ayrılmakta, tetimme ve hâtime kısımlarıyla sona ermektedir. Lemezât M. Serhan Tayşi tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul, ts., 1993). 2. Divan. Tam ve

mürettep bir nüshası Yapı Kredi Bankası Kütüphanesi'nde bulunan divan (nr. 126) sade bir dille kaleme alınmış ilâhileri ihtiva eder. 3. Câm-ı Dilnüvâz. Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz'ı üzerine yapılan dikkate değer şerhlerden biri olan Lâhicî'nin Mefâtîḥu'l-îcâz fî şerḥi Gülşen-i Râz adlı eserinin kısaltılmak suretiyle yapılmış Türkçe'ye tercümesidir. Eserin 1045'te (1635) müellif hattıyla yazılmış olması kuvvetle muhtemel nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 1253).

Kaynaklarda, Hulvî'nin vaazlarından meydana geldiği belirtilen Kitâbü'n-Nesâyih ve Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Hamse'sine nazîre olduğu kaydedilen Hamse adlı iki eseri daha zikredilmektedir (Şeyhî, s. 552; Osmanlı Müellifleri, I, 61).

BİBLİYOGRAFYA

Cemâleddin Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı ulviyye, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4546; a.e. (haz. Mehmet Serhan Tayşi), İstanbul 1993 (neşir, yanlış okuma ve anlamadan kaynaklanan sadeleştirme hataları sebebiyle dikkatli kullanılmalıdır); Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, s. 551-552; Uşşâkîzâde, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 543-544; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 188b; Ahmed Rifat Yağlıkçızâde, Lugat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye, İstanbul 1300, III, 165-166; Sicill-i Osmânî, V, 320; Osmanlı Müellifleri, I, 61; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 218; TCYK, s. 479-481; Abdülbâki Gölpınarlı, Gülşen-i Râz Şerhi, İstanbul 1972, s. VI-VII, 229; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1984, s. 112, 430; M. Serhan Tayşi, "Cemâleddîn Mahmûd Hulvî", Sahabe'den Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1995, VIII, 235-237; Zâkir Şükrü, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihi" (nşr. Şinasi Akbatu), İslâm Medeniyeti, IV/4, İstanbul 1980, s. 66-67; Mustafa Kara, "Hulvî, Cemâleddin Mahmud", TDEA, IV, 260; Nuri Özcan, "Ali Şîruganî", DİA, II, 454.

Mustafa Uzun

HUMÂREVEYH b. AHMED b. TOLUN

(خمارويه بن أحمد بن طولون)

Ebü'l-Ceyş Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun (ö. 282/896)

Tolunoğulları hânedanının ikinci emîri (884-896).

250 yılının Muharrem ayında (Şubat-Mart 864) muhtemelen Sâmerrâ'da doğdu; annesi, Abbâsî Halifesi Müstaîn-Billâh'ın Ahmed b. Tolun'a hediye ettiği bir câriye idi. 269'da (882) babası tarafından yerine vekil tayin edildi; hükümdarın hastalandığı son seferi sırasında devlet ileri gelenlerinin ve kumandanların isteği üzerine onun halefi oldu ve ölümü üzerine tahta çıktı (10 Zilkade 270/10 Mayıs 884). Ahmed b. Tolun, büyük oğlu Abbas'ı daha önce kendisine baş kaldırdığı için tahttan mahrum bırakmış, fakat Suriye ve Sugūr valiliğinin ona verilmesini vasiyet etmişti. Ancak Humâreveyh, kendisine itaat hususunda mütereddit davranan ağabeyini devleti böleceği endişesiyle öldürttü ve böylece babasından istikrarlı, iyi bir yönetime sahip zengin bir ülke devralmış oldu.

Humâreveyh sahip olduğu toprakları elinde tutabilmek amacıyla askerlerin eğitimi, silâhlandırılması ve savaşa hazır durumda bulundurulması için gerekli tedbirleri aldı. Yılda 900.000 dinar harcadığı orduyu çeşitli birliklere ayırdı, bunun yanında "Muhtâre" adını verdiği bedevîlerden oluşan özel bir muhafız birliği kurdu. Ayrıca bölge halkı arasındaki gayri müslimlerin, özellikle Mısır hıristiyanlarının babasının döneminde olduğu gibi itaatlerini sağlayabilmeyi başardı ve kısa sürede hem Mısır'da hem Suriye'de sadece hıristiyanların değil bütün müslümanların desteğini kazandı. Suriye'yi kaybederse Mısır üzerindeki hâkimiyetinin sarsılacağını bilen Humâreveyh, babasının ölümünü fırsat bilerek kendisine karşı harekete geçeceğini tahmin ettiği Abbâsî hânedanının güçlü adamı, Halife Mu'temid-Alellah'ın kardeşi Muvaffak-Billâh'a karşı tedbir almak niyetiyle Ahmed el-Vâsıtî ve Sa'd elEyser kumandasındaki iki orduyu Suriye'ye

gönderdi. Fakat bir süre sonra Abbâsîler'den yana bir tavır ortaya koyan Ahmed el-Vâsıtî, Muvaffak-Billâh'a mektup yazarak onu Humâreveyh'e karşı kışkırttı. Bunun üzerine Muvaffak, İbn Ebü's-Sâc ve İshak b. Kundacık (Kundac) adlı kumandanlarını Suriye'ye göndererek Kınnesrîn, Sugūr, Halep, Hama, Humus ve Dımaşk'ı, daha sonra da -ileride Mu'tazıd-Billâh lakabıyla halife olan-oğlu Ahmed kumandasındaki Irak ordusu ile bütün Suriye'yi ele geçirdi. Bunu öğrenen Humâreveyh Suriye üzerine asker sevketti; olayların yine aleyhinde geliştiğini öğrenince de 70.000 kişilik bir ordu ile bizzat kendisi harekete geçti ve 10 Şevval 271 (31Mart 885) tarihinde Filistin'in güneyindeki Remle ile Dımaşk arasında yer alan Tavâhîn mevkiinde, askerlerinden bir kısmını Sa'd elEyser'in emrinde pusuya yatırdıktan sonra Ahmed b. Muvaffak kumandasındaki Abbâsî kuvvetleriyle savaşa girdi. Fakat savaşın daha başlangıcında sağ kanat Abbâsî kuvvetlerinin saldırısına dayanamayarak geriye çekildi ve Mısır'a doğru kaçmaya başladı. Bunu gören Ahmed b. Muvaffak zafer elde ettiğinden emin bir şekilde Humâreveyh'in karargâhına yöneldi. Ancak bu sırada pusuda bekleyen ve Humâreveyh'in kaçtığını bilmeyen Sa'd elEyser karşı hücuma kalkınca durum birden değişti; Humâreveyh'in geri döndüğünü zanneden ve yağma için etrafa dağılmış bulunan askerleri toparlamanın mümkün olamayacağını anlayan Ahmed b. Muvaffak da kaçtı. Bu zaferden sonra Dımaşk'a giren Sa'd elEyser Humâreveyh'i tanımadığını ilân etti. Bunun üzerine Humâreveyh Suriye'ye doğru tekrar sefere çıktı ve Sa'd elEyser'i mağlûp ederek öldürttü (Zilkade 272 / Nisan 886).

Abbâsî kuvvetlerini yöneten Ahmed b. Muvaffak, İshak b. Kundacık ve İbn Ebü's-Sâc'ın başlangıçta elde ettikleri başarıları sürdürememeleri ve birbirlerini rakip görmeleri aralarının açılmasına sebep oldu. İbn Ebü's-Sâc, Humâreveyh'e başvurup kendisine tâbi olmak istediğini bildirdi ve teklifinin kabul edilmesi üzerine oğlu Dâvûd'u Mısır'a rehin verdi; Humâreveyh de müttefikine büyük hediyeler ve hil'atlar gönderdi. Daha sonra Suriye'nin Bâlis şehrinde bir araya geldiler ve İshak b. Kundacık'a karşı ortak bir plan yaptılar. Bu plana göre harekete geçen İbn Ebü's-Sâc önce Rakka'da, arkasından Mardin'de İshak b. Kundacık'ı mağlûp ederek bütün bölgeyi ele geçirdi; daha sonra da Humâreveyh'e bağlı kuvvetlerle birleşerek onu Sâmerrâ kapılarına kadar takip etti. Böylece Cezîre ve Musul'a kadar olan toprakların tamamı Tolunoğulları'nın hâkimiyeti altına girmiş oldu.

Humâreveyh’in güç ve itibarını arttıran bu ittifak Abbâsîler’in de ona yaklaşmasını sağladı. 273 yılının Receb ayında (Aralık 886) Muvaffak-Billâh ile Humâreveyh arasında, cüz’î bir vergi ve bağlılık sözü karşılığında Tolunoğulları’nın Mısır’daki hükümranlığının tanınması ve ayrıca Suriye, Filistin, Sugūr, Anadolu ve İrmîniye bölgeleriyle Cezîre’nin de otuz yıl için onların idaresine verilmesi hususunda bir antlaşma yapıldı; halife de bunu onayladı.

İdaresine verilen valilerle iyi anlaşan Humâreveyh onları devamlı şekilde taltif ederek kendisine olan bağlılıklarını canlı tuttu. Meselâ Tarsus ve Sugūr Valisi Yâzmân’a önce 50.000, ardından 350.000 dinar para ve bunun yanında 500 top kumaş, 500 işlenmiş ipekli elbise ile yeterince silâh gönderdiği bilinmektedir. Böylece sağladığı destekle sınır bölgelerinde Bizans’la mücadeleye girişti ve özellikle 280 (893) yılından itibaren Bizans üzerine yaz ve kış seferleri için ordular gönderdi; bu mücadele 283 (896) yılında imzalanan bir barış antlaşmasıyla sona er-di.

Humâreveyh, 19 Receb 279’da (15 Ekim 892) Halife Mu‘temid-Alellah’ın vefatını ve yerine yeğeni Ahmed b. Muvaffak’ın Mu‘tazıd-Billâh lakabıyla halife olduğunu öğrenince ona tebrik mektubu ile birlikte kıymetli hediyeler gönderdi. Yeni halife Mu‘tazıd da Humâreveyh’e on iki hil‘at ve bir kılıçla karşılık verdi. Bu sırada Humâreveyh, aralarındaki ilişkileri güçlendirmek ve yerini sağlamlaştırmak için kızı Katrünnedâ’yı halifenin oğlu ve veliahdı Ali’ye (Müktefî-Billâh) vermeyi önerdi; Mu‘tazıd-Billâh ise kızı kendisi almak şartıyla bu teklifi olumlu karşıladı. Halife, Fırat’tan Berka’ya kadar uzanan toprakları Humâreveyh’e verdi. Buna karşılık o da geçmişte vergisi ödenmemiş her yıl için 200.000 dinar ve sonraki her yıl için de 300.000 dinar ödemeyi kabul etti (25 Rebîülevvel 281/4 Haziran 894). Humâreveyh kızının çeyizini hazırlarken kendisinin Abbâsî halifesinden daha zengin ve Mısır’ın Bağdat’tan daha güçlü olduğunu göstermek için çok büyük meblağlar harcadı. Kızının Mısır’dan Bağdat’a gidinceye kadar yolda dinlenmesi amacıyla birçok konaklama yeri ve köşk inşa ettirdi. Aralarında baharat dövmek için

1000 adet altın havanın da bulunduğu çok sayıda altın eşya ve mücevher gönderen Humâreveyh’in bu çeyize 1.000.000 dinar harcadığı söylenir.

Gelin 8 Muharrem 282’de (9 Mart 895) Bağdat’a vardı ve muhteşem bir düğün yapıldı.

Kızının çeyizi için yaptığı bu büyük israftan başka Humâreveyh, babası Ahmed b. Tolun’un Fustat’ın yanında tesis ettirdiği Medînetülkatâi‘ adlı şehrin etrafında, içinde her türlü çiçeğin yetiştirildiği çok büyük bir bahçe yaptırdı. Bahçedeki bütün hurma ağaçlarının gövdeleri altın suyuna batırılmış bakır levhalarla kaplanmıştı ve ağaçların arasında su kanalları dolaşıyordu. Süs, nakış ve debdebeye çok düşkün olan Humâreveyh güllerin ve çiçeklerin bile sanatkârane ekilmesine dikkat ederdi. Bahçenin bir kısmı da hayvanat bahçesi şeklindeydi. Bu bahçenin içinde ayrıca duvarları altın kaplama olduğu için “Dârüzzeheb” denilen bir köşk vardı; duvarlarında insan boyunun bir buçuk katı kadar büyüklükte Humâreveyh’in, eşinin ve şarkıcılarının değerli taşlarla bezenmiş resimleri yer alıyordu. Sarayda çok sayıda câriye ve gulâm vardı. Aylık gideri 23.000 dinarı bulan mutfakta pişirilen yemeklerden saray mensupları yedikten sonra kalanı dışarıya satılıyordu.

Zamanla idareyi Mâzerâî ailesinin ve vezir Ali b. Ahmed el-Mâzerâî’nin eline bırakan Humâreveyh, Dımaşk’ta bulunduğu bir sırada hizmetçileri tarafından Deyrimürrân’da geceleyin uyurken öldürüldü (27-28 Zilkade 282/17-18 Ocak 896) ve cenazesi Mısır’a götürülüp Mukattam dağının eteklerinde babasının yanına gömüldü. Bu sırada toplanan devlet adamları büyük oğlu Ceyş’e biat ettiler. Mısır Humâreveyh zamanında dışarıdan gelebilecek saldırılardan korunmuştu; ancak onun giriştiği harcamalar ülkeyi âdeta içerden çökertmiş durumdaydı. Bu sebeple kendisinden sonra gelen çocuklarının boş bir hazine ile daha fazla yaşatamadıkları devlet kısa bir müddet sonra çöktü (292/905).

Humâreveyh ava düşkündü; aynı zamanda hattatlığıyla da tanınıyordu. Âlim ve edipleri himayesine alır, mimari ve kültürel faaliyetleri teşvik ederdi. Babası gibi o da İskenderiye Feneri’ni tamir ettirmişti. Ünlü dil âlimi Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Müslim ile şair Kāsım b. Yahyâ el-Meryemî onun ihsan ve himayesine mazhar olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), X, 8, 18, 29-30, 34, 36, 39, 42, 51; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ, XVII, 45-50; Belevî, Sîretü Aḥmed b. Ṭûlûn (nşr. M. Kürd Ali), Kahire, ts. (Mektebetü’s-Sekāfe), s. 336-340, ayrıca bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 399-475; a.e. (trc. Ahmet Ağırakça), İstanbul 1986, VII, 336-396; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 249-251; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 446-448; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 320 vd.; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 65-95; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 189-192; Ahmed Abdürrâzık Ahmed, Târîẖu Mıṣr ve âs̱âruha’l-İslâmiyye, Kahire 1981, s. 93-102; C. Brockelmann, Târîẖu’ş-şuʿûbi’l-İslâmiyye (trc. Nebîh Emîn Fâris - Münîr el-Baalbekî), Beyrut 1988, s. 223-225; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Fi’t-Târîẖi’l-ʿAbbâsî ve’l-Fâṭımî, İskenderiye 1987, s. 135-138; İhsan Abbas, Şez̠erât min kütübin mefḳūde fi’t-târîẖ, Beyrut 1988, s. 217 vd.; J. L. Bacharach, “Tulunids”, Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, XII, 224; Münâ Hasan Ahmed Mahmûd - Hasan Ahmed Mahmûd, Mıṣrü’l-İslâmiyye, Kahire 1990-91, s. 99-100; Abdurrahman er-Râfiî - Saîd Abdülfettâh Âşûr, Mıṣr fi’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ, Kahire 1992, s. 99-106; Ebülfez Elçibey, Tolunoğulları Devleti: 868-905 (haz. Fazil Gezenferoğlu - Selçuk Akın), İstanbul 1997, s. 118-134; M. Sobernheim, “Humâreveyh”, İA, V/1, s. 585-587; Şinasi Altundağ, “Tolunlular”, a.e., XII/1, s. 433-434; U. Haarmann, “Khumārawayh”, EI[2] (İng.), V, 49-50.

Ahmet Ağırakça

HUMÂSİYYÂT

(الخماسيّات)

Bir hadisi kitabına alan müelliften Hz. Peygamber'e varıncaya kadar senedinde beş râvi bulunan hadisler için kullanılan terim

(bk. İSNAD).

HUMBARACI

Osmanlı Devleti’nde bir askerî sınıf.

Farsça hum-i pâreden (içine para konan küp) bozma olan humbara (kumbara) askerî terim olarak demirden yapılmış, içine patlayıcı madde doldurulan yuvarlak bir çeşit merminin adıdır. Farklı ağırlıklarda ve büyüklükte olan humbaraların el ile atılanlarına “humbara-i dest” (humbara-i ma‘den-i dest), havanla atılanlarına “humbara-i kebîr” adı verilirdi. Bu mermiyi havan topu vasıtasıyla kullanan topçuya humbaracı (kumbaracı), bunu yapan ve kullananların bağlı bulunduğu ocağa da Humbaracı Ocağı denirdi.

Kapıkulu Ocakları’nın yaya kısmından olan humbaracı sınıfının XV ve XVI. yüzyıllar arasında kurulduğu tahmin edilmektedir. Mustafa Nûri Paşa’ya göre humbaranın icadı Fâtih Sultan Mehmed zamanında olmuş ve 1475 İşkodra Muhasarası’nda kullanılmıştır. Humbaracılar önceleri Topçu ve Cebeci ocaklarına bağlı olarak görev yapıyorlardı. 1578’de Topçu bölükbaşılarından Mustafa tüfek fitili ve el humbarası imalâthanesi kurmuştu. Daha sonra Topçu Ocağı’nda top falyaları, havan, büyük ve küçük humbaralar imali için bir dökmeci bölüğü de ihdas edilmişti (1078/1667).

Silâh yapımı, tamiriyle uğraşan, barut ve harp levazımatını tedarik edip hazırlayan sınıfların bulunduğu Cebeci Ocağı’nda da ayrı bir sınıf olarak humbara dökücüleri vardı (bk. CEBECİ). 1098 (1687) yılı ulûfe defterlerine göre Cemâat-i Rihteciyân-ı Humbara adı altında yirmi bir humbara dökücüsü, 344 barutçu, on yedi kadar da lağımcı bulunuyordu.

Humbaracıların esas kısmı maaşlı değil timarlıydı. Timarlı olanlar devlet merkezinde bulunmayıp kalelerde hizmet ederlerdi. Bu humbaracıların âmiri merkezde bulunan humbaracıbaşıydı.

Önceleri bütün topçu kuvvetleri gibi devrin ihtiyaçlarına cevap verecek durumda bulunan humbaracılık XVII. yüzyıldan itibaren ihmale uğramış,

özellikle 1100’den (1689) sonra önemini iyice kaybetmeye başlamıştır. Bundan dolayı humbaracılığın Avrupa’daki gelişmesi göz önünde tutularak ıslahı düşünüldü. I. Mahmud zamanında humbaracıbaşı tayin edilen Fransız asıllı Ahmed Paşa (Comte de Bonneval) ıslah işiyle görevlendirildi. Vezîriâzam Hekimoğlu Ali Paşa’nın sadrazamlığı döneminde 1146 (1733) yılında

Ahmed Paşa’nın çalışmaları ile ulûfeli humbaracı teşkilâtının Avrupaî tarzda ıslahına başlandı. Bu tarihten itibaren belgelerde Humbaracı Ocağı adıyla anılan yeni bir teşkilât oluşturuldu ve doğrudan sadrazamın nezaretine bırakıldı. Mîr-i mîrânlık rütbesiyle humbaracıbaşılık görevi de Ahmed Paşa’ya verildi. Ayrıca ulûfeli humbaracılar için Üsküdar’da Ayazma Sarayı’nda bir imalâthane ve bir kışla yapıldı (1147/1734).

Humbaracıbaşı Ahmed Paşa’nın yeni askerî teşkilât için koyduğu esaslar bir telhisle I. Mahmud’a arzedildi. Buna dair I. Mahmud’un hatt-ı hümâyunu ile telhis ve nizamnâme sûreti Subhi’nin Târih’inde (vr. 58b) bulunmaktadır. Burada ulûfeli Humbaracı Ocağı’nın teşkilâtı, teçhizatı, elbiseleri ve emeklilikleri yeni bir nizama bağlanmaktaydı. Ulûfeli Humbaracı Ocağı için Bosna taraflarında 300 nefer alındı. Böylece 300’ü ulûfeli ve 301’i zeâmet ve timar sahibi olmak üzere humbaracıların sayısı 601 neferi buldu.

Ahmed Paşa’nın hazırladığı kanunnâme gereğince ulûfeli humbaracılardan her 100 kişi bir oda teşkil etmek üzere bir ocak meydana getirildi. Her odaya bir odabaşı (yüzbaşı), iki ellibaşı, üç otuzbaşı, on onbaşı, vekilharç, imam, hoca, çavuş, tabip, cerrah, yazıcı, davulcu vb. olmak üzere yirmi beş kişi tayin edildi. Alaybaşı da denilen humbaracıbaşının yevmiyesi 360, neferlerin yevmiyesi ise 18 akçe olarak belirlenmişti. Böylece ulûfeli 300 neferin yıllık ulûfeleri 15.930 kuruş, alaybaşının 1062 kuruş hesap edilmişti. Önceden bu rakam 300 nefer için yıllık 8121 kuruş gibi az bir meblağdı. Yine aynı nizamnâmeye göre Humbaracı Ocağı zâbit ve neferleri piyade olacak, ferman olmadıkça ata binmeyeceklerdi. Sıkı bir tâlimle eğitilecek olan humbaracılardan eğitimlerini bitirenler Vidin, Niş, Hotin, Azak ve Bosna gibi serhad kalelerine humbaracıbaşı tayin edilebileceklerdi.

Ahmed Paşa’nın humbaracılık sanatındaki eğitim ve öğretimi hesap ve

hendeseye dayanmaktaydı. Hendesehâne diye de anılan Humbarahâne'de aynı zamanda geometri dersi veriliyor, böylece hasekilerden ve Boğaziçi bostancılarından seçilmiş talebe ile Humbarahâne bir askerî okul şeklini almış oluyordu. Diğer taraftan Humbaracıbaşı Ahmed Paşa bu faaliyetleri esnasında zamanın en ileri tekniğine uygun 100 adet humbara havanı ve 50 bin adet humbara döktürmüştü. Ayrıca 32 kıyye çapında 8250 ve 18 kıyye çapında 5200 humbara dânesinin tersane imalâthanelerinde döktürülerek Tophane'ye teslimi için emir verilmişti. Ancak onun ölümünden sonra ocak ihmale uğradı. I. Abdülhamid döneminin sadrazamlarından Halil Hamîd Paşa tarafından ocağın ıslahına çalışıldıysa da iyi bir sonuç elde edilemedi. III. Selim zamanında humbaracılar ve lağımcılara mahsus kanunnâmeler hazırlatılarak bunlara asrın ihtiyaçlarına uygun bir düzen verilmeye çalışıldı. 1792'de Halıcıoğlu'nda Humbarahâne inşa edildi. Bu kışlanın Sütlüce tarafı lağımcı (istihkâm) efradına, Hasköy tarafı humbaracı neferlerine mahsus olmak üzere ikiye ayrıldı. Bu iki sınıf asker için ayrı ayrı nizamnâmeler hazırlandı, timar ve zeâmetler tahsis edildi.

1207 (1792) tarihli Humbaracı Ocağı kanunnâmesine göre her elli humbara için onar nefer humbaracıdan 500 humbaracı ve beşer kişiden 250 mülâzım tertip ediliyor, her on neferin biri halife, dokuzu yamak sayıldıktan sonra beş nefer üzerine "serhalife" adıyla bir zâbit, ocağa bir kethüdâ, bir çavuş ve bir alemdar tayin ediliyordu. Ayrıca maaşlar, azil, nasp ve terfi usulleri, teçhizatla emeklilik yeni baştan düzenleniyordu.

III. Selim, tahta geçişinin ilk yıllarından itibaren humbara tâlimlerine çok önem vermişti. 1210'da (1795) humbaracılara bağlı olmak üzere Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'u kurdu. Bu sırada talebenin sayısı seksen, humbaracıların sayısı 200 idi. Sonradan talebe kırka indirilmiştir. Mahlûl zeâmet ve timarlar sayıları 500'e çıkarılan humbaracılara verildiği gibi humbaracıbaşılık boşalırsa yerine bir defa mühendislerden, bir defa da ocak ağalarından birinin getirilmesi ve bu makamın Mühendishâne'ye bağlanması kabul edilmiştir. 1797'de çıkarılan nizamnâme ile de ocak daha mükemmel teşkilâta kavuşturulmuştur. Humbaracılar bu dönemde bazı iç olaylara karıştılar. III. Selim aleyhine çıkan ve padişahın tahttan indirilip şehid edilmesiyle sonuçlanan Kabakçı Mustafa İsyanı'nda âsilere yardım ettilerse de II. Mahmud zamanında yeniçerilere karşı hükümet tarafını tuttular.

Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin teşkili sırasında (1826) Topçu, Lağımcı ve Humbaracı ocakları kaldırılmayıp yeni bir düzenlemeye gidildi. Topçubaşılık Tophâne-i Âmire Müşirliği haline getirilince Humbaracı Ocağı da buraya bağlı ayrı bir askerî birlik oldu. 1832'de iki tabur halinde bir humbara alayı mevcuttu. 1836'da burada 109'u sipahi, 229'u yaya olmak üzere 338 kişi görev yapıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 33, s. 237; nr. 34, s. 59-60; BA, İbnülemin-Askerî, nr. 1165; BA, Cevdet-Saray, nr. 8426; BA, Cevdet-Askerî, nr. 27324, 33101, 45137; Subhî, Târih, vr. 58a vd.; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 131; Cevdet, Târih, I, 37; III, 185; VI, 356 vd.; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, I, 63; III, 87, 91; IV, 111; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 554, 555, 556, 557; Ahmed Refik [Altınay], Tesâvîr-i Ricâl, İstanbul 1331, s. 85 vd.; Türkiye Maarif Tarihi, I, 49; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 117-133; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 123, 161, 186; Hayriye Miskioğlu, Humbaracıbaşı Ahmed Paşa (lisans tezi, 1948), İÜ Ed.Fak. Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 431; Ahmet Halaçoğlu, Humbaracı Ocağı ve Humbaracıbaşı Ahmed Paşa'nın Hayatı, Islahatları (lisans tezi, 1982), İÜ Ed.Fak. Tarih Semineri Kitaplığı, nr. 3533; Mehmed Ârif, "Humbaracıbaşı Ahmed Paşa", TOEM, III/18 (1331), s. 1153-1157; Pakalın, I, 854-855; M. Cavid Baysun, "Ahmed Paşa Bonneval", İA, I, 199; a.mlf., "Kumbaracı", a.e., VI, 982-985; Cengiz Orhonlu, "Khumbaradji", EI² (İng.), V, 52-53.

Ahmet Halaçoğlu

Humbaracılar Mezarlığı.

Günümüzde Beyoğlu'na bağlı Sütlüce mahallesinde olup humbaracı askerlerinin defnedilmesiyle oluşmuştur. Halen Karaağaç Mezarlığı

adıyla anılmaktadır. Doğuda Sandalcı Kerim, batıda Birinci Hamam ve güneyde İkinci Hamam sokakları ile sınırlı olan 2716. parsel içerisinde yer alır.

II. Abdülhamid albümlerinde Sütlüce bölgesini gösteren bir fotoğrafa göre Humbaracılar Mezarlığı mevcut mezarlığın kuzeyinde bulunuyordu (Yıldız Sarayı Fotoğraf Albümleri, nr. 90.753/7. c [34]). Yeniçerilik teşkilâtında Humbaracılar cemaati olarak anılan askerî sınıf için 1759 yılında Haliç kıyısında ikinci defa kurulan Humbarahane ve Hendesehane döneminde oluşmaya başlayan mezarlık, III. Selim tarafından 1792'de Humbaracılar Kışlası'nın inşa ettirilmesi üzerine sadece humbaracıların defnedildiği bir mezarlık haline gelmiştir. Daha sonraki yıllarda topçular, XIX. yüzyıl ortalarından itibaren de bölgede yaşayan halk ve ulemâ bu mezarlığa gömülmeye başlanmıştır. Nitekim halen mezarlık içerisinde Sokullu, Arapkirli ve Kara Mustafa Paşa aile sofaları mevcuttur.

Yakın geçmişte yeni kabir yerleri açılarak tarihî dokusu bozulan ve tahrip edilen Humbaracılar Mezarlığı 1980'li yıllardan itibaren daha hızlı bir değişime uğramış, humbaracı mezar taşları yeni kabirler açmak için kırılmış ve toprağa gömülmüştür. 1996'da yapılan bir tesbitte mezarlıktan yedi adet humbaracı mezar taşı kalmışken 1997 yılı Haziranında sadece iki humbaracı taşı toprak altından çıkarılmıştır. Halen burada Osmanlı dönemine ait aile sofaları dışında toplam on üç mezar taşı bulunmaktadır.

Üzerinde herhangi bir remiz yer almamakla beraber ayrı bir şekle sahip olan, kavuk kısmı ile dikkati çeken humbaracı taşlarında kavuklar ön ve arka taraflarından hafif basık silindirik bir biçimde olup kırmızıya boyanmıştır. Kavukların yaklaşık olarak uzunluğu 16 ile 20 cm. arasında değişmektedir; şâhide yükseklikleri de 2 ile 3 metredir.

BİBLİYOGRAFYA

Yıldız Sarayı Fotoğraf Albümleri, İÜ Ktp., nr. 90.753/7. c (34); Mahmud Raif Efendi, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeni Nizamların Cetveli (nşr. ve

trc. Arslan Terzioğlu - Hüsrev Hatemi), İstanbul 1988, s. 21-22 (maddenin hazırlanmasında esas olarak Necdet İşli’nin yeniçeri mezar taşlarıyla ilgili yayımlanmamış çalışmasından faydalanılmıştır).

Süleyman Faruk Göncüoğlu

HUMBARACI AHMED PAŞA

(ö. 1160/1747)

Humbaracı Ocağı'nı ıslah etmekle görevlendirilen Fransız asıllı Osmanlı zâbiti.

Fransa'nın Limousin eyaleti soylularından olup 14 Temmuz 1675'te Coussae şehrinde doğdu. Asıl adı Claude-Aleksandre Comte de Bonneval'dir. Küçük yaşta askerlik mesleğine girdi ve önce bahriyede çalıştı, 1698'de kara kuvvetlerine geçerek kısa sürede yükseldi. İtalya ile yapılan muharebelere ve İspanya veraset savaşlarına katıldı ve önemli başarılar kazandı. Ancak 1704 yılında XIV. Louis ile arası açılınca ordudan atıldı; Paris'ten kaçarak Fransa'nın düşmanı Avusturya'ya sığındı. Burada Prens Eugen'in maiyetine girdi; Avusturya ordusunda çeşitli görevlerde bulundu; Fransız kuvvetlerine karşı gösterdiği başarılar dolayısıyla rütbesi yükseltildi ve imparatorun müsteşarlığına getirildi. 1716'da Osmanlı Devleti ile Avusturya arasında cereyan eden Varadin Savaşı'nda önemli rol oynadı. Bu arada yeni Fransa Kralı XV. Louis tarafından affedildi. Avusturya İmparatoru VI. Charles da onu müşirliğe getirdi. Ancak Başvekil Prens Eugen'le anlaşmazlığa düşünce görevden alındı; bir süre hapiste yattıktan sonra yirmi iki yıl hizmet ettiği bu ülkeden de kaçtı. İspanya ve Lehistan'dan sığınma talebinde bulunduysa da kabul görmedi. İki yıl kadar Venedik'te kaldı. 1729'da Osmanlı Devleti'ne sığındı. Bir süre Saraybosna'da oturdu. İstanbul'a yaptığı müracaat, III. Ahmed ve barış taraftarı Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından komşu devletlerle iyi geçinme siyaseti sebebiyle dikkate alınmadı. Onun asıl niyeti Osmanlı himayesindeki Macaristan'da prensliği ele geçirmekti. Saraybosna'da geleceğe yönelik tasavvurlarını gerçekleştirmek için İslâmiyet'i kabul edip Ahmed adını aldı. Ardından sarayın daveti üzerine İstanbul'a hareket ettiyse de bu esnada III. Ahmed'in tahttan indirilmesi ve Damad İbrâhim Paşa'nın ölümüyle sonuçlanan Patrona İsyanı yüzünden bir süre Gümülcine'de bekledi. Bu sırada kendisine bir miktar maaş bağlandı.

I. Mahmud'un tahta çıkması ile (1730) dışarıya karşı barış devri sona erdi,

içeride de askerî ıslahat dönemi başladı. Sadrazam Topal Osman Paşa, Avusturyalılar'dan intikam almak için Osmanlı ordusunda mutlaka ıslahat yapmanın gereğine inanıyordu. O sırada Ahmed Bey sunduğu bir raporda artık bu çağda cesaret ve kahramanlığın yetmediğini, askerlikte eğitim, disiplin ve maaşların düzenli ödenmesinin daha önemli olduğunu belirtti. Yapılması gereken yenilikler için Fransız ve Avusturya ordu kuruluşları, bunların asker toplama yöntemleri ve eğitimleri hakkında bilgiler verdi, sıhhiye bölükleri kurulmasını önerdi. Osman Paşa askerî bilgisini takdir ettiği Ahmed Bey'i İstanbul'a çağırdı (1731). Beylerbeyi pâyesiyle Humbaracı Ocağı'nın başına getirilen ve bundan böyle Serhumbaracıyan (humbaracıbaşı) ve daha yaygın olarak Humbaracı Ahmed Paşa diye şöhret bulan Bonneval işe ulûfeli bir humbaracı sınıfı kurmakla başladı ve bunun için bir nizamnâme hazırladı. Bosna'dan getirtilen 300 kadar nefere her gün Üsküdar'da Ayazma'da yaptırılan Humbaracılar Kışlası'nda tâlim yaptırdı. Kısa sürede sayıları 600'ü aşan bu neferlere aynı zamanda matematik dersi de veriyordu. Buradan yetişen humbaracılar Vidin, Niş, Hotin, Azak ve Bosna sınırlarındaki kalelere gönderiliyordu. Kışlanın yanındaki imalâthanede Ahmed Paşa ilk merhalede 100 havan, 50.000 humbara döktürmüştü. Osman Paşa'nın 1732 Martında azlinden sonra Humbaracı Ahmed Paşa bir süre unutulduysa da Hekimoğlu Ali Paşa zamanında kendisine tekrar beylerbeyilik pâyesi verildi; aynı zamanda Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Paşa'nın tavsiyesiyle sadrazam müşaviri oldu. Hekimoğlu Ali Paşa humbaracıbaşıdan siyasî yönden de faydalanmak istiyordu. Ahmed Paşa ise özellikle dış politikaya dair verdiği raporlarla Devleti Aliyye'nin Fransa ile ittifakını sağlamaya çalışıyordu. Nitekim bir raporunda Rusya'ya karşı Osmanlı-Fransız ittifakı üzerinde durmuştu. Ona göre Osmanlı Devleti için en büyük tehlike Rusya'nın hızla büyümesiydi. Osmanlı-Fransız ittifakına daha sonra İsveç girecek, İspanya Fransa'ya tâbi olacak, Hollanda ve İngiltere gibi denizci devletler de Ortadoğu ve Uzakdoğu ticaretinde Rusya'yı kendilerine rakip göreceklerdi. Bu fikirler sadrazamın

hoşuna gitmiş, ancak Fransa Osmanlı Devleti ile ittifaka yanaşmamıştı.

Humbaracı Ahmed Paşa'nın fikirleri I. Mahmud tarafından da takdir ediliyordu. Böylece Ahmed Paşa'nın İstanbul'da nüfuzu iyice arttı. Üsküdar'da ikametine büyük bir konak tahsis edildi. Artık hükümetin

işlerini yönlendirmeye, özellikle dış politikada etkili olmaya başladı. Debdebeli bir hayat sürüyor, paşa ve vezirlerden saygı görüyordu. Hırslı bir devlet adamı olan Ahmed Paşa I. Mahmud'un verdiği rütbelerle tatmin olmuyor, Avrupa hükümetlerini de kendi istek ve fikirlerine rametmek istiyordu. Avrupa devletlerinden İstanbul'a gelen delegeler önceleri Ahmed Paşa'ya önem vermemişler, fakat yardımından mahrum kalanlar işlerinin yürümediğini görünce kendisiyle bağlantı kurma ihtiyacı duymuşlardı. Fransız elçisi Marquis de Wilneuve ise Ahmed Paşa'nın sır tutmaması yüzünden iyi bir devlet adamı olmadığını ileri sürüyordu. Gerçekten o sırada mâzileri karışık, ülkelerinde rahat durmamış, menfaatleri uğruna İslâmiyet'i kabul etmiş birçok insan Ahmed Paşa'nın etrafında toplanmış, paşa da bazı mevkilere getirttiği bu insanlara evini açmış, devlet sırlarını ve ileriye dönük planlarını anlatmıştı. Rusya ve Avusturya bunlar arasından edindiği casuslar vasıtasıyla Osmanlı Devleti ile Fransa arasındaki görüşmelerden haberdar olmuş, böylece iki ülkenin ittifak yapmasını engellemişlerdi. Ahmed Paşa bu defa Osmanlı Devleti'nin İsveç'le ittifak kurmasını sağlamaya çalıştı. Daha sonra Fransa İsveç'in yanında yer alacak ve dolayısıyla Osmanlı Devleti ile birleşmiş olacaktı.

Faaliyetlerini daha çok Fransa'nın menfaatleri doğrultusunda yoğunlaştıran Ahmed Paşa'nın bu niyeti Osmanlı hükümet ricâlince pek anlaşılamamıştı. 1736'da başlayan Osmanlı-Rus-Avusturya savaşlarında bulundu. Fakat serdârıekrem müşaviri olarak kendisinden istifade edilemediği gibi humbaracıların maaşlarının ödenmesi için sadrazama karşı sert tavır almasından dolayı gözden düştü. Diplomasideki başarısızlığına rağmen askerî ıslahat girişimlerinde oldukça başarılı oldu. Gerçekten Osmanlı ordusunun ıslahı için projeler, muhtıralar ve haritalar düzenleyen Ahmed Paşa'nın gerek ordunun silâhlanmasında gerekse sevkinde önemli hizmetler yaptığı bilinmektedir. Onun tavsiyesi üzerine uygulanan bazı savaş yöntemleri sebebiyle Ruslar ve Avusturyalılar Osmanlı ordusu karşısında pek başarı kazanamamışlardı. Osmanlılar Orsova'yı almışlar, Belgrad'ı tehdide başlamışlardı. Osmanlı Devleti'nin bu başarısı Fransa'nın işine geliyordu. Ahmed Paşa ile aralarında rekabet kalmayan Wilneuve el ele vererek aynı amaç için çalışmaya başlamışlardı. Ancak Wilneuve, Osmanlı Devleti'nin bu başarılarının uzun sürmeyeceğini düşünerek barış yapılmasını gerekli görürken Avusturyalılar'dan intikam alma emelinde olan Ahmed Paşa savaşın devamını istiyordu. Nitekim Macaristan halkını

ayaklandırmak için bazı girişimlerde bile bulunmuştu. Hatta o sırada Tekirdağ'da yaşayan Macar millî kahramanlarından Rakoçi Ferenç ile bağlantı kurmuş, fakat onun ölümü üzerine kendisinden faydalanamamıştı. Ahmed Paşa daha sonra Rakoçi'nin oğluna yanaşarak ondan istifadeye çalışmış ve onu ikna etmişti.

Rakoçi'yi Tekirdağ'dan İstanbul'a çağırtarak Erdel Beyliği'ne getirten Ahmed Paşa onu Tuna sahillerine sevkettirmiş, kendisi de oralara gitmişti. Böylece Macaristan halkının prense tâbi olacağını umuyordu. Fakat Avusturya'nın baskısı altında yaşayan Macarlar millî şuurdan yoksun oldukları için genç prense tâbi olmadılar. Humbaracı Ahmed Paşa İstanbul'a dönünce bütün nüfuzunun kırıldığını gördü. Devlet ricâli artık kendisini iyice tanımıştı. Maiyetindeki humbaracıların maaş alamadıkları bahanesiyle ayaklanmaları Ahmed Paşa'nın durumunu daha da kötüleştirdi. Bâbıâli'ye geldiği bir gün şiddetle azarlandı ve Kastamonu'ya sürüldü (1738). Onun bu gözden düşüşü Fransa'da büyük tesir yapmış, hatta XV. Louis ailesine teessürlerini bildirmişti. Ancak bazı devlet ricâlinin aracılığı ile birkaç ay sonra İstanbul'a dönüp mevkiini tekrar elde ettiyse de eski itibarına kavuşamadı.

Yıllardır Türkiye'de bulunmasına rağmen Osmanlı sosyal hayatıyla hiçbir ilgisi bulunmayan Humbaracı Ahmed Paşa'nın Beyoğlu'ndaki evi iki daireden oluşuyordu. Bunlardan biri şark usulünde tefriş edilmişti. Paşa bu dairesine her hafta Osmanlılar arasında hürriyetçi fikre sahip kimseleri kabul eder ve onlarla felsefe ve siyaset üzerinde konuşurdu. Evin diğer bölümü Avrupaî tarzda döşenmişti.

Ahmed Paşa'nın sunduğu plan ve projelerden amacı Avrupa'daki gelişmelerden Osmanlı hükümetini haberdar etmekti. Osmanlı Devleti'nin gerileme sebebini büyük ölçüde bu irtibatsızlığa ve devlet ricâlinin Avrupa'ya kayıtsız kalmasına bağlıyordu. Nitekim bu lâyihalardan birinde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3889), Avrupa siyasî olaylarının 1701 yılından Avusturya İmparatoru VI. Karlos'un ölümüne kadar (1740) olan kısmından kısaca ve ondan sonra ortaya çıkan Avusturya savaşlarından genişçe bahseder. Osmanlı Devleti'nin o sırada Sicilyateyn Devleti ile imzaladığı antlaşma ve İspanya hükümetiyle kurduğu iyi münasebetlerde bu lâyihanın büyük tesiri olduğu anlaşılmaktadır. Aynı kütüphanede bulunan

(nr. 2062) İcmâlü's-sefâin fî bihâri'l-âlem adlı başka bir risâlede Avrupa devletlerinin deniz kuvvetlerinden genişçe bahsedilmektedir. Burada Avusturya ve Prens Eugen'den düşmanca söz edilmesinden hareketle bu risâlenin de Humbaracı'ya ait olduğu kabul edilmektedir. Aynı dönemde yazdığı başka raporlarında Ahmed Paşa yine Avrupa devletleri hakkında bilgi vermektedir (Mehmed Ârif, IV/20 [1329], s. 1283-1286).

Bazı lâyihalarında Bern ve Zürih'teki Protestanlar'ın Rumeli ovalarında iskânı için tekliflerde bulunan Ahmed Paşa bazan da İran'ı ele geçirmek için I. Mahmud ile Bâbürlü Hükümdarı Nâsırüddin Muhammed arasında ittifak projeleri hazırlıyordu. Ayrıca Ahmed Paşa'ya göre Anadolu ve Bosna madenleri işletilmeli, Sakarya nehriyle Marmara denizi, Akdeniz ile Kızıldeniz birer kanalla birleştirilmeliydi. Özellikle Mısır'ın coğrafî durumu üzerinde duran Ahmed Paşa, bu ülkenin Osmanlı idaresinde bulunduğu sürece Uzakdoğu ticaretinden elde edilen gelirin Osmanlı hazinesine gireceğini biliyordu. Bununla ilgili olarak hazırladığı bir lâyihada Hintliler, Araplar ve Mısırlılar tarafından yapılan Hint ticaretinden Bâbıâli'nin daha çok faydalanabileceğini, bu ticaretin gümrükler sayesinde devlet gelirlerini arttıracağını ve Osmanlı halkını zenginleştireceğini ifade etmişti.

Ahmed Paşa hayatının son dönemlerini bu tür lâyihalar hazırlamakla geçirdi. Fakat vatanından uzakta yaşaması kendisine gittikçe ağır gelmeye başlamıştı. Nitekim bu husus kardeşine yazdığı mektuplarda görülmektedir. Niyeti Roma'ya gidip orada yaşamaktı. Bir ara Sicilyateyn ile anlaşarak Napoli gemilerinden biriyle kaçmaya yeltenmiş, ancak muvaffak olamamıştı. Bunun üzerine Fransa'ya başvurdu ve Hariciye nâzırına mektup yazdı. O sırada Fransa'nın İstanbul'daki elçisi olan Kastelan nâzırdan Ahmed Paşa'ya bir mektup aldı, durumu kendisine bildirmek için evine gittiğinde onu hasta buldu. Ahmed Paşa ertesi gün (23 Mayıs 1747) ölünce bu teşebbüs de yarım kaldı. Mezarı Galata Mevlevîhânesi hazîresindedir. Hazırladığı nizamnâme gereğince humbaracıbaşılığa evlâtlığı Mühtedi Süleyman Ağa tayin edilmiştir.

Humbaracı Ahmed Paşa, Doğu'da Fransa'nın nüfuzunu arttırmak için çalışan önemli kişilerden biridir. Gerçekten ülkesi lehine sarfettiği gayretlerin tesirleri uzun süre devam etmiştir. Onun Fransız politikasına

yaptığı hizmetler, geleneksel Osmanlı-Fransız dostluğunu iki ülke yararına pekiştirmek ve Osmanlı Devleti'nde askerî yenilikler yaparak Rusya ile Avusturya'nın doğuda ilerlemesine engel olmak şeklinde özetlenebilir (Ahmed Refik, s. 134 vd.). Maceracı, gururlu ve geçimsiz bir kimse olduğu anlaşılan Ahmed Paşa, Fransa'ya düşman ülkelerin saflarında iken bile ülkesi aleyhinde bir söze tahammül edemezdi. Avusturya üniforması ile de Osmanlı kavuğu altında da milliyetini ve ırkını asla inkâr etmemiştir. Hükümete sunduğu raporların birer nüshasının Fransa'ya gönderilmesi casus olabileceği ihtimalini de akla getirmektedir. Hâtıraları Prince de Ligne tarafından Mémoire sur le Comte de Bonneval adıyla yayımlanmıştır (Paris 1817).

BİBLİYOGRAFYA

Humbaracı Ahmed Paşa, İcmâlü's-sefâin fî bihâri'l-âlem, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2062; a.mlf., Mülûk ve Milel-i Nasârâ'da Olan Havâdisin Takrîr-i İcmâli, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3889; a.mlf., Nemçe Çarı Memleketinin Ahvâline Dair Rapor, İÜ Ktp., TY, nr. 6102, 6946; BA, MD, nr. 136, s. 292; BA, Cevdet-Askerî, nr. 33101, 45137; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 7897; Subhî, Târih, vr. 58a-59b; D'Ohsson, Tableau général, VII, 369; Hammer, HEO, XIV, 198, 293; Atâ Bey, Târih, I, 158; A. Vandal, Le Pacha Bonneval, Paris 1884; a.mlf., Une ambassade française en orient, Paris 1887; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 556; Ahmed Refik, Tesâvîr-i Ricâl, İstanbul 1331, s. 76 vd.; S. Gorceix, "Bonneval-Pacha et jeune rákoczi", Mélanges Iorga, Paris 1933, s. 341-363; Türkiye Maarif Tarihi, I, 48-49; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 164; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, II, 118 vd.; a.mlf., Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 322-325; Hayriye Miskioğlu, Humbaracı Ahmed Paşa (lisans tezi, 1948), İÜ Ed. Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 431; H. G. Majer, "Bonneval", Biographisches Lexikonzur Geschichte Südosteuropas, München 1974, I, 233-234; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 66-68; Ahmet Halaçoğlu, Humbaracı Ocağı-Humbaracı Ahmed Paşa'nın Hayatı ve Islahatları (lisans tezi, 1982), İÜ Ed. Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3533; Kemâl Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne,

Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 23, 85; Mehmed Ârif, "Humbaracıbaşı Ahmed Paşa (Bonneval)", TOEM, III/18 (1328), s. 1153-1157; IV/19 (1329), s. 1220-1224; IV/20 (1329), s. 1282-1286; Cavid Baysun, "Ahmed Paşa", İA, I, 199; a.mlf., "Ahmed Paşa", Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1974, I, 52-53; Münir Aktepe, "Topal Osman Paşa", İA, XII/1, s. 440; H. Bowen, "Aḥmad Pasha Bonneval", EI[2] (Fr.), I, 300-301.

Abdülkadir Özcan

HUMBARAHANE KIŞLASI ve CAMİİ

İstanbul’da Haliç kıyısında XVIII. yüzyılın sonlarına ait kışla ve cami.

Beyoğlu ilçesine bağlı Hasköy’ün Halıcıoğlu semtinde bulunan yapılardan kışla III. Selim tarafından 1206 (1792) yılında, kışlanın avlusunun ortasında yer alan cami ise annesi Mihrişah Vâlide Sultan tarafından 1208’de (1794) inşa ettirilmiştir. Kışladan geriye kalan bazı küçük bölümlerle Halıcıoğlu veya Mihrişah Sultan Camii de denilen cami halen Kumbarahane caddesi üzerindedir. Kompleksin kuzeyinde Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun ile Mektebi Hendese, güneyinde Abdüsselâm Camii ve Kabristanı, doğusunda da Estepan Kilisesi bulunmaktaydı.

Kışla. Top döküm tesisleri, tâlim yerleri, çeşitli askerî amaçlarda kullanılmak üzere deri işlenen bir klorhâne, mutfak, ahırlar, hamam, mescidle meşruta odaları ve dükkânlardan oluşan Humbarahane Kışlası, büyük çaplı askerî binaların modern anlamdaki ilk örneği kabul edilmektedir. Faaliyete geçtiğinde güneydeki Hasköy tarafı humbaracılara, kuzeydeki Sütlüce tarafı ise lağımcılara ayrılmıştı. 1795’te Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun’un açılması üzerine buraya dahil edilen kışla binaları II. Mahmud döneminde yenilenmiş, 1848’de yanan Galata Sarayı’nın yerine Mektebi Tıbbiyye’ye verilmiştir. Böylece yapılış amacından uzaklaştırılan kışla, 1865’teki kolera salgınında yahudi hastaların bakımına tahsis edilmiş, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nda dört yıl boyunca askerî hastahane olarak kullanılmıştır. Daha önce 1850 ve 1861’de elden geçirilen binalar II. Abdülhamid zamanında esaslı bir onarım görmüş, Cumhuriyet dönemine kadar yine Mühendishâne binası ile birlikte Topçu ve İstihkâm Okulu, Cumhuriyet’in ilânından sonra ise önce Yedek Subay Okulu, arkasından 1941 yılına kadar topçu subayları için meslek tatbikat okulu işlevlerini yürütmüştür. 1971-1974 yılları arasında sürdürülen Haliç Köprüsü inşaatı sırasında kışlanın büyük kısmı tamamen tahrip olmuş, geriye sadece özgün hali bozulmuş bazı yapı parçaları kalmıştır.

III. Selim ve II. Mahmud zamanlarına ait binalar arasında itinalı yapım tarzı ve tekniğiyle dikkati çeken kışla, dönemin mimari anlayışına uygun biçimde empire üslûbunda inşa edilmiştir. Sedat Hakkı Eldem'in tesbitlerinden kenarlarının yaklaşık 130 m. uzunluğunda olduğu anlaşılan kare planlı asıl kışla binası büyük bir avlu etrafına dizilmiş iki katlı koğuşlardan meydana geliyordu ve cephelerinin ortasında birer kapı ile üzerlerinde özel odalar bulunuyordu. Bunlar yanlarda ve arkada küçük, ön cephede büyük birer köşk şeklinde ve komutanlık odaları ile hünkâr kasrı halinde düzenlenmişti. Batı cephesinin ortasındaki cümle kapısının üstünde yer alan, ikinci katı ahşap hünkâr kasrının kubbesi önceleri camininkiyle uyum sağlayacak şekilde ahşaptan yapılmıştı; XIX. yüzyıldaki tamirlerde ise yüksek kırma çatıya dönüştürülmüştür. Kapının önündeki sütunlar üzerine oturtularak dışa taşkın bir biçimde ve âbidevî ölçülerde ele alınan kasır devrinin mimari özelliklerini taşımaktadır. II. Mahmud zamanında yenilenen kışlada yoğun bir bezeme uygulanmıştır. Temelinde düzgün

kesme taşların kullanıldığı yapının duvarları tuğladan örülmüştür. Simetrik bir düzen gösteren cephelerde kat ayırımı bir kornişle belirtilmiş, pencereler ise her iki katta aynı olmak üzere üçlü gruplar halinde düzenlenmiştir. Dış cepheleri pilastrlarla bölümlenerek duvarların masifliği giderilen yapının üzeri beşik çatı ile örtülmüştür (Eldem, s. 242-243). Caminin doğusunda yer alan kışlanın hamamı kuzey-güney ekseninde uzanan dikdörtgen bir plana sahiptir. Harap durumdaki yapı üç bölümden oluşmaktadır. Bunlardan soğukluk kısmı kiremit kaplı çatı, ılıklık tonoz, sıcaklık ise kubbe ile örtülüdür.

Cami. Günümüzde Haliç Köprüsü'nün tabliye seviyesinin altında kalan caminin kuzeyi ve batısı da zemin kotunun yükselmesi sonucu yol seviyesinden aşağıda bulunmaktadır. Caminin doğusunda eski kışlanın kalıntısı bazı birimler, güneyinde ise bir çeşme ve ihata duvarları yer alır; kuzeybatı köşesinde de yapıya bitişik bir muvakkithâne mevcuttur. Cami, III. Mustafa'nın başkadını Mihrişah Vâlide Sultan tarafından 1208 (1794) yılında ve tek minareli olarak yaptırılmış, kısa bir süre sonra da oğlu III. Selim ikinci minareyi ilâve ettirmiştir. Kuzey cephesindeki birinci ulusal mimarlık üslûbuna bağlanan sivri kemerli girişlerle aralarında yer alan pencere ve merdiven kulesindeki sivri kemerli pencereler II. Meşrutiyet döneminde (1909-1918) yapılan bir onarıma ait olmalıdır. 19 Ocak 1942

tarihinden II. Dünya Savaşı sonlarına kadar askerî amaçla kullanılan caminin kurşunları 1960'lı yılların başlarında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yenilenmiş ve minareleri de onarılmıştır.

Fevkanî ve tek kubbeli cami enine gelişen dikdörtgen planlıdır. Duvarları almaşık örgülü ve sıvalı olan yapının kubbesi ahşap iskeletli ve içeriden bağdâdî sıvalı, dışarıdan kurşun kaplıdır. Yüksek tutulan bodrum katı üç taraftan mermer sütunlu ve yuvarlak kemerli galerilerle kuşatılmış, harim bu galerilere oturtulan çıkmalarla genişletilmiştir. Galerilerin batı tarafı sekiz, doğu tarafı dokuz, güney tarafı ise altı sütunludur. Kuzey cephede biri ortada, ikisi köşelere yakın olmak üzere üç kapıdan bodruma inilmektedir. Camiye, eksende yer alan bodrum kapısının iki yanında önleri merdivenli sivri kemerli kapılardan girilir. Kapılar arasında sivri kemerli bir aydınlatma penceresine yer verilmiştir. İki taraftan çıkan çift kollu merdivenler ortada bir sahanlıkta birleşmekte ve buradan basık kemerli bir kapı ile son cemaat yerine geçilmektedir. Bu kapının yanlarında mermer söveli iki dikdörtgen pencere, duvarın doğu ve batı köşelerinde ise minarelerin yuvarlak kemerli kapıları yer alır. Son cemaat yeri kapısıyla aynı eksende bulunan harim kapısının kemeri üzerine 1208 tarihini taşıyan Şeyh Galib'in dört mısralık inşâ kitâbesi yazılmıştır. Kapının iki yanında ikişerden dört pencere bulunmaktadır. Harimin diğer duvarlarında alttakiler mermer söveli dikdörtgen, üsttekiler sivri kemerli ve revzenli olmak üzere iki sıra halinde pencereler açılmıştır. Kubbe dışarıda yüksek bir kasnağa, içeride ise doğu, batı ve güney yönlerinde duvarlara, kuzeyde kapının önünde yer alan dört sütuna oturtulmuş ve geçiş yuvarlak kemerli tromplarla sağlanmıştır. Tromplar arasında dört yönde birer yuvarlak pencere vardır. Dışta tromplar üzerinde silindirik gövdeli ve üzerleri kubbecik örtülü ağırlık kuleleri bulunmaktadır. Kasnağa yuvarlak kemerli ve alçı revzenli bir sıra pencere yerleştirilmiştir.

Son cemaat yerinin üzerinde yer alan mahfil harime doğru genişlemekte olup önde ikisi duvara gömülü olan dört mermer sütuna, tabanı da ahşap kirişlere oturtulmuştur. Harime bakan cephe ahşap dikmelerle dikdörtgenlere bölünmüştür. Son cemaat yerinin batısındaki camekânla ayrılan kısımdan girilen ve harimin kuzeybatı köşesine gelen merdiven kulesine mahfile çıkan merdivenler yerleştirilmiştir. Yapı kitlesinden dışarı taşan kule, merdivenin eğimine paralel olarak sıralanan ince uzun ve sivri

kemerli dört pencere ile aydınlatılmaktadır. Mahfil ahşap duvarlarla bölümlenmiş, doğusu iki bölümden meydana gelen hünkâr mahfili olarak düzenlenmiştir. Hünkâr mahfilinin harime bakan cephesi ahşap kafeslerle kaplıdır. Ahşap hünkâr mahfilinin altın yaldızlı oyma kafesi, birbirine küçük dairelerle bağlanan ve merkezinde güneş motifi bulunan sekizgenlerden oluşturulmuştur. Mahfilde yer alan altı ahşap direğin başlık kısımlarında barok üslûpta oymalar, ayrıca açıklıkların üzerinde aynı türde alınlıklar bulunmaktadır. Eski bir fotoğrafta, kışla köşkünden hünkâr mahfiline bağlanan ahşap rampalı geçiş görülmektedir (Yıldız Sarayı Fotoğraf Albümleri, İÜ Ktp., nr. 90. 865/5).

Harimin duvarlarıyla kubbenin içi ve eteği, mahfilin tavanı, duvarları ve sütun başlıkları tamamen neoklasik üslûpta yapılmış siyah, kırmızı ve sarı renkli, bitkisel motifli kalem işleriyle bezelidir. Büyük bir ihtimalle bu kalem işleri, yapının kuzey cephesinin değişime uğradığı XX. yüzyılın ilk çeyreğindeki onarımın ürünüdür. Alışılmadık tasarımı ile dikkat çeken mermer mihrabın nişi içbükey ve beş dilimli olup Osmanlı barok üslûbuna has bir bileşik kemerle dışa açılır. İki yandan

enli pilastrlarla kuşatılmış, kemerin üzerine âyet kitâbesi ve kıvrık yapraklarla çerçeveli bir alınlık yerleştirilmiştir. Ayrıca nişteki dilimler arasında ince pilastrlar yer alır. Kavsara bölümü, dilimleri devam ettiren içbükey yüzeylerden oluşmaktadır. Aralarda pilastrların devamı olarak alçı kaplama kıvrık dal biçimi ahşap çubuklar uzanmaktadır. Geometrik bölümlenmenin uygulandığı ahşap minberin kapısı, süpürgelik kısımları ve alınlığında yer alan bitkisel bezemeler dikkat çeker. Minberin tezyinatı çok sade ve dengeli bir görünüme sahiptir. Doğu duvarında iki pencere arasındaki nişin önüne konulmuş olan ahşap vaaz kürsüsünün alçak tutulan korkulukları da bitkisel süslemelidir.

Caminin dışında sade mimari unsurlar hâkimdir. Bodrum katını kuşatan galerilerdeki sütunların başlıkları yuvarlak olup dört taraflarında birer yaprak kabartması vardır. Doğu ve batı cephelerinin pencereleri arasında tepelerinde profilli silmeler bulunan pilastrlara yer verilmiştir. Yapının kuzey cephesi diğerlerine göre sade tutulmuş, yalnızca kapı ve pencerelerin üzerinden devam eden bir silme geçirilmiştir.

Kuzey cephesinin doğu ve batı köşelerine dışa taşkın biçimde yerleştirilen tek şerefeli ince uzun minareler kesme taştan yapılmıştır. Son cemaat yerinden girilen minarelerin kare prizma kürsüler üzerinde yükselen gövdelerine soğan biçimi pabuçlarla geçiş sağlanmıştır. Gövdelerin alt ve üst kısımlarında, peteklerin ise yalnız üst kısımlarında birer kaval silme dolanır. Üzeri kurşun kaplı ahşap külâhlarla örtülü olan minarelerde şerefelerin altları yuvarlak hatlı ve boğumludur.

Caminin kuzeybatı köşesinde minare kürsüsünün kuzey tarafına bitişik olarak yapılan altıgen planlı muvakkithâne küçük ve tek katlıdır. Üzeri kurşun kaplı piramidal bir çatı ile örtülen yapının dört cephesinde üçgen kemerli pencerelere yer verilmiş, giriş de doğu köşesine açılmıştır. Pencerelerin bu şekli muvakkithânenin Abdülaziz veya II. Abdülhamid döneminde eklendiğini ya da en azından yenilendiğini gösterir. Eski bir fotoğraftan binanın vaktiyle çift katlı olduğu anlaşılmaktadır (Alman Arkeoloji Enstitüsü Fotoğraf Arşivi, nr. 325).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Maarif, nr. 7179 (13 Muharrem 1267 tarihli); Alman Arkeoloji Enstitüsü Fotoğraf Arşivi, nr. 325; Yıldız Sarayı Fotoğraf Albümleri, İÜ Ktp., nr. 90. 865/5; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 309; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 554-555; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 73; Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", Atatürk Konferansları V: 1971-72, Ankara 1975, s. 245; Kemal Özbay, Türk Asker Hekimliği Tarihi ve Askeri Hastaneleri, İstanbul 1976, II, 59-61; Sedad Hakkı Eldem, İstanbul Anıları, İstanbul 1979, s. 242-244, 246; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 30, 40, 41; Mithat Sertoğlu, "Osmanlı'da İlk Teknik Okul", Resimli Büyük İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Yeni İstanbul gazetesi ilâvesi), s. 439; "Humbarahane", İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İstanbul 1985, IV, 1917; Ayşe Yetişkin Kubilay, "Humbaracı

Kışlası”, DBİst.A, IV, 96-97; N. Esra Dişören, “Mihrişah Valide Sultan Camii”, a.e., V, 458-459.

Süleyman Faruk Göncüoğlu

HUMEYD b. KAHTABE

(حميد بن قحطبة)

Humeyd b. Kahtabe b. Şebîb et-Tâî (ö. 159/776)

Abbâsî valisi ve kumandanı.

Horasan'daki on iki Abbâsî nakibinden biri olan Kahtabe b. Şebîb'in oğludur. Horasan'da Abbâsîler adına davette bulunmak üzere seçilen yetmiş kişi (düâtü'd-düât) içinde Humeyd de vardı. Babası Kahtabe ölünce askerleri kardeşi Hasan adına Humeyd'e biat ettiler (132/749). Abbâsî ihtilâli sırasında Emevî hilâfetine son veren ordunun önde gelen isimlerinden Ebû Seleme el-Hallâl Kûfe valiliğine tayin edilmişti; ancak şartlar uygun olmadığı için faaliyetlerini gizlice yürütüyor ve Humeyd'le haberleşiyordu. Humeyd ve kardeşi Hasan'ın kumandasındaki Abbâsî ordusu 14 Muharrem 132'de (2 Eylül 749) Kûfe'ye girince Ebû Seleme gizlendiği yerden çıkarak "vezîr-i Âl-i Muhammed" unvanıyla ve henüz belirlenmemiş olan Abbâsî halifesinin veziri sıfatıyla ihtilâlin yönetimini ele aldı; Humeyd'i de askerleriyle birlikte Medâin'e gönderdi. Abbâsîler'in kuruluşunda önemli rol oynayan, Halife Seffâh ile Mansûr'un amcaları Abdullah b. Ali son Emevî halifesi II. Mervân'ı bir müddet takip ettikten sonra onun damadı Velîd b. Muâviye'nin idaresindeki Dımaşk üzerine yürüdüğünde Humeyd de yanında bulunuyordu. Birkaç günlük muhasaradan sonra şehir ele geçirildi ve binlerce kişi öldürüldü (Ramazan 132 / Nisan 750).

Humeyd b. Kahtabe, Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın ölümü üzerine (136/754) halifelik iddiasında bulunan Abdullah b. Ali'ye biat etti; ancak Abdullah b. Ali ona güvenmiyordu. Ortadan kaldırılması amacıyla bir komplo hazırlayarak kendisini eline bir mektup verip Halep Valisi Züfer b. Âsım el-Hilâlî'ye gönderdi. Fakat yolda Humeyd mektubu açıp okudu ve valiye öldürülmesi için emir verildiğini öğrendi. Bunun üzerine adamlarıyla birlikte Ebû Müslim el-Horasânî'nin saflarına katıldı.

Ebû Ca‘fer el-Mansûr halife olunca (136/754) Humeyd'i önce Muhâriḳ b. Akkār'ın yerine el-Cezîre'ye, 143 (760) yılı başlarında da azlettiği Nevfel b. Muhammed el-Furât'ın yerine Mısır'a vali tayin etti (Taberî, VII, 514). 5 Ramazan 143'te (18 Aralık 760) 20.000 kişilik bir orduyla Mısır'a giden Humeyd gerekli idarî tedbirleri aldı ve Muhammed b. Muâviye'yi şurta teşkilâtının başına getirdi. Daha sonra Ebü'l-Ahvas el-Abdî kumandasındaki bir orduyu Berberî isyanlarını bastırmak için İfrîkıye'ye gönderdi (Şevval 143/Ocak 761). Bu ordunun Berka'da Ebü'l-Hattâb el-Enmâtî karşısında mağlûp olması üzerine bizzat kendisi sefere çıktı ve Ebü'l-Hattâb'ı bozguna uğratıp öldürttükten sonra Mısır'a döndü. Ancak ertesi yıl azledildi ve 22 Zilkade 144 (21 Şubat 762) tarihinde Mısır'dan ayrılarak Bağdat'a gitti. 148 (765) yılında İrmîniye

seferine katıldı. Daha sonra Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından Horasan valiliğine tayin edildi (152/769). Valiliği sırasında Kâbil'e bir sefer düzenledi (a.g.e., VIII, 41) ve Abbâsîler'in önde gelen simalarından olup veliahtlıktan feragate zorlanan, ancak buna rızâ göstermeyen Îsâ b. Mûsâ'nın Horasan'da saklanan taraftarları Abbâd ile Herseme b. A‘yen'i yakalatıp Halife Ebû Ca‘fer el-Mansûr'a gönderdi. Halife Mehdî-Billâh zamanında da valilik yapan Humeyd ölümüne kadar (Şâban 159/Haziran 776) bu görevde kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 432-433; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, s. 138; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 343, 365, 366, 376, 378, 390; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 514; VIII, 41, ayrıca bk. İndeks; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 84; Aḫbârü'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye (nşr. Abdülazîz ed-Dûrî - Abdülcebbâr el-Muttalibî), Beyrut 1971, s. 219, 221, 351, 371, 373, 374, 377, 378; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîḫu'l-Mevṣıl (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 236; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 110-111; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XV, 289-290; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, VI, 2973-2975; Zehebî, el-ʿİber, I, 179; Safedî, el-Vâfî, XIII, 199; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 349-350; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 318;

Kasım İlgün, Halife Mansur Dönemi: 136-158/754-775 (doktora tezi, 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 138-140; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1986, s. 59, 61, 70, 80, 90, 180, 187; Recep Uslu, Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi (doktora tezi, 1997, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 89-90.

Abdülkerim Özaydın

HUMEYD b. SEVR

(حميد بن ثور)

Ebü'l-Müsennâ Humeyd b. Sevr b. Hazn el-Hilâlî el-Âmirî (ö. 70/689 [?])

Sahâbî ve muhadram şair.

Kaynaklarda Ebü'l-Ahdar, Ebû Hâlid, Ebû Lâhik künyeleriyle Esbecî ve Riyâhî nisbeleri yanında şiirlerinde çok geçen deve tasvirleri sebebiyle Cimâl (Cemmâl) lakabıyla da anılır (Hamed el-Câsir, LXV/2 [1990], s. 241-249). Bir gözü kör olan şair Huneyn Gazvesi (8/630) esnasında müşrikler arasında yer almıştı. Daha sonra kabilesinden bir grupla Hz. Peygamber'e gelerek müslüman olmuş ve huzurunda onu öven şiirler söylemiştir. Humeyd'in Hz. Osman'ın hilâfet döneminde öldüğünü bildiren rivayet (İbn Abdülber, I, 368; Yâkūt, XI, 13; İbn Hacer, I, 356) doğru olmamalıdır. Çünkü Humeyd, Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra ona mersiye söylediği gibi (Dîvân, s. 114) Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân'a da şiirler sunmuştur (a.g.e., s. 116). Safedî'ye göre Humeydî 70 (689) yılı civarında vefat etmiştir (el-Vâfî, XIII, 193).

İbn Sellâm el-Cumahî, İbn Kuteybe ve Merzübânî gibi tenkitçiler, sanat hayatının çoğunu İslâmî dönemde geçirmiş olması sebebiyle Humeyd'i muhadramûndan değil İslâmî dönem şairlerinden saymışlardır. Hatta İbn Sellâm onu bu şairlerin dördüncü tabakasında zikrettiği gibi Asmaî de kendisini Râî (Râilibil), İbn Mukbil ve Amr b. Ahmer el-Bâhilî ile birlikte İslâmî devrin dört büyük şairinden biri kabul etmiştir.

Hz. Peygamber'den hadis rivayet eden şair sahâbîlerden olan Humeyd, şiirde mânaya önem veren ve sözlerin güzel olmasına dikkat eden (mücîd), kinâyeli sözleri çok kullanan ve hicivde rakiplerine galip gelen (fahl) bir sanatkârdı. Şiirlerinde belli bir fikri savunmadığı gibi sanatını geçim vasıtası yapmamış, bu sebeple zamanın idarecilerinden hiçbirine bağlanmamıştır. Şiirlerinin başlıca konularını medih, fahr, hamâse, hiciv, tasvir, gazel ve şekvâ (zamandan ve ihtiyarlıktan şikâyet) teşkil eder.

Hikmetli sözlerin bulunduğu beyitleri varsa da şiirlerinde daha çok tasvir ve gazellere yer vermiştir.

İbnü’n-Nedîm Humeyd’in şiirlerinin Asmaî, Ebû Amr eş-Şeybânî, İbnü’s-Sikkît, Ebü’l-Hasan Ali b. Abdullah et-Tûsî ve Sükkerî tarafından derlendiğini kaydeder (el-Fihrist, s. 179); ancak bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Abdülazîz el-Meymenî, Humeyd’in şiirlerini muhtelif kaynaklardan toplayarak Dîvânü Ḥumeyd b. S̱evr el-Hilâlî adıyla yayımlamıştır (Kahire 1371/1951, 1384/1965). Bu neşir başarılı bir çalışma sayılmakla beraber şiirler alfabetik olarak sıralanmamıştır. Kitabın sonuna şiirlere, nâdir kelimelere ve yer adlarına ait indeksler konulduğu gibi Abdüsselâm M. Hârûn tarafından esere bazı tashih notları da ilâve edilmiştir. Şairin bu divanda yer almayan şiirleri de vardır (bk. Hamed el-Câsir, LXV/2 [1990], s. 241-249). Moritanyalı çağdaş ilim adamlarından Eslem b. Sebtî, yine Moritanyalı bir âlimin Humeyd b. Sevr’in “Mîmiyye” olarak bilinen kasidesine yazdığı şerhi tahkik etmiştir. Ancak bu çalışmanın yayımlanıp yayımlanmadığı bilinmemektedir.

Rıdvân Muhammed Hüseyin en-Neccâr eṣ-Ṣaḥâbî eş-şâʿir Ḥumeyd b. S̱evr el-Hilâlî ḥayâtühû ve şiʿruhû (Kahire 1398/1978; Amman 1985) adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmış, Ahmed Abdülvâhid de Ḥumeyd b. S̱evr el-Hilâlî dirâse fî şiʿri’l-muḥaḍramîn adlı bir kitap kaleme almıştır (Mekke 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Humeyd b. Sevr, Dîvân (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1371/1951, neşredenin mukaddimesi, s. elifhâ; Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ (Beyrut), s. 176; İbn Kuteybe, eş-Şiʿrve’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1983, I, 306-310; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IV, 356-359; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 179; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 367-368; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XI, 8-13; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 53-54; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu’l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk, ts. (Dârü’l-Fikr), s. 79-81; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XIV, 122-123; Safedî, el-Vâfî, XIII,

193-194; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 356; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 283; Blachère, Târîḫu'l-edeb, s. 307-308; Sezgin, GAS, II, 247-248; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, IV, 459-463; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IX, 866; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, I, 286-288; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, s. 389-390; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, s. 222; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut, ts. (Mektebetü Dâri'ş-Şark), s. 74; Hamed el-Câsir, "Ḥumeyd b. Şevr el-Hilâlî naẓra fî nesebihî ve şiʿrih", MMLADm., LXV/2 (1990), s. 241-249; J. W. Fück, "Ḥumayd b. Thawr", EI² (İng.), III, 573.

Mustafa Kılıç

HUMEYD et-TAVÎL

(حميد الطويل)

Ebû Ubeyde (Ebû Ubeyd) Humeyd b. Ebî Humeyd Tîrûye el-Basrî (ö. 143/760)

Hadis hâfızı, tâbiî.

68 (687) yılında doğdu. Muhaddis Hammâd b. Seleme'nin dayısıdır. Babasının adının Abdurrahman, Dâvûd, Dâver, Mahled, Mihrân, Semîr, Tarhân, Tîr (Teyr), Tîrûye (Tîreveyh), Zâdeveyh (Zâzeveyh) olduğuna dair çeşitli rivayetler bulunmakla beraber Tîrûye olması ihtimali daha kuvvetlidir. Humeyd, Huzâa kabilesinden Talhatü't-Talahât olarak da bilinen Sicistan Valisi Talha b. Abdullah b. Halef'in âzatlısı olduğu için Huzâî nisbesiyle de anılır. Kısa boyuna rağmen elleri uzun olduğundan Tavîl lakabı ile tanınmıştır. Kendisinden daha kısa boylu olan ve Humeyd es-Sagīr diye anılan komşusundan ayırt edilmesi için ona Tavîl lakabının verildiği de kaydedilir.

Humeyd Enes b. Mâlik, Hasan-ı Basrî, Recâ b. Hayve, Sâbit el-Bünânî ve Nâfi' gibi sahâbî ve tâbiîlerden hadis dinlemiş, kendisinden de Hüşeym b. Beşîr, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, yeğeni

Hammâd b. Seleme, Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne gibi âlimler hadis rivayet etmişlerdir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan ve güvenilir bir râvi kabul edilen Humeyd, Enes b. Mâlik'ten olan bir kısım rivayetlerinde tedlîs yaptığı gerekçesiyle tenkit edilmişse de bu tür rivayetlerinde düşürdüğü râvinin hocası Sâbit el-Bünânî gibi sika bir râvi olması sebebiyle bu durum onun güvenilirliğini etkilememiş olmalıdır.

Basra'da insanlar arasındaki anlaşmazlıkları giderip onları barıştırdığından "muslihu ehli'l-Basra" diye tanınan Humeyd Cemâziyelevvel 143'te (Eylül 760) namaz kılarken vefat etti. Bu tarih 140 (757) ve 142 (759) olarak da zikredilmiştir.

Humeyd et-Tavîl'in Enes b. Mâlik'ten olan rivayetlerini ihtiva eden Ṣaḥîfetü Ḥumeyd eṭ-Ṭavîl ʿan Enes adlı cüz Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 539, vr. 122b-134a).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 252; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, II, 348; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 72, 74; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 125; II, 113; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, III, 219; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 148; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XV, 251-268; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VII, 355-365; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VI, 163-169; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 610; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 152-153; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 38-40; V, 17; Sezgin, GAS, I, 89.

Ali Toksarı

HUMEYD b. ZENCÛYE

(bk. İBN ZENCÛYE).

HUMEYDÎ, Abdullah b. Zübeyr

(عبد الله بن الزبير الحميدي)

Ebû Bekr Abdullāh b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî el-Humeydî (ö. 219/834)

Hadis hâfızı ve fakih.

Soyu Kusay’da Hz. Peygamber’in soyu ile birleşen Humeydî Mekkî nisbesiyle de anılır. Fudayl b. İyâz, Derâverdî, Velîd b. Müslim, Vekî‘ b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne gibi âlimlerden hadis, İmam Şâfiî’den fıkıh tahsil etti. Kendisinden Buhârî, Zühlî, Ebû Zür‘a er-Râzî, Hanbel b. İshak, Fesevî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî gibi âlimler rivayette bulundular. Süfyân b. Uyeyne’den on dokuz yıl boyunca hiç ayrılmayıp kendisinden hadis rivayet ettiği için onun hadislerini en iyi bilenlerden biridir. Bu durumu dikkate alan İbn Hayr el-İşbilî, Humeydî’nin el-Müsned’ini “Müsnedü’l-Humeydî an Süfyân b. Uyeyne” şeklinde kaydetmiştir (Fehrese, s. 144). Mekke ve Mısır’da İmam Şâfiî ile uzun süre birlikte olan Humeydî Şâfiî’nin ölümünden sonra Mısır’dan Mekke’ye döndü ve burada on beş yıl fetva verip hadis okuttu. Humeydî Rebîülevvel 219’da (Mart 834) Mekke’de vefat etti; bu tarih bazı kaynaklarda 220 (835) olarak da zikredilir. İshak b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî’nin “imam” dediği, diğer cerh ve ta‘dîl âlimlerinin de hüccet, hâfız ve sika diye andığı Humeydî’nin rivayetleri İbn Mâce’nin es-Sünen’i dışındaki Kütüb-i Sitte’de yer almıştır.

Eserleri. 1. el-Müsned. Sahâbenin faziletine ve müslüman oluş sırasına göre düzenlenerek Ebû Bekir’in müsnediyle başlayan, 1327 hadis ihtiva eden ve Mekke’de kaleme alınmış ilk müsnedler arasında sayılması gereken eserde Hz. Peygamber’in hadisleri yanında az miktarda sahâbe ve tâbiîne ait haberlere de yer verilmiştir. Habîbürrahman el-A‘zamî (Haydarâbâd 1381-1382/1962-1963; Beyrut 1382; Karaçi 1383/1963; Kahire 1399/1979) ve Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk 1996) tarafından iki cilt halinde yayımlanan el-Müsned’i, Zübeyr Ali Zeî de tahkik etmiş olup bu çalışma henüz müsvedde halindedir (Halid Zaferullah Daudi, s. 336). Ahmed b. Ebû Bekir

el-Bûsîrî (ö. 840/1436), Tayâlisî, Müsedded b. Müserhed, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, İshak b. Râhûye, İbn Ebû Ömer, Ahmed b. Menî, Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebû Üsâme, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî’nin müsnedleriyle birlikte Humeydî’nin müsnedindeki zevâidi İtḥâfü’l-ḫıyere bi-zevâʾidi’l-mesânîdi’l-ʿaşere adlı eserinde bir araya getirmiş (Brockelmann, GAL, II, 79-80; Suppl., II, 72), ayrıca Beşşâr Avvâd Ma‘rûf ile dört arkadaşının hazırladığı el-Müsnedü’l-Câmiʿ (I, 6) içinde yer almıştır. Murâd Mustafa Kâmil Vâizüddin Hasan, Kütüb-i Sitte’de bulunmadığı halde bu eserde yer alan rivayetleri Zevâʾidü Müsnedi’l-Ḥumeydî ʿale’l-Kütübi’s-sitte adlı yüksek lisans tezinde bir araya getirmiştir (Mekke 1407/1987, Câmiatü Ümmi’l-kurâ). Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî Fihrisü eḥâdîs̱i Müsnedi’l-Ḥumeydî (Beyrut 1987), Muhammed Eymen b. Abdullah b. Hasan eş-Şebrâvî Fehârisü Müsnedi’l-Ḥumeydî (Beyrut 1408/1988) ve Muhammed Lühaydân Tertîbü eḥâdîs̱ ve âs̱âri’l-Müsned li’l-İmâm Ebû Bekir el-Ḥumeydî (Riyad 1408/1988) adıyla el-Müsned için fihristler hazırlamışlardır. 2. Uṣûlü’s-sünne. el-Müsned’in sonunda (Habîbürrahman el-A‘zamî neşri) Abdullah b. Süleyman el-Gufeylî (Medine 1416/1995) ve Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘ (Mecelletü’l-ḥikme, sy. 1 [1414/1993], s. 281-288) tarafından müstakil olarak yayımlanmıştır. Bu küçük risâlede kazâ ve kader, imanın söz ve fiilden ibaret olduğu, artıp eksileceği, Kur’an’ın mahlûk olmadığı, rü’yetullah, müteşâbih âyetlerin te’vil edilemeyeceği, İslâm’ın temel esaslarını reddetmedikçe büyük günah işleyenin kâfir olmayacağı gibi dönemin tartışılan itikadî konularında Ehl-i sünnet’in görüşleri ele alınmıştır. Humeydî’nin bunlardan başka Kitâbü’n-Nevâdir, Kitâbü’d-Delâʾil, er-Red ʿale’n-Nuʿmân ve Kitâbü’t-Tefsîr adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

Muhammed Mübârek es-Seyyid 1396 (1976) yılında el-İmâm el-Ḥumeydî ve Müsnedühû adlı bir doktora tezi hazırlamış (Muhyiddin Atıyye v.dğr., II, 508), Ahmed b. Abdurrahman es-Seviyyân da el-İmâm ʿAbdullāh b. Zübeyr el-Ḥumeydî ve kitâbühü’l-Müsned adıyla bir eser kaleme almıştır (Riyad 1416/1996).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 502; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, V, 96-97; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, II, 339; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ, II, 179; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 56-57; VIII, 40; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 341; İbn Hazm, Cemhere, s. 117; Abbâdî, Fuḳahâʾü’ş-Şâfiʿiyye, s. 15-16; Semʻânî, el-Ensâb, IV, 231, 233; İbn Hayr, Fehrese, s. 144; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XIV, 512-515; İbn Abdülhâdî, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. Ekrem el-Bûşî), Beyrut 1409/1989, II, 57-58; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 413-414; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, X, 616-621; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 140-141; Safedî, el-Vâfî, XVII, 179; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 19-20; İbn Kesîr, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm Muhammed Azeb), Kahire 1413/1993, I, 139; Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, V, 160-161; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, V, 215-216; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, II, 231; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 347; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1418, 1682, 1685; Brockelmann, GAL, II, 79-80; Suppl., II, 72; Sezgin, GAS (Ar.), I, 189-190; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi’ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 85-86; Beşşâr Avvâd Maʻrûf v.dğr., el-Müsnedü’l-Câmiʿ, Beyrut 1993, I, 6; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî v.dğr., Mevsûʿatü ricâli’l-kütübi’t-tisʿa, Beyrut 1413/1993, II, 278; Muhyiddin Atıyye v.dğr., Delîlü’l-müʾellefâti’l-ḥadîs̱i’ş-şerîf, Beyrut 1416/1995, II, 508; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan’da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî’den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1996, s. 336.

Ahmet Yücel

HUMEYDÎ, Muhammed b. Fütûh

(محمد بن فتوح الحميدي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh el-Humeydî (ö. 488/1095)

Hadis, tarih ve fıkıh âlimi.

Endülüs'ün doğusunda yer alan Mayurka (Majorka) adasında doğdu. Büyük dedesi Humeyd'e nisbetle Humeydî, aslen Yemen'in Ezd kabilesinden olması sebebiyle Ezdî, doğduğu yere nisbetle Mayurkī nisbeleriyle anılır. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi ve babası tarafından hadis meclislerine götürüldü. Ebü'l-Kāsım Asbağ b. Râşid ve İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'den fıkıh öğrendi. 430-440 (1038-1048) yılları arasında İbn Hazm'dan eserlerini kıraat ve arz yoluyla okuyarak rivayet eden Humeydî, İbn Abdülber enNemerî'den de muhtemelen bu dönemde faydalandı ve ardından ilim seyahatlerine başladı. 448'de (1057) hacca gitti; ardından Dımaşk, Mekke, Medine, Kahire, Dimyat, Kayrevan, Vâsıt gibi ilim merkezlerini dolaştı ve Bağdat'a yerleşti. Burada Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Mâkûlâ gibi âlimlerden faydalandı. Kendisinden de başta hocaları Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Mâkûlâ olmak üzere Muhammed b. Tarhân, Ebû Bekir İbn Meymûn gibi tanınmış kişiler rivayette bulundular.

Zâhirî mezhebinin Endülüs temsilcilerinden olan Humeydî râvileri iyi tanıyan, hadis illetlerine vâkıf, güvenilir bir muhaddis, takvâ sahibi bir âlimdi. 17 Zilhicce 488'de (18 Aralık 1095) Bağdat'ta vefat etti. Cenaze namazını ünlü fakih Şâşî kıldırdı ve Bâbü Ebrâz Kabristanı'nda Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin yanına defnedildi; ancak vasiyetine uyularak naaşı 491'de (1098) Bâbü Harb Kabristanı'na Bişr el-Hâfî'nin yanına nakledildi. Bu sebeple onun 491'de öldüğünü zannedenler de olmuştur.

Eserleri. 1. el-Cemʿ beyne'ṣ-Øaḥîḥayn* Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî ve Ṣaḥîḥi Müslim. Eser, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim'deki hadisleri sahâbe râvilerini esas alarak bir araya getiren çalışmaların en güzel örneği kabul edilir. Humeydî,

Buhârî ve Müslim’de bulunmayan bazı rivayetleri de eserine almış, ayrıca hadislerdeki garîb kelimeleri açıklamıştır. Üzerinde bazı şerh ve ihtisar çalışmaları yapılmış olan eseri Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib yayımlamış (Aḫbârü’t-türâs̱i’l-İslâmî, XXVI [1411/1990], s. 6), Ali Hüseyin Bevvâb da Riyad’da beş ciltlik başka bir neşrini gerçekleştirmiştir (Muhyiddin Atıyye v.dğr., I, 255). 2. Ceçvetü’l-muḳtebis* fî ẕikri vülâti (fî târîḫi ʿulemâʾi)’l-Endelüs. İbnü’l-Faradî’nin (ö. 403/1013) Târîḫu ʿulemâʾi’l-Endelüs adlı eserine yazılan zeyillerin ilki olan eserde Endülüs’ün fethinden (92/711) 450 (1058) yılına kadar gelen siyasî ve kültürel tarihi incelenmektedir. Muhammed Tâvît et-Tancî (Kahire 1372/1952), bir komisyon (Kahire 1966) ve İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut 1403/1983, 1404/1984, 1410/1989) tarafından üç ayrı neşri yapılmıştır. 3. Teshîlü’s-sebîl ilâ teʿallümi’t-tersîl. Güzel konuşma ve yazmada, dualarda, tebrik, teselli ve tâziyelerde uyulması gereken kuralları örnekleriyle anlatan eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki nüshasının (III. Ahmed, nr. 2351) tıpkıbasımı Fuat Sezgin tarafından gerçekleştirilmiştir (Frankfurt 1405/1985). 4. Tefsîru ġarîbi mâ fi’ṣ-Ṣaḥîḥayn. Râvilerin adları esas alınarak telif edilen eser Zübeyde Muhammed Saîd Abdülazîz tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1415/1995). 5. eẕ-Ẕehebü’l-mesbûk fî vaʿẓi’l-mülûk. Melik ve emîrlere nasihat amacıyla yazılan eseri Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî ve Abdülhalîm Üveys neşretmiştir (Riyad 1402/1982). 6. Teẕkiretü’l-Ḥumeydî. Müellifin arkadaşları ve talebeleri için seçtiği ahlâkî ve edebî metinleri ihtiva eden eser, Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî tarafından eẕ-Ẕaḫîre mine’l-muṣannefâti’ṣ-ṣaġīre adlı kitap içinde yayımlanmıştır (Riyad 1401/1981, 1403/1983). 7. Merâtibü’l-cezâʾ yevme’l-ḳıyâme ʿalâ mâ câʾet bihî nuṣûṣü’l-Ḳurʾân ve’s-süneni’s̱-s̱âbite ʿan Resûlillâh (nşr. Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî, Riyad 1401/1981). 8. Manẓûme dâliyye fi’n-naḳż ʿalâ men ʿâbe’l-ḥadîs̱ ve ehlehû. Gotha Kütüphanesi’nde bir nüshası bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 579). 9. Bülġatü’l-müstaʿcel fî maʿrifeti cümel mine’t-târîḫ. İslâm’ın başlangıcından 487 (1094) yılına kadarki tarihini ele alan eserin (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 252) günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

Humeydî’ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: el-Müteşâbih fî esmâʾi’l-fevâkih, Kitâbü Nevâdiri’l-eṭıbbâʾ, Cüzʾü’l-aḫbâr ve’l-eşʿâr, el-Emâni’ṣ-ṣâdıḳa, Ẕemmü’n-nemîme, Tuḥfetü’l-müştâḳ fî ẕikri ṣûfiyyeti’l-ʿIrâḳ, Dîvânü şiʿr, Men iddeʿa’l-emân min ehli’l-îmân, Edebü’l-eṣdiḳāʾ,

Mâ câʾe mine’n-nuṣûṣ ve’l-aḫbâr fî ḥıfẓi’l-câr, Muḫâṭabâtü’l-eṣdiḳāʾ fi’l-mükâtebât ve’l-liḳāʾ.

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Cez̠vetü’l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1952, neşredenin mukaddimesi, s. 6-10; a.e. (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, neşredenin mukaddimesi, I, 5-22, ayrıca bk. I, 269; İbn Beşk, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1989, III, 818-819; İbn Hayr, Fehrese, s. 122, 385, 400; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis (Ebyârî), I, 161; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 282-286; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 282-284; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 120-127; a.mlf., Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1218-1222; Safedî, el-Vâfî, IV, 317-318; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 156; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 269; II, 140; İbnü’n-Neccâr, el-Müstefâd min z̠eyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 122-124; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 112-115; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 252, 385, 581, 599-600, 601; II, 1792; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât, III, 392; Brockelmann, GAL, I, 413; Suppl., I, 578-579; a.mf., “Mayurkî”, İA, VII, 417; Îżâḥu’l-meknûn, I, 124, 287, 543, 544; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 218-219; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 121-122; Muhsin Cemâleddin, “el-Ḥumeydî”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, sy. 10, Bağdad 1967, s. 179-206; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 376; Muhyiddin Atıyye v.dğr., Delîlü’l-müʾel-lefâti’l-ḥadîs̠i’ş-şerîf, Beyrut 1416/1995, I, 255, 376; A. C. Lopez, “Un nuevo manuscrito de la yaẕwat al-muqtabis de al-Ḥumaydî”, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, II, Granada 1989, s. 299-306; Aḫbârü’t-türâs̠i’l-İslâmî, XXVI, Küveyt 1411/1990, s. 6; Zeytûn Beygam, “Ḥayâtü Ebî ʿAbdillâh Muḥammed b. Ebî Naṣr el-Ḥumeydî ve müʾellefâtüh”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVI/1-2, İslâmâbâd 1412/1991, s. 447-470; Moh. Ben Cheneb, “Humeydî”, İA, V/1, s. 587; A. Huici Miranda, “al-Ḥumaydī”, EI² (Fr.), III, 593-594.

Ahmet Yücel

HUMEYNÎ

(خميني)

İmâm Rûhullāh Mûsevî Humeynî (1902-1989)

Şiî âlimi, İran İslâm Devrimi'nin önderi ve İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurucusu.

20 Cemâziyelâhir 1320 (23 Eylül 1902) tarihinde Kum'un 160 km. güneybatısındaki Humeyn kasabasında doğdu. İmam Mûsâ el-Kâzım soyundan gelen ataları, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Nîşâbur'dan ayrılarak Hindistan'ın Leknev bölgesindeki Kintur kasabasına yerleşmişlerdir. Aynı aileden tanınmış âlim Mîr Hâmid Hüseyin'in çağdaşı olan dedesi Seyyid Ahmed, XIX. yüzyılın ortalarında Leknev'den (veya Humeynî'nin ağabeyi Seyyid Murtazâ Pesendîde'nin bir ifadesine göre Keşmir'den; bk. Ali Devânî, VI, 760)

Necef'e gelerek Hz. Ali'nin türbesini ziyaret etti; bu arada Humeyn'in ileri gelenlerinden Yûsuf Han'la tanıştı ve onun teklifi üzerine Humeyn'e yerleşmeye karar verdi. Burada kendisi ve soyu Hindî nisbesiyle tanındı.

Humeynî beş aylık iken babası Seyyid Mustafa bir cinayete kurban gittiğinden çocukluğunu annesi ve halasının himayesinde geçirdi. Bunların 1918'de vefatı üzerine ağabeyi Seyyid Murtazâ'nın yanında kaldı. Bu dönemde içinde bulunduğu güvensizlik ortamının Humeynî'de mücadeleci bir ruh halinin gelişmesine yol açtığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi bu dönemi anlatırken, "Çocukluğumdan beri savaş halindeyim" demiştir (Ṣaḥîfe-yi Nûr, X, 63). Humeynî yedi yaşında hıfzını tamamladıktan sonra Arapça dersleri aldı. Ağabeyi Seyyid Murtazâ'nın desteğiyle tahsilini ilerletmek üzere 1339'da (1921) o sırada önemli bir ilim ve eğitim merkezi olan Erâk (Sultanâbâd) şehrine gitti. Erâk'taki hocaları arasında Şeyh Muhammed Gülpâyigânî, Âgā-yı Abbas Erâkī, Şeyh Muhammed Ali Burûcirdî ve Seyyid Ahmed Hânsârî zikredilebilir. Humeynî'nin Erâk'a varmasından yaklaşık bir yıl sonra Şiî ulemâsının önde gelen isimlerinden

Âyetullah Abdülkerîm Hâirî'nin Erâk'tan ayrılarak Kum'a yerleşmesi ve burada dinî eğitim kurumlarını ihya etmesiyle Kum âdeta İran'ın mânevî başşehri olma yoluna girdi. Bunun üzerine 1922'de Kum'a giden Humeynî asıl terbiyesini burada aldı ve kişiliğini de burada kazandı.

Kum'a yerleştiği ilk günlerden itibaren fıkhı ön planda tutan Humeynî, normal medrese programının yanında felsefî ve irfanî alanlara da büyük ilgi gösterdi; bu ilgi, onun sadece fıkıhla uğraşan sıradan bir din âlimi olmanın ötesinde bir kişilik kazanmasında etkili oldu. Önce Âyetullah Erâkī ile beraber Feyz-i Kâşânî'nin tasavvufî mahiyetteki Tefsîrü'ṣ-ṣâfî'sini okumaya başladı; ardından irfan ve ahlâk öğretmenlerinden Hacı Mirza Cevâd Âgā-yı Melikî Tebrîzî'den 1925'te ölümüne kadar özel dersler aldı. Ayrıca Molla Hâdî-i Sebzevârî'nin öğrencisi Mirza Ali Ekber Hekim Yezdî'den, İşrâkī ve Meşşâî felsefesi uzmanı Seyyid Ebü'l-Hasan Kazvînî'den felsefe okudu. Fakat Humeynî'nin şahsiyeti üzerinde en büyük tesiri bırakan hoca, aralarında mürşidmürid ilişkisi bulunan Mirza Muhammed Ali Şâhâbâdî olmuştur. Şâhâbâdî Humeynî'ye ve birkaç seçkin talebeye İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'ini, Hâce Abdullah Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn adlı eserini ve Molla Fenârî'nin Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb'ına yazdığı Miṣbâḥu'l-üns adlı şerhi okuttu.

Humeynî'nin ilk hocalığı da irfan ve ahlâk konuları üzerine oldu. Şâhâbâdî Kum'dan ayrılınca ahlâk hocalığını Humeynî üstlendi. Onun 1930'da başlattığı halka açık derslerde okuttuğu kitapların en önemlisi Menâzilü's-sâʾirîn'di. Ayrıca seçkin bir genç âlim zümresine Molla Sadra'nın el-Esfârü'l-erbaʿa'sının nefse ait bölümü ile Hâdî-i Sebzevârî'nin Şerḥu'l-Manẓûme'sini okutuyordu. Bu arada, ilk kitabı olan ve İmam Ca'fer es-Sâdık'ın okuduğu bazı duaların açıklamasını ihtiva eden Şerḥu duʿâʾi's-seḥer'i 1928 yılında tamamladı. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ait terimleri sıkça kullandığı bu eserden sonra irfanın ana meseleleri üzerine sistematik bir çalışma olan Miṣbâḥu'l-hidâye ile'l-ḫilâfe ve'l-velâye'yi kaleme aldı (1930).

1353'te (1934) yayımlanan bir kitapta yer almak üzere yazdığı kısa otobiyografisinde Humeynî vaktinin çoğunu Molla Sadra'nın kitaplarını okumak ve okutmakla geçirdiğini, birkaç yıldan beri Mirza Muhammed Ali Şâhâbâdî'nin yanında irfanla meşgul olduğunu ve Âyetullah Hâirî'nin fıkıh

derslerine devam ettiğini belirtir (Ali Rızâ Yezdî Hüseynî, s. 65-67). Bu ifadelerden, o yıllarda Humeynî'nin nazarında fıkhın ikinci planda kaldığı anlaşılmaktadır. Bu durum daha sonra değişmekle birlikte irfanın onun için sırf bir öğrenim ve öğretim vasıtası değil aynı zamanda hayatının sonuna kadar şahsiyetinin bir parçası olduğu görülmektedir.

1930'larda Humeynî'nin herhangi bir siyasî faaliyeti bulunmamakla birlikte Hacı Nûrullah İsfahânî, Mirza Sâdık Âgā Tebrîzî, Âgāzâde Kefâî ve Seyyid Hasan Müderris gibi Pehlevî rejmine karşı olan ulemâ ile temas halindeydi. Siyasî görüşlerini ilk defa açık bir şekilde 4 Mayıs 1944 tarihinde yazdığı bir yazıda ortaya koydu. "Okuyun ve Uygulayın" başlıklı bu yazısında Humeynî, "De ki: Size bir tek öğüt veriyorum: Allah için ikişer ikişer ve teker teker kıyam edin" (Sebe' 34/46) meâlindeki âyette geçen "kıyam" kavramını "siyasî direniş" anlamında yorumlayarak özellikle ulemâ zümresini İran'ın ıslahı için baş kaldırmaya çağırıyordu.

Humeynî, dinde ıslah fikrini savunan Ali Ekber Hakemîzâde'nin Esrâr-ı Hezârsâle adlı eserine karşı yazdığı Keşf-i Esrâr başlıklı reddiyede de aynı yönde görüşlere yer vermiştir. Vehhâbîliğin tesiri altında kalan Şerîat Senglecî ve tarihçi Seyyid Ahmed Kesrevî'nin geleneksel Şiîliğe yönelttikleri eleştirileri çürütmeyi de ihmal etmeyen Humeynî, eleştiri konuları arasında bilhassa muharrem ayında icra edilen matem törenlerinin, imamların türbelerine yapılan ziyaretlerin ve imamlara atfedilen duaları okumanın önemi üzerinde durmuş, bu kişilerin Şiîliğe hücumlarını Rızâ Şah'ın dinsizlik politikasına bağlamıştır. Bununla birlikte Keşf-i Esrâr'da saltanatın ilgası yönünde görüş ve teklife rastlanmaz; eserde, yetkili müctehidlerin oluşturduğu bir meclis tarafından Allah'ın kanunlarına aykırı hareket etmeyen, baskı ve zulümden kaçınan, insanların malına, hayatına ve namusuna tecavüz etmeyen âdil bir şahın seçilmesi önerilir. Saltanatın bu kayıtlı meşruiyeti de daha iyi bir nizamın kurulması ile son bulacaktır.

1946 yılında Âyetullah Ebü'l-Hasan İsfahânî'nin ölümü üzerine Âyetullah Hâcî Âgā Hüseyin Burûcirdî'nin Kum'daki medreselerin yönetimine getirilmesinde Humeynî'nin de rol oynadığı söylenir. Humeynî, Burûcirdî'nin Muhammed Rızâ Şah'a karşı sert bir tavır takınacağını ümit ediyordu, ancak bu beklentisi gerçekleşmedi. Nitekim Nisan 1949'da Burûcirdî'nin anayasanın değiştirilmesi konusunda hükümetle müzakereler

yaptığını öğrenen Humeynî kendisine yazdığı bir mektupta bu husustaki rahatsızlığını dile getirdi; 1955'te Bahâî fırkasına karşı mücadele konusunda da Humeynî ile Burûcirdî arasında bir anlaşmazlık oldu. Humeynî, Âyetullah Ebü'l-Kāsım Kâşânî ve Fidâiyyân-ı İslâm örgütünün kurucusu Nevvâb-ı Safevî gibi siyasî faaliyette bulunan dinî liderlerle temas kurduysa da hiçbir zaman onlarla sıkı iş birliği içine girmedi.

Humeynî, Burûcirdî'nin Kum'daki liderlik yıllarında fıkıh dersleri vermekle meşgul oldu. 1946'da Ahund Molla'nın Kifâyetü'l-uṣûl adlı eserinin bir bölümünü

okutarak başlattığı usûl-i fıkıh dersleri giderek büyük ilgi topladı. Onun bu derslerde öğrencilerine tenkit ruhu aşılamasının ve özellikle fıkıh ilmini İslâm'ın ahlâkî, irfanî, felsefî, siyasî ve sosyal boyutlarıyla irtibatlandırmasının derslere ilginin artmasını sağladığı söylenir.

Burûcirdî'nin 1961'de vefat etmesinden sonra Humeynî dinî liderliğin yeni sahibi olarak görüldü, birçok İranlı Şiî tarafından merci-i taklîd kabul edildi. 1962 sonbaharında hükümet, belediye seçimlerini kazananların Kur'an üzerine yemin etme şartını kaldıran bir kanunu kabul etti. Bunu Bahâîler'in kamu alanına girmesini sağlayan bir plan olarak gören Humeynî kanunu feshettirmeyi başardı. Bu başarı onun şaha muhalefette en önemli isim olarak sahneye çıkmasında etkili oldu.

Ocak 1962'de şahın "beyaz devrim" diye adlandırdığı on maddelik bir reform programı ilân etmesi ve ulemânın ısrarına rağmen bu reformdan vazgeçmemesi üzerine Humeynî, 22 Ocak 1963'te şahı ve planlarını reddeden bir protesto yayımladı. Şah iki gün sonra Kum'a gelerek ulemâ sınıfını tenkit eden bir konuşma yaptı. Humeynî, sekiz önemli âlimin imzasını taşıyan bir bildiriyle şahın programını ithama devam etti. Ayrıca hükümetin politikasını protesto için 21 Mart 1963'teki Nevruz bayramı kutlamalarının iptal edilmesine fetva verdi. Bir gün sonra Humeynî'nin halka konuşma yaptığı Kum'daki Feyziye medreselerine gönderilen paraşütçü komandalar birkaç öğrenciyi öldürüp bazılarını da tutukladılar. Fakat Humeynî rejimi tenkide devam etti. 1 Nisan'da politika dışında kalan bir kısım ulemânın tutumunu "zalim rejimle iş birliği" olarak ilân etti (Kevs̱er, I, 67). Humeynî, şahın bir tehdidine karşı onu "küçük adam" diye

nitelendirerek aşağıladı. 30 Nisan 1963'te Feyziye medreselerine saldırının kırkıncı günü İran hükümetini Amerika ve İsrail adına İslâm'ı yok etmeye çalışmakla suçladı. İki ay sonra bu mücadele ayaklanmaya dönüştü. Dinî hassasiyetin arttığı muharremin başında sarayın önünde şahı itham eden bir gösteri yapıldı. Aşure günü (3 Haziran 1963) Humeynî, Feyziye medreselerinde şah ile Emevî Halifesi Yezîd arasında paralellik kuran ve şahı uyaran bir konuşma yaptı (Ṣaḥîfe-yi Nûr, I, 46). Bu ağır konuşmadan iki gün sonra tutuklanarak Tahran'daki Kasr Hapishanesi'ne konuldu. Humeynî'nin tutuklandığı haberinin yayılması üzerine Kum, Tahran, Şîraz, Meşhed ve Verâmin'de gösteri yapan kızgın halk tanklarla karşılandı. Üç gün süren ve kanlı biten bu 15 Hurdad (İran takviminde olayların başladığı gün) ayaklanması İran tarihinde bir dönüm noktasıdır. Bu tarihten itibaren Amerika'nın desteğiyle güçlenen şah rejiminin baskısı artmaya başladı. Bu durum, rejime meydan okuyan tek şahsiyet olarak Humeynî'nin prestijini güçlendirdiği gibi birçok ulemânın Humeynî tarafından belirlenen radikal hedefler etrafında birleşmesine de sebep oldu.

Humeynî, Kasr Hapishanesi'nde on dokuz gün kaldıktan sonra önce İşretâbâd askerî üssüne, oradan da Tahran'ın Dâvûdiye bölgesinde bir eve götürülerek burada hapsedildi. Çeşitli yerlerde Humeynî'nin serbest bırakılması için gösteriler yapıldı. 7 Nisan 1964'te Humeynî serbest bırakıldı. Üç gün sonra Kum'da, 15 Hurdad'da başlayan hareketin sürdürüleceğini ilân ederek hakkında çıkarılan uzlaşma rivayetlerini yalanlamış oldu.

1964 sonbaharında Amerikalılar'ın İran mahkemelerinde yargılanmasını önleyen resmî bir karar alınması, Humeynî'ye şah rejimiyle yaptığı bütün mücadelesi boyunca belki de en ateşli konuşmasını yapma fırsatı verdi. Bu anlaşmayı İran'ın bağımsızlık ve egemenliğini ortadan kaldıran vahim bir gelişme olarak nitelendiren Humeynî anlaşma lehinde oy kullananları vatan haini diye itham etti. Fakat 4 Kasım 1964'te tekrar tutuklanarak Türkiye'ye sürgüne gönderildi. Önce Ankara'ya ve 12 Kasım günü on iki ay kalacağı Bursa'ya götürüldü. Büyük oğlu Mustafa Humeynî de 3 Aralık 1964'te Bursa'ya gitti. Ayrıca İran'dan gelen bazı dostlarının kendisini ziyaret etmesine izin verildi, kitap talebi karşılandı. Humeynî Bursa'da geçen süre içinde Taḥrîrü'l-vesîle adlı eserini derledi.

5 Eylül 1965’te Humeynî on üç yıl kalacağı Irak’ın Necef şehrine gönderildi. Necef’e yerleşince Şeyh Murtazâ Ensârî Medresesi’nde fıkıh okutmaya başladı. Dersleri İranlı öğrencilerin yanı sıra Irak, Hindistan, Pakistan, Afganistan ve Körfez ülkelerinden gelen öğrenciler tarafından da takip ediliyordu. Humeynî, 21 Ocak-8 Şubat 1970 tarihleri arasında velâyet-i fakīh doktrini konusundaki konferanslarını Şeyh Murtazâ Ensârî medreselerinde verdi. Bu konferanslarda, on ikinci imamın gaybeti döneminde imamın siyasî ve fıkhî fonksiyonlarını ulemânın icra etmesi gerektiği şeklinde özetlenebilecek olan bir doktrin ortaya koydu ve bunun, Şiî imâmet düşüncesinin açık bir sonucu olduğuna ilişkin naklî deliller gösterdi, İslâmî devlet kurmaya götüren bir program ortaya koydu (Velâyet-i Faḳīh, s. 204). Irak’taki sürgün döneminde Humeynî, bir yandan İran’daki gelişmeleri takip ederek çeşitli yazıları ve mektuplarıyla rejime karşı tavrını açıklarken bir yandan da 1967 Temmuzunda Irak’ta Baas Partisi’nin iktidara gelmesinden kaynaklanan olumsuz şartlarla mücadele etti. Haziran 1967’deki Altı Gün Savaşı vesilesiyle Humeynî, İsrail ile olan bütün ilişkileri kesmeyi öneren ve onların ürünlerini kullanmayı yasaklayan bir bildiri yayımladı. Bu bildiri, Humeynî’nin Kum’daki evinin yağmalanmasına ve orada yaşayan ikinci oğlu Seyyid Ahmed Humeynî’nin tutuklanmasına sebep oldu. Humeynî’nin yayımlanmamış bazı eserleri de bu sırada kayboldu. 1971’de Irak ve İran ilân edilmemiş bir savaş haline girince Irak rejimi kendi topraklarına yerleşmiş olan ve bazıları nesiller boyu orada yaşayan İran vatandaşlarını sınır dışı etmeye başladı. O zamana kadar Irak resmî makamlarıyla çatışmamaya özen gösteren Humeynî bu defa Irak liderlerine hitap ederek bu tutumu kınadı. Humeynî, Filistin meselesine karşı olan ilgisini de 27 Ağustos 1968’de Filistin Kurtuluş Örgütü’nün silâhlı kanadı olan el-Âsıfe’nin faaliyetlerini desteklemek için “vücûh-ı şer‘î”yi kullanmanın gerekliliğine dair bir fetva vererek gösterdi; Filistin Kurtuluş Örgütü’nün Bağdat temsilcisiyle görüştükten sonra bu fetvayı daha ayrıntılı biçimde tekrarladı (Ṣaḥîfe-yi Nûr, I, 144-145).

Humeynî’nin fetvalarının sınırlı düzeyde de olsa İran’da dağıtılması isminin bu uzun sürgün yıllarında bile unutulmadığını göstermektedir. Daha önemlisi, şahın başvurduğu sert önlemlere rağmen 15 Hurdad olaylarıyla başlayan İslâmî muhalefet hareketi gelişmeye devam etti; birçok kişi ve grup açıkça Humeynî’ye olan bağlılığını gösterdi. Onun sürgüne gönderilmesinden hemen sonra merkezi Tahran’da bulunan ve bütün

İran'da şubeleri açılan Hey'ethâ-yı Mü'telife-yi İslâmî adlı bir dernek kuruldu. Bu dernekte, içlerinde Hüccetü'l-İslâm Ali Ekber Hâşimî Rafsancânî ve Cevâd Bâhüner gibi devrimden sonra önemli sorumluluklar üstlenecek kişilerin de bulunduğu Humeynî'nin Kum'daki birçok öğrencisi aktif görev aldı. Ocak 1965'te Humeynî'yi sürgün eden başbakan Hasan Ali Mansûr bu organizasyonun dört üyesi tarafından öldürüldü.

Sürgün yıllarında Humeynî'nin İran'da bir temsilcisi bulunmamakla birlikte Âyetullah Murtazâ Mutahharî, Âyetullah Seyyid Muhammed Hüseynî Bihiştî ve Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî gibi önde gelen ulemâ onunla irtibat kurar, önemli konularda onun adına görüş bildirirdi.

Haziran 1975'te 15 Hurdad ayaklanmasının yıl dönümünde Feyziye Medresesi öğrencileri medresenin avlusunda bir gösteri düzenlediler, kalabalık bir grup da dışarıda toplandı. Bu gösteriler üç gün devam etti. Sonuçta askerî güçlerin müdahalesi üzerine çok sayıda insan öldü. Humeynî bir bildiri yayımlayarak Kum'da meydana gelen bu olayların, artık emperyalizmden kurtulma zamanının çok yakın olduğuna işaret ettiğini söyledi (a.g.e., I, 215). Humeynî'nin oğlu Seyyid Mustafa'nın 23 Ekim 1977'deki esrarengiz ölümünden SAVAK sorumlu tutuldu; Kum, Tahran, Yezd, İsfahan, Meşhed, Şîraz ve Tebriz'de protesto gösterileri yapıldı. Humeynî oğlunun ölümünü "Allah'ın gizli bir nimeti" olarak niteledi ve İranlı müslümanları ümitli olmaya çağırdı (Şehîdî Dîger ez Rûḥâniyyât, s. 27).

7 Şubat 1978'de yarı resmî Iṭṭılâʿât gazetesinde Humeynî'yi ülkenin düşmanlarıyla birlikte çalışan bir hain olarak nitelendiren bir yazı çıktı. Ertesi gün Kum'da büyük bir gösteri düzenlendi, güvenlik güçlerinin müdahalesi sonucunda yine birçok kişi öldü. Bu olay, 1978 yılı boyunca devam eden ve Pehlevî rejiminin yıkılmasını amaçlayan geniş çaplı devrim hareketinin de başlangıcı oldu. Kum'da öldürülenler kırk gün sonra büyük gösterilerle anıldı. Tebriz'de şah kuvvetlerinin müdahale etmesiyle başlayan olaylar 100'den fazla insan öldükten sonra durulabildi. Kırk gün sonra Tebriz'de öldürülenler için elli beş şehirde mitingler düzenlendi (29 Mart). Bu defa Yezd'de güvenlik kuvvetleri merkezî bir camideki kalabalık üzerine ateş açtı. Mayıs başlarında Tahran olayların merkezi oldu. 1978 Haziranında şah kendisine karşı çıkanlara bazı tâvizler verdi, ancak baskılar

devam etti. 17 Ağustos'ta hükümet İsfahan'da kontrolü kaybedince ordu harekete geçti ve yüzlerce sivil göstericiyi öldürdü. İki gün sonra Abadan'da bir sinemanın kapıları kilitlenip 410 kişinin yakılarak öldürülmesinden hükümet sorumlu tutuldu. Ramazan bayramında (4 Eylül) büyük şehirlerde toplam 4 milyon insanın katıldığı gösterilerde monarşinin sona ermesi ve Humeynî'nin liderliğinde bir İslâm hükümetinin kurulması istendi. Devrim hareketinin bu ilerleyişi karşısında şah sıkıyönetim ilân etti. 9 Eylül Cuma günü Tahran'da yapılan iki ayrı gösteride 4000 kişi öldürüldü. Bu kanlı olaylar gerçekleşirken Humeynî İran'a gönderdiği mesajlarda fedakârlıklarından dolayı halkı kutluyor, olup bitenlerden Amerika'yı sorumlu tutuyordu.

Ülke çapında huzursuzluğun gün geçtikçe artması üzerine New York'ta İran ve Irak Dışişleri bakanlarının gerçekleştirdiği toplantıda alınan karar uyarınca 24 Eylül 1978'de Humeynî'nin Necef'teki evi askerler tarafından kuşatıldı; kendisine Irak'taki ikametinin ancak politik faaliyete son vermesi halinde devam edebileceği bildirildi. Humeynî 3 Ekim'de Irak'ı terkederek Küveyt'e geçti; bu ülkeye girmesine izin verilmeyince Cezayir, Lübnan ve Suriye ihtimallerini değerlendirdi; nihayet oğlu Seyyid Ahmed Humeynî'nin tavsiyesiyle Paris'e gitti. Gayri müslim bir ülkede yaşamak istemeyen Humeynî, yayımladığı bir mesajda kendisine ifade özgürlüğü tanıyacak bir müslüman ülkeye gitmek istediğini beyan etti (Ṣaḥîfe-yi Nûr, II, 143). Herhangi bir İslâm ülkesinden bu yönde davet gelmeyince Paris'te kaldı. Humeynî'nin Necef'ten zorla çıkarılması İran'da büyük tepkiye sebep oldu. Aslında onun için hareketini bütün dünyaya duyurabilmesi ve İran'la daha rahat ilişki kurabilmesi bakımından Paris daha elverişliydi. Humeynî de bu imkânı çok iyi değerlendirdi.

Muharrem ayına bir hafta kala (23 Kasım 1978) Humeynî bu ayı İran'da İslâm askerlerinin zafer ayı ilân eden bir bildiri yayımladı (a.g.e., III, 225). Muharremde gösteriler ülke çapında tekrar patlak verdi. Binlerce insan ölüme hazır olduğunu göstermek için kefenlere büründü. Sokağa çıkma yasağına uymayanlar öldürüldü. 9 Muharrem'de (9 Aralık 1978) Tahran'da monarşinin yıkılmasını isteyen 1 milyon insan yürüyüş yaptı. 10 Muharrem'de 2 milyon insan, en önemli maddesi Humeynî liderliğinde bir İslâm devletinin kurulması olan on yedi maddelik bir bildiri lehinde gösteride bulundu. 18 Muharrem'de gerçekleştirilen ülke çapındaki grevle

devrim hareketi ekonomik bir boyut da kazanmış, bu sırada askerî disiplin de çökmeye başlamıştı.

3 Ocak 1979'da General Ezhârî'nin yerine Şahbur Bahtiyar başbakan olarak tayin edildi; bu arada şahın bir süre ülkeden ayrılması için planlar hazırlandı. 12 Ocak'ta, şahın yokluğunda ona vekâlet etmek üzere Celâleddin Tahrânî'nin başkanlığında dokuz üyeden oluşan bir konsey ilân edildi. Bir gün sonra Humeynî, gayri meşrû saydığı Bahtiyar yönetiminin yerine geçecek olan Şûrâ-yı İnkılâb-ı İslâmî'yi kurduğunu Paris'te ilân etti. Üç gün sonra da şah bir daha dönememek üzere İran'dan ayrıldı.

Orduda şaha bağlı generallerle devrim yanlısı subaylar arasındaki mesafe gittikçe açılıyordu. Bu gelişmelere karşı Batı yanlısı bir askerî darbe imkânını araştırmak üzere görevlendirilen Nato Kara Kuvvetleri komutanı General Robert Huyser'in raporunda böyle bir şeyi düşünmenin mümkün olmadığını belirtmesinden de anlaşılacağı üzere devrim hareketi ordu içinde de büyük taraftar toplamıştı. Artık Humeynî'nin İran'a dönmesinin zamanı gelmişti. 1 Şubat 1979'da Tahran'a ulaşan Humeynî'yi 10 milyon insan karşıladı. Humeynî, havaalanından devrim şehidlerinin gömülü olduğu Bihişt-i Zehrâ Mezarlığı'na gitti. Orada Bahtiyar hükümetini tanımadığını, kendisinin yeni bir hükümet kuracağını ilân etti (a.g.e., IV, 281-286). Geçici İslâm hükümeti Mehdî Bâzergân'ın başkanlığında 5 Şubat'ta kuruldu. Silâhlı kuvvetlerin gittikçe dağıldığını, birçok askerin Humeynî taraftarlarına katıldığını gören Bahtiyar 10 Şubat'ta Tahran'da sokağa çıkma yasağı ilân etti. Humeynî bu yasağa uyulmamasını istedi ve şaha bağlı ordu mensuplarının halka ateş açması durumunda cihad ilân edeceğini açıkladı (a.g.e., V, 75). Ertesi gün Yüksek Askerî Konsey Bahtiyar'dan desteğini çekti, 12 Şubat günü de rejimin bütün organları çöktü. Artık devrim başarıya ulaşmıştı.

İran'da seküler, liberal, milliyetçi ve sol çevreler de devrime özellikle başarıya ulaşacağının anlaşılması üzerine destek vermişlerdi; ancak devrimde merkezî rolü oynayan Humeynî ve onun liderliğini yaptığı İslâmî yapı idi. On dört yıl ülkesinden ayrı kalmasına rağmen Humeynî İran halkını harekete geçiren motivasyonları çok iyi kavramıştı. Sadece sembolik bir lider olmakla yetinmedi, aynı zamanda devrimi yönetti. Zaman zaman bazı kişilere danışıp onlardan bilgi aldıysa da bütün önemli kararları

kendisi verdi; şahla anlaşma yolları aranması tavsiyelerini hiçbir zaman kabul etmedi. Devrimden sonra da İran İslâm Cumhuriyeti'nin politik yapısını şekillendirmede merkezî bir rol oynadı. 29 Şubat 1979'da Tahran'dan Kum'a geçerek yönlendirici rolünü oradan gerçekleştirdi. 30-31 Mart günlerinde İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşu için

referandum yapıldı (a.g.e., V, 223). Yeni düzenin kurumlaşması, 3 Ağustos'ta yeni anayasa konusunda çalışmalar yapacak olan Meclisi Hübregân'ın seçimiyle devam etti. Bu mecliste bulunan yetmiş üç üyeden elli beşi ulemâ sınıfındandı.

Çoğunluğu İslâmî eğilime sahip liberal teknokratlardan oluşan Bâzergân hükümeti, ülkede durumun hızla normale dönmesi ve devrim kurumlarının yavaş yavaş ortadan kaldırılması taraftarıydı. Bu yüzden çoğunluğunu ulemânın oluşturduğu, radikal değişiklikler yapılmasından ve sertlikten yana olan Devrim Konseyi ile hükümet arasında bir uyumsuzluk ortaya çıktı. Humeynî bu iki kurum arasında tarafsız görünmeye çalıştıysa da ulemâyı tuttuğu açıktı. 1 Temmuz'da Başbakan Bâzergân Humeynî'ye istifasını sunduysa da kabul edilmedi. Devrim Konseyi'nin dört üyesi (Rafsancânî, Hüccetü'l-İslâm Cevâd Bâhüner, Âyetullah Muhammed Mehdevî Kânî ve Âyetullah Seyyid Ali Hamaney [Hâmeneî]), iki kurum arasındaki iş birliğini geliştirmek amacıyla Bâzergân hükümetine dahil oldu.

Bâzergân ile devrim yanlılarını birbirinden koparan son olay, Tahran'daki üniversite öğrencilerinin, Amerika Birleşik Devletleri'ni şahı himaye etmek ve İran'da şah lehine bir darbe hazırlamakla suçlayarak 4 Kasım 1979'da Amerikan büyükelçiliğini işgal etmeleri ve personeli rehin almalarıyla gerçekleşti. Öğrenciler rehineleri serbest bırakmak için şahın İran'a teslim edilmesini şart koştular. Onların bu teşebbüslerinden önce Humeynî'nin yakın danışmanlarından onay almış olmaları muhtemeldir. Çünkü olaydan sonra Humeynî öğrencilerin bu davranışını birinci devrimden daha büyük bir hareket olarak değerlendirmiştir (a.g.e., X, 141). Amerika Birleşik Devletleri düzenlediği başarısız bir kurtarma operasyonundan sonra 7 Nisan'da İran ile diplomatik ilişkilerini resmen kesti; Humeynî ise bunu İran halkı için bir sevinç vesilesi olarak yorumladı (a.g.e., XII, 40); rehineler ancak 21 Ocak 1981'de serbest bırakıldı.

15 Kasım'da Meclisi Hübregân'ın onayladığı anayasa değişikliği 2-3 Aralık 1979'da yapılan referandumda büyük bir çoğunlukla kabul edildi. Bu anayasanın velâyet-i fakīh prensibini getiren ve bu makamı işgal edecek olan âdil ve dindar fakihe en yüksek yetkiler tanıyan 5, 109 ve 110. maddeleri Humeynî'nin liderlik rolünün anayasal temelini oluşturuyordu. Bununla birlikte Humeynî otoritesini ahlâkî ve mânevî prestijinden almaktaydı; bu da kendisinin "toplumun lideri" anlamında "imam" olarak tanınmasına yol açmıştır.

23 Ocak 1980'de bir kalp rahatsızlığı yüzünden Kum'dan Tahran'a getirilen Humeynî, tedavinin ardından 22 Nisan'da Tahran'ın kuzeyinde yer alan Cemerân'da mütevazi bir eve yerleşti ve ömrünün geri kalan kısmını bu evde geçirdi. Evin etrafında giderek genişleyen yeni bir mahalle oluştu. Humeynî hastahanede iken Ebü'l-Hasan Benî Sadr İran İslâm Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı seçildi. Fransa'da iktisat öğrenimi görmüş bir kişinin cumhurbaşkanı seçilmesinde, Humeynî'nin bir din âliminin seçime girmesinin doğru olmayacağı yönündeki kararı da etkili olmuştur. Bu hadise, siyasî sistemin kurumlaşması ve istikrara kavuşması için atılan önemli bir adım olarak görülebilir. Ancak Humeynî'den bağımsız bir yönetim peşinde olan Benî Sadr'ın cumhurbaşkanlığı bir hükümet krizine yol açtı. Bu kriz devam ederken 22 Eylül 1980 tarihinde Irak yaklaşık sekiz yıl sürecek bir savaş başlattı. Humeynî bu savaşı başlatanın Amerika Birleşik Devletleri olduğunu ifade etti ve İran halkından devrim döneminde yaptığı gibi bu tehlike karşısında da direnmesini istedi.

Savaş sırasında izlenecek politika konusunda Benî Sadr ile muhalifleri arasında görüş ayrılığı çıktı. Devrimin başından beri ihtilâfları çözmeye çalışan Humeynî, bu yeni hizipler arasındaki karşılıklı suçlamaları incelemek üzere üç kişilik bir komisyon kurdu. Komisyonun 1 Haziran'da verdiği rapora göre Benî Sadr anayasayı ihlâl etmek ve Humeynî'nin emirlerine karşı gelmekten suçlu bulundu. Neticede Benî Sadr 21 Haziran'da yapılan bir meclis oturumunda yetersiz görüldü, ertesi gün anayasanın 110. maddesi gereğince Humeynî tarafından görevinden alındı. Bir süre İran'da saklanan Benî Sadr 28 Temmuz'da Paris'e kaçtı.

Cumhurbaşkanlığının sonuna doğru Benî Sadr, Humeynî'yi ortadan

kaldırma yönünde faaliyet gösteren Halkın Mücahidleri Örgütü ile (Sazmân-ı Mücâhidîn-i Halk) iş birliğine girmişti. Benî Sadr'ın gitmesinden sonra Halkın Mücahidleri Örgütü hükümet liderlerine suikast girişimlerinde bulunmaya başladı. Aslında bundan önce de Hizb-i Cumhûrî-i İslâmî'nin merkezine bombalı bir saldırıda bulunulmuş ve Âyetullah Bihiştî'nin de içinde bulunduğu yetmişten fazla insan öldürülmüştü; 30 Ağustos'ta cumhurbaşkanı seçilen Ali Recâî de bir başka bombalı saldırıya kurban gitmişti. Bundan sonra iki yıl boyunca suikastlar devam etti. Bu olaylar esnasında soğukkanlılığını koruyan Humeynî, Recâî'nin öldürülmesinin ardından yaptığı bir konuşmada suikastların hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini belirtti (Ṣaḥîfe-yi Nûr, XV, 130). İran'ın içeride bu tür problemlerle uğraşırken Irak karşısında savunmacı bir savaşı yürütebilmiş olması aslında yeni düzenin yerleştiğini ve Humeynî'nin halkın lideri olarak bir prestij kazandığını göstermektedir.

Humeynî'nin eski arkadaşı ve takipçisi olan Âyetullah Hamaney 2 Ekim 1981'de cumhurbaşkanı seçildi ve Humeynî'nin vefatından sonra onun yerine İslâmî cumhuriyetin dinî liderliğine getirildiği 1989 yılına kadar bu görevde kaldı. Bu dönemde Irak'la yapılan savaşın zamanla İran lehine geliştiği görüldü. Bunun yanında Amerika Birleşik Devletleri İran'ın kesin bir zafer kazanmasını önleme yolundaki çabalarını arttırdı. Nitekim 2 Temmuz 1988'de bir İran uçağını vurdu; olayda 290 yolcu hayatını kaybetti. Bunun üzerine Humeynî, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 598 sayılı kararında belirtilen şartları kabul ederek daha önce Saddam rejimini devirinceye kadar savaşacakları yolunda açıklamada bulunmuş olmasına rağmen savaşa son vermeye razı oldu.

Humeynî'nin ömrünün son yılında meydana gelen en önemli gelişme, bir zamanlar öğrencisi ve yakın arkadaşı olan Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî'nin elinden, 1985'te kendisine tanınmış olan İslâm Cumhuriyeti'nin dinî liderine halef olma yetkisini almasıydı. Muntazırî'nin damadı Mehdî Hâşimî ve bazı arkadaşları karşı devrim hareketinde bulundukları için idam edilmişler, Muntazırî de İslâmî cumhuriyete özellikle yargıyla ilgili meseleler hususunda çok ağır eleştirilerde bulunmuş, 31 Temmuz 1988'de Humeynî'ye yazdığı bir mektupta Halkın Mücahidleri Örgütü'nün İran hapishanelerinde bulunan üyelerinin kendi açısından meşrû olmayan sebeple idam edilmelerini sorgulamıştı. Ertesi yıl

işler daha da karışınca 28 Mart'ta Muntazırî Humeynî'ye haleflikten istifasını vermek mecburiyetinde kaldı; Humeynî de kendisine yazdığı bir mektupla istifasını kabul ettiğini bildirdi (a.g.e., XXI, 112).

14 Şubat 1989'da Humeynî'nin Hz. Peygamber'e hakaret eden The Satanic Verses (Şeytan Âyetleri) adlı romanın yazarı Selman Rüşdi ile kitabın yayımlanmasından

sorumlu olanların öldürülmesine dair verdiği fetva özellikle Batı'da geniş tepkilere yol açtı.

Humeynî 3 Haziran 1989 tarihinde vefat etti. 9 milyon insanın hazır bulunduğu cenaze töreninde naaşı Tahran'ın güneyinde Kum'a giden yol üzerinde bulunan mezarına ancak helikopterle taşınabildi. Bugün türbenin etrafı genişlemeye devam etmekte, burada ziyaret, ibadet ve eğitim amaçlı yeni bir şehir doğmaktadır. Ölümünün hemen ardından Humeynî'nin vasiyeti açıklandı. Uzunca bir belge olan vasiyette öncelikle İran toplumunun çeşitli sınıflarına hitap edilmekte, onlardan İslâm Cumhuriyeti'nin korunması ve güçlenmesi için ellerinden geleni yapmaları istenmektedir.

İran halkının önemli bir kısmı Humeynî'nin mirasına büyük değer vermekte, onun İran'a sadece dinî liderlik kurumu ve seçilmiş yasama organı bulunan bir siyasî sistem bırakmakla kalmadığına, aynı zamanda gayri müslim dünya karşısında bağımsızlık tavrı, kendine güven ve yeni bir dünya görüşü bıraktığına inanmaktadır. Humeynî'nin en çok önem verdiği hususlardan biri de Şiîler ile Sünnîler arasında bir birlik oluşturmaktı. Sünnî bir imamın arkasında Şiîler'in kıldıkları namazın câiz olduğunu söyleyen ilk Şiî otorite Humeynî'dir (İstiftâʾât, I, 279). Humeynî'nin dinî ve ahlâkî eserleriyle yakın çevresinin gözlemleri, onun dışa dönük mücadeleci kişiliğinin arkasında iç dünyasında yüksek bir dinî duyarlığa sahip olduğuna işaret etmektedir.

Eserleri. A) İrfanî ve Felsefî Eserleri. 1. Şerḥu duʿâʾi's-seḥer (Tahran 1362 hş.). Aslı Arapça olup Seyyid Ahmed el-Fihrî tarafından önce aslıyla, daha sonra aynı nâşir tarafından Farsça'ya çevrilerek yayımlanmıştır (Tahran 1370 hş.). 2. Risâle fi't-ṭaleb ve'l-irâde (Tahran 1362 hş.). Kader ve kazâ

konularına tahsis edilen bu Arapça eser, Seyyid Ahmed el-Fihrî tarafından yapılan Farsça tercüme ve şerhiyle birlikte neşredilmiştir. 3. Taʿlîḳāt ʿalâ Şerḥ-i Fuṣûṣi'l-ḥikem ve Miṣbâḥi'l-üns (Kum 1365 hş.). Dâvûd-i Kayserî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem şerhine ve Molla Fenârî'nin Sadreddin Konevî'nin Miftâḥu'l-ġayb'ının şerhine yazılan ta'likattır. 4. Sırru'ṣ-ṣalât (Tahran 1369 hş.). Ṣalâtü'l-ʿârifîn ve miʿrâcü's-sâlikîn adıyla da bilinen eser Farsça olup Cevâdî Âmülî'nin önsözüyle birlikte yayımlanmıştır. 5. Cilvehâ-yı Raḥmânî (Tahran 1371 hş.; son üç eser, Humeynî'nin oğlu Ahmed'e yazdığı mektuplar ve ona ithaf ettiği şiirlerden oluşur). 6. Şerḥ-i Çihil Ḥadîs̱ (Tahran 1372 hş.). Muhammed el-Garavî tarafından el-Erbaʿûn ḥadîs̱en adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Beyrut 1416/1996). 7. Âdâb-ı Namâz (Tahran 1372 hş.). Seyyid Ahmed el-Fihrî tarafından el-Âdâbü'l-maʿneviyye li'ṣ-ṣalât adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Dımaşk 1984). 8. Dîvân-ı İmâm Ḫumeynî (Tahran 1372 hş.). Humeynî'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfız-ı Şîrâzî üslûbunda yazdığı tasavvufî gazellerden oluşur. 9. Miṣbâḥu'l-hidâye ile'l-ḫilâfe ve'l-velâye (Tahran 1372 hş.). Hilâfet konularıyla ilgili olup Celâleddin Âştiyânî'nin önsözü ve şerhiyle birlikte yayımlanmıştır. 10. Noḳṭa-yı ʿAṭıf (Tahran 1373 hş.). 11. Cihâd-ı Ekber yâ Mübâreze be Nefs (Tahran 1373 hş.). Humeynî'nin Necef'te iken nefisle mücadele konusunda talebelerine yaptığı konuşmalardan oluşan eser Cihad-ı Ekber adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Ali Nurhan, İstanbul 1989). 12. et-Taʿlîḳāt ʿale'l-fevâʾidi'r-rażaviyye (Tahran 1417). Kadı Saîd Kummî'nin İmam Ali er-Rızâ'nın bazı hadislerine yazdığı şerhlere ilâvelerdir. 13. Maḥrem-i Râz (Tahran 1375 hş.). 14. Tefsîr-i Sûre-i Ḥamd (Tahran 1375 hş.). Fâtiha sûresinin tefsiridir. Tefsîru âyeti'l-besmele de bu eserin bir bölümünün İrfan Mahmûd tarafından Arapça'ya yapılan tercümesidir (Beyrut 1412/1992). 15. Sebû-yı ʿAşḳ (Tahran, ts.). Humeynî'nin ömrünün son iki yılında kaleme aldığı gazelleri ihtiva eder.

B) Fıkıh. 1. Taʿlîḳāt ʿale'l-ʿUrveti'l-vüs̱ḳā (Kum 1340 hş.). Muhammed Kâzım Yezdî'nin el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā adlı eserinin şerhidir. 2. el-Mekâsibü'l-muḥarreme (Kum 1381). 3. er-Resâʾil. Müellifin Ḳāʿide lâ żarar, el-İstiṣḥâb, et-Teʿâdül ve't-tercîḥ, Fi'l-İctihâd ve't-taḳlîd, Fi't-Taḳıyye adlı risâlelerinden oluşan eser Müctebâ Tahrânî'nin dipnotlarıyla birlikte yayımlanmıştır (Kum 1385). 4. Velâyet-i Faḳīh yâ Ḥükûmet-i İslâmî. Humeynî'nin 1969 yılında İslâm devletinin mahiyeti ve kurulmasının

gereği konusunda verdiği derslerden oluşan eser aynı yıl Necef'te basıldıktan sonra İran'da birçok defa neşredilmiştir. el-Ḥükûmetü'l-İslâmiyye adıyla Arapça'ya (Necef 1389), İslâm Fıkhında Devlet ismiyle Türkçe'ye (trc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1979) çevrilen eser ayrıca İngilizce'ye de tercüme edilmiştir ("Islamic Goverment", Islam and Revolution [trc. Hamid Algar], Berkeley 1981, s. 27-166). 5. Kitâbü'ṭ-Ṭahâre (Necef 1389). 6. Taḥrîrü'l-vesîle. Fıkıh konularını yaygın sistematiğe göre ele alan eserin son kısmında günün meseleleriyle ilgili cevaplar yer alır (Necef 1390; Beyrut, ts.). 7. Kitâbü'l-Beyʿ (Necef 1396). 8. Tavżîḥu'l-mesâʾil (Tahran 1359 hş.). Müellifin fıkıhtaki mukallitleri için yazdığı Farsça ilmihal olup Risâle-i Aḥkâm adıyla da anılır. Eser Tevzîhul Mesâil Risalesi: Tam İlmihal ismiyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Tahran 1408). 9. ed-Dimâʾü'ṣ-ṣelâṣe (Kum 1403). Humeynî'nin tahâret konularıyla ilgili olarak verdiği derslerin Âyetullah Sâdık Halhalî tarafından tutulan notlarından meydana gelmiştir. 10. Zübdetü'l-aḥkâm (Tahran 1404). 11. İstiftâʾât (I-II, Kum 1366-1372 hş.). Humeynî'nin devrimden sonra verdiği yaklaşık 2500 fetvadan oluşan Farsça eseridir. 12. Risâle fî taʿyîni'l-fecr fi'l-leyâli'l-muḳmire (Kum 1368 hş.). 13. Menâsik-i Ḥâc (Tahran 1370 hş.). 14. Aḥkâmü'l-İslâm beyne's-sâʾil ve'l-imâm (Beyrut 1413). Daha çok 1981-1983 yılları arasında Humeynî'ye sorulan sorulara verilen cevaplardan oluşur. 15. Envârü'l-hidâye fi't-taʿlîḳa ʿale'l-Kifâye (Tahran 1372 hş.). Muhammed Kâzım-ı Horasânî'nin Kifâyetü'l-uṣûl adlı eserinin şerhidir. 16. Bedâʾiʿu'd-dürer fî ḳāʿideti nefyi'ż-żarar (Tahran 1414). Yukarıda adı geçen Ḳāʿide lâ żarar adlı risâlenin tenkitli neşridir. 17. Menâhicü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (Tahran 1372 hş.). Fâzıl Lenkerânî'nin ekleriyle birlikte basılmıştır. 18. Taʿlîḳāt ʿalâ Vesîleti'n-necât (Kum, ts.). Ebü'l-Hasan İsfahânî'nin Vesîletü'n-necât adlı eserinin şerhidir. 19. Ḥâşiye ber Risâle-i İrs (Kum, ts.). Molla Hâşim Horasânî'nin mirasla ilgili eserinin şerhidir. 20. Kitâbü'l-Ḫalel fi'ṣ-ṣalât (Kum, ts.). 21. Tehẕîbü'l-uṣûl (Kum, ts.). Fıkıh usulüyle ilgili olarak verdiği derslerden oluşur.

C) Diğer Eserleri. 1. Keşf-i Esrâr. Ali Ekber Hakemîzâde'nin Esrâr-ı Hezârsâle adlı eserine reddiye olup Kum ve Tahran'da birçok defa basılmıştır. 2. Mecmûʿâʾî ez Mektûbât, Suḫanranîhâ, Peyâmhâ ve Fetâvâ-i İmâm Ḫumeynî (Tahran 1360 hş.). Humeynî'nin çeşitli vesilelerle yaptığı konuşmalar ve yazdığı mektuplardan oluşur. Eserin bir kısmı Muhammed Cevâd el-Mihrî tarafından Muḫtârât min aḳvâli'l-İmâm el-Ḫumeynî adıyla

Arapça’ya tercüme edilmiştir (Tahran 1402). 3. Ṣaḥîfe-yi Nûr (1361-1371 hş.). Yine Humeynî’nin mektup ve konuşmalarından ibaret olup yirmi iki cilt halinde derlenmiştir. 4. Ṣaḥîfe-yi İnḳılâb (Tahran 1368 hş.). Humeynî’ye ait vasiyetlerin Farsça metinlerinden meydana

gelen eser, Arapça’ya (Naṣṣü’l-vaṣiyyeti’l-ilâhiyyeti’s-siyâsiyye, Tahran 1989) ve İngilizce’ye (Imam Khomeini’s Last Will and Testament, Washington DC 1989) çevrilmiştir. 5. Sîmâ-yi Zen (Tahran 1370 hş.). Humeynî’nin İslâm’da kadının statüsüyle ilgili konuşmalarının kitap haline getirilmiş şeklidir. 6. Peyâm-i İnḳılâb (Tahran 1373 hş.). Aynı muhtevada bir eserdir. 7. Kevs̱er (I-II, Tahran 1373 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Humeynî, Keşf-i Esrâr, Kum 1323 hş., s. 185-186; a.mlf., Velâyet-i Faḳīh, Necef 1348 hş., s. 204; a.mlf., İstiftâʾât, Kum 1366 hş., I, 279; a.mlf., Kevs̱er, Tahran 1373 hş., I, 67; a.mlf., Ṣaḥîfe-yi Nûr, Tahran 1361-71 hş., I, 46, 144-145, 215; II, 143; III, 225; IV, 281-286; V, 75, 223; X, 63, 141; XII, 40; XV, 130; XXI, 112, 227-244; Ali Rızâ Yezdî Hüseynî, Aʾîne-i Dânişverân, Tahran 1353/1934, s. 65-67; M. Şerîf Râzî, Âs̱ârü’l-ḥücce, Kum 1332 hş., I, 44-46; Hamid Algar, “Religious Forces in Twentieth Century Iran”, CHIr., VII, 751-755, 759-764; a.mlf., “Imam Khomeini, 1902-1962: The Pre-Revolutionary Years”, Islam: Politics and Social Movements (ed. E. Burke - I. M. Lapidus), Berkeley 1989, s. 263-288; a.mlf., “İmam Humeynî: 1902-1962: Devrim Öncesi Yıllar” (trc. Murat Yörükoğulları v.dğr.), Dünya ve İslâm, sy. 6, İstanbul 1991, s. 59-86; Hamîd Rûhânî, Berresî ve Taḥlîlî ez Nehḍât-ı İmâm Ḫumeynî, Necef-Tahran 1356-64 hş., I-II; H. Nussbaumer, Khomeini, Revolutionar in Allahs Namen, Münih 1979; R. W. Carlsen, The Imam and His Islamic Revolution, Victoria 1982; F. Rajaee, Islamic Values and World View: Khomeyni on Man, the State and International Politics, Maryland 1983; Sergüzeşthâ-yı Vîje ez Zindegî-yi Ḥażret-i İmâm Ḫumeynî, Kum 1368 hş.; M. Hasan Recebî, Zindegînâme-i Siyâsî-yi İmâm Ḫumeynî ez Âġāz tâ Tebʿîd, Tahran 1370 hş.; Ahmed Humeynî, Peder: ey ʿAlemdâr-ı Mektebi Maẓlûm, Tahran

1372 hş.; Hamîd Ensârî, Ḥadîs̱-i Bîdârî, Tahran 1374 hş.; a.mlf., Muḥâcir-i Ḳabîle-yi Îmân, Tahran 1375 hş.; Âyetullah Murtazâ Pesendîde, H̱âṭırât, Tahran 1374 hş.; Dirâsât fi'l-fikri's-siyâsî li'l-İmâm el-H̱umeynî (nşr. M. Ali Teshirî), Kum 1416; Âyetullah Cevâdî Âmülî, Bünyân-ı Merṣûṣ-ı İmâm H̱umeynî, Kum 1417; Ali Devânî, Nehḍât-ı Rûḥâniyyûn-ı Îrân, Tahran, ts.; Biyoġrafî-yi Pîşvâ, Necef, ts.; M. Rızâ Hekîmî, Tefsîr-i Âfitâb, Tahran, ts.; Şehîdî Dîġer ez Rûḥâniyyât, Necef, ts.; Yahya Bonaud, L'Imam Khomeyni: gnostique méconnu du vingtième siècle, Beirut 1998; M. Takī Bûşehrî, "Rûḥullāh H̱umeynî: Ṭufûliyyet, Ṣabâvet ve Şebâbet", Çeşmendâz, V, Paris 1368 hş., s. 12-37; a.mlf., "Rûḥullāh Mûsevî H̱umeynî: Devrân-ı Taḥṣîl ve Taʿallüm der Dârülemân-ı Ḳum", a.e., X (1371 hş.), s. 52-68; a.mlf., "Rûḥullāh Mûsevî H̱umeynî: Taʿallüm der Ḥavża-yı ʿİlmiyye-yi Ḳum", a.e., XI (1371 hş.), s. 38-51; a.mlf., "Rûḥullāh Mûsevî H̱umeynî: Muʿallimân ve Üstâdân", a.e., XII (1372 hş.), s. 44-57; a.mlf., "ʿÂrif-i Kâmil Mirzâ Muḥammed ʿAlî Şâhâbâdî, Muʿallim ve Murâd-ı Rûḥullāh Mûsevî H̱umeynî", a.e., XIII (1373 hş.), s. 32-41; N. Calder, "Accommodation and Revolution in Imāmī Shi'i Jurisprudence: Khumaynī and the Classical Tradition", MES, XVIII (1992), s. 3-20.

Hamid Algar

HUMS

(الحمس)

Câhiliye devrinde dinî-iktisadî imtiyazlara sahip olan Kureyş ve müttefikleri hakkında kullanılan bir tabir.

İslâmiyet'ten önce, Mekke'de yaşayan ve Kâbe'nin hizmetinde bulunan Kureyş ile akrabası ve müttefiki bazı kabilelere hums, onların dışında kalanlara ise hille deniliyordu; hums, "mutaassıp, cesur ve kahraman olmak" anlamındaki hames masdarından gelen ahmesin çoğulu olup dinî inanç ve yaşayışları konusunda katı ve tavizsiz, savaşta güçlü ve cesur olmaları sebebiyle kendilerine bu ad verilmiştir. Ahmesî de (dişili ahmesiyye) "hums mensubu kişi" demektir. Hums kelimesinin Kureyş ve yakınları için kullanılması Fil Vak'ası yıllarına rastlar. Ebrehe'nin ordusunun Allah tarafından hezimete uğratılması üzerine Araplar Kâbe'ye ve hac ibadetine daha önce görülmemiş derecede değer vermeye başladılar. Bu olay Kâbe'ye de "ehlullah" kabul edilen Kureyş'e de çok büyük bir itibar kazandırdı. Başta Kureyş olmak üzere Kinâne, Huzâa ve Benî Âmir gibi kabileler Hz. İsmâil'in soyundan geldikleri, Mekke'de oturdukları ve Kâbe'nin hizmetinde bulundukları için kendilerini diğer Arap kabilelerinden daha üstün bir mevkide görmeye başladılar ve bazı imtiyazlı âdetler edinip çeşitli kurallar koydular. Buna göre ahmesîler yalnız ahmesiyyelerle evlenecekler, harem bölgesi dışında oturan kimselerle tâcirler Mekke'ye yiyecek içecek sokamayacak ve ihtiyaçlarını oradan karşılayacaklar, hac sırasında Kâbe'yi ziyaret edecekleri zaman soyunup Mekkeliler'den alacakları elbiseleri giyecek ve ayrılırken bunları yanlarında götüremeyeceklerdi. Aslında maddî çıkarlara dayandığı anlaşılan hums dayanışmasının sebebini, Kureyş ve yakını kabilelerin bedevîlikten şehir hayatına geçmeye başlamasında aramak mümkündür. Kâbe'nin kutsallığından faydalanılarak konulan bu kurallar Mekke'nin ekonomisine katkı sağlamış, imtiyazların elde edilmesinden hemen sonra kurulan ünlü Ukâz panayırı da bu durumu güçlendirmiştir.

Kaynakların daha çok dinî bir atmosferde naklettikleri hums ve hille ile

ilgili âdetler şöyledir: Humslar, hacda ihrama girdikten sonra süt içmez ve ondan yapılmış herhangi bir şey yemez, avlanmaz, saç ve tırnak kesmez, koku sürünmez ve kadınlara yaklaşmazlar, ayaklarına sandal, üzerlerine de yeni bir elbise giyerlerdi; bu elbisenin kıl veya yünden olmaması gerekirdi. Ayrıca deve tüyünden yapılmış çadırlarda oturmaz, evlerine kapılarından girip çıkmaz, yasak saydıkları bazı bitkileri de yemezlerdi. Hums mensupları diğer Araplar'ın kendileriyle bir olamayacağını iddia ediyorlardı. Bu sebeple başka kabileler Arafat'a ve Mina vadisine gittikleri halde onlar gitmezler, güneş ufka yaklaşıncaya kadar Nemîre'de kalıp sonra Müzdelife'ye akın ederlerdi; çünkü Arafat ve Mina harem sınırları dışındaydı.

Arefe günü Arafat'ta vakfe yapan hille mensupları Temîm, Mâzin, Humeys ve bazı küçük kabilelerden oluşan bir gruptu. Bunlar Kâbe'yi ziyaret edecekleri zaman yanlarında yiyecek getiremezler, sadece humslardan aldıklarını yerlerdi. Bâbüsselâm'dan içeri girdiklerinde üzerlerindeki her şeyi çıkarıp çıplak kalırlar, elbiselerinden soyunmakla günahlarından arındıklarına inanırlardı. Böylece yine Mekke'den sağladıkları veya üzerlerindekinin dışında sırf Kâbe'yi ziyaret sırasında kullanmak amacıyla beraberlerinde getirdikleri daha önce giyilmemiş başka bir elbiseyi giyer ve tavafı bitirdikten sonra da mübarek mahalde kalması gerektiğine inandıkları için çıkarıp oraya bırakırlardı; “lekâ” denilen bu elbise kimse tarafından alınmaz, çürümeye terkedilirdi. Elbise bulamayanlar ise kadınlar da dahil tavafı çıplak yaparlar, bundan çekinenler ise gece tavafını tercih ederlerdi.

Hilleler de humslar gibi yalnız deri çadırlarda kalırlar veya evlerine kapı yerine gökle kendi aralarına bir perde edinmek istemedikleri için çatıdaki bir delikten girerlerdi. Her iki grup da haram aylara hürmet gösterirdi. İbn Habîb el-Bağdâdî, hums ile hille arasında yer alan tıls adlı üçüncü bir gruptan daha bahsetmektedir. Bunlar Kâbe'yi çıplak tavaf etmezler, evlerine kapılarından girerler ve hille mensuplarıyla birlikte vakfe yaparlardı; Yemen, Hadramut, Ak, Acîb ve İyâz Arapları bu gruba dahildi.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu Câhiliye âdetleri kınanarak Araplar'ın evlere çatılarından girmeleri, Arafat'a gitmemeleri, Kâbe'yi çıplak tavaf etmeleri ve kendileriyle övünmeleri yasaklanmıştır (el-Bakara 2/189, 199; el-A'râf 7/28, 31). Hz. Peygamber'in de çıplak tavafı meneden hadisleri vardır

(Buhârî, “Ḥac”, 67, “Ṣalât”, 10). Hums ile ilgili âdetlere büyük bağlılık gösteren Kureyşliler, kendi kabilelerine mensup olan Resûl-i Ekrem’in Arafat’ta vakfe yapmasını

hayretle karşılamışlardı (Buhârî, “Ḥac”, 91).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “ḥms” md.; Kāmus Tercümesi, II, 900; Buhârî, “Ḥac”, 67, 91, “Ṣalât”, 10, “Tefsîr”, 35; İbn İshak, es-Sîre, s. 75-80; Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaḍḍaliyyât (nşr. Ahmed M. Şâkir - Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire, ts. (Dârü’l-Maârif), s. 130, 166; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 199 vd.; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 178-179; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), I, 118 vd.; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 256-257; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (Şâkir), II, 555-560; IV, 185; XII, 389 vd.; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, II, 283-287; Tâhirülmevlevî, Müslümanlıkta İbadet Tarihi, İstanbul 1963, s. 180-181; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 357-372; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 453, 523; Cengiz Kallek, Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa, İstanbul 1992, s. 20-22; Ali Osman Ateş, İslâma Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri, İstanbul 1996, s. 136-137, 148-149, 157-158, 183-184, 232; C. van Arendonk, “Hums”, İA, V/1, s. 587-588; W. Montgomery Watt, “Ḥums”, EI² (İng.), III, 577-578; Abdülkerim Özaydın, “Hac”, DİA, XIV, 387.

Recep Uslu

HUMÛL

(الخمول)

Şöhret, makam ve mevki tutkusundan kurtulma, fakirliği ve fakirleri sevme anlamında tasavvuf ve ahlâk terimi

(bk. CÂH).

HUMUS

(الخمس)

Ganimetlerden devlet bütçesine ayrılan beşte birlik pay.

Sözlükte “beşte bir” anlamına gelen humus kelimesi, İslâm hukuku literatüründe ganimetlerden ve bu hükümde olan mallardan kamu adına, belirli alanlarda sarfedilmek üzere alınan beşte birlik (yüzde yirmilik) payı ifade eder. Kökleri İslâm öncesi Arap toplumuna kadar uzanan bu kavram, Hz. Peygamber ve sahâbe uygulaması ile önemli ölçüde belirgin hale gelmiş, bu dönemdeki tartışmalar ve uygulama örneği daha sonraki dönemde oluşan hukuk doktrinini etkilediği gibi uygulamalar için de model teşkil etmiştir. Klasik dönem genel fıkıh kitaplarında zekât (rikâz) ve siyer (ganimet, fey, seleb) ana bölümlerinde veya kamu maliyesiyle ilgili “el-emvâl” türü eserlerde ayrıntılı biçimde ele alınan humusun, Sünnî fıkhında daha dar kapsamlı tutulmasına karşılık Şîa fıkhında ve uygulamasında ayrı bir önem kazanıp kurumlaştığı görülmektedir.

Siyer âlimlerinin çoğunluğuna göre İslâm döneminde ilk defa, Bedir Gazvesi’nden bir süre önce gönderilen Abdullah b. Cahş kumandasındaki seriyyenin bir Kureyş kafilesinden ele geçirdiği ganimetten humus ayrılmıştır. Abdullah b. Cahş, bu ganimetin beşte birini Hz. Peygamber’e ayırarak geri kalan kısmını seriyyedeki arkadaşları arasında paylaştırmış (İbn Sa‘d, II, 10-11; İbn Habîb, s. 116), Ebû Yûsuf’un belirttiğine göre ise Abdullah b. Cahş bu ganimeti taksim etmeden Medine’ye getirmiş ve Resûl-i Ekrem ganimeti alarak beşe bölmüştür (er-Red, s. 11-12). Abdullah b. Cahş seriyyesinin Bedir’den önce gönderildiği bilindiğine ve bu seriyyenin ele geçirdiği ganimetin beşte birinin alınmasının humusun farz kılınmasından önce olduğu kabul edildiğine göre (İbnü’l-Arabî, ʿÂriżatü’l-aḥvezî, XI, 222; İbn Seyyidünnâs, I, 228) İslâm öncesi dönemde kabile reislerinin ve akıncı kumandanlarının ganimetin dörtte birini kendileri için almaları şeklindeki teamülün (Cevâd Ali, V, 264-267) İslâm döneminde de kısmî bir değişiklikle devam ettirildiği söylenebilir.

Ele geçirilen ilk büyük ganimet Bedir ganimetleri olup rivayete göre ganimetin helâlliğini bildiren âyet de (el-Enfâl 8/68-69) bu sırada inmiştir. Bedir ganimetleri toplandığında ganimetler konusunda henüz öngörülmüş veya belirlenmiş şer‘î bir hüküm yoktu. Bedir Gazvesi sona erince, Abdullah b. Cahş örneğinde görüldüğü üzere ganimetlerin taksimi konusunda Hz. Peygamber tarafından onaylanan veya bizzat yapılan geleneksel bir uygulama bulunduğu için Bedir ganimetlerinin taksim biçimi konusunda bir belirsizlik yaşanmadığı, dolayısıyla savaşa katılanların ganimetlerden pay sahibi oldukları, hatta bunun oranını bildikleri ve bu noktada bir tartışmanın meydana gelmediği söylenebilir. Âyette (el-Enfâl 8/1) geçen “enfâl” kelimesinin humus ve teşvik ödülü anlamında kullanıldığı görüşünden (Ebû Ubeyd, s. 383; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, IX, 114-115) hareket edilecek olursa enfâl konusundaki tartışma bu noktadan sonra başlamış olmalıdır. Şöyle ki: Resûlullah, mevcut gelenek uyarınca Bedir ganimetlerini taksim ederek beşte birini almıştır. Bu arada gazilerden bir kısmı bu beşte birin ne olacağını sormuş, bazıları da savaştan önce vaad edilen teşvik ödülünü (nefel, çoğulu enfâl) istemiştir. Bu arada esirler konusu da gündeme gelmiş olabilir. Nitekim Müslim’in Mus‘ab b. Sa‘d’dan rivayetine göre Sa‘d b. Ebû Vakkās, Bedir günü Hz. Peygamber’in humustan aldığı bir kılıcı kendisine hibe etmesini talep etmiş, Resûl-i Ekrem bu talebi uygun görmemiş ve bunun üzerine, “Sana enfâlden soruyorlar. De ki: Enfâl Allah’a ve Peygamber’e aittir. O halde siz -gerçek- müminler iseniz Allah’tan korkun, çekişmeyi bırakın, Allah’a ve Resulü’ne itaat edin” (el-Enfâl 8/1) meâlindeki âyet nâzil olmuştur (Müslim, “Cihâd”, 33; krş. Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 9). O esnada henüz humus âyetinin (el-Enfâl 8/41) inmediği göz önüne alınınca, Müslim’in bu rivayetinde geçen “humustan alınan kılıç” ifadesini Bedir ganimetlerinin mevcut teamüle göre taksim edildiği şeklinde anlamak gerekecektir. Nitekim Buhârî ve Müslim’in Hz. Ali’den tahrîc ettikleri, “Bedir günü biri ganimetten payıma düşen, diğeri Hz. Peygamber’in humustan verdiği olmak üzere iki devem vardı” (Buhârî, “Farżü’l-ḫumus”, 1; Müslim, “Eşribe”, 2) şeklindeki rivayet de Bedir’de humus olduğu tezini desteklemektedir. Siyer âlimleri, bu âyetin Bedir ganimetlerinin taksiminden sonra indiğinde hemfikir olduğuna göre Bedir’deki humus uygulamasının humusu öngören Enfâl sûresinin 41. âyetine göre yapıldığını söylemek pek mümkün değildir. Nitekim Bedir’de humus uygulandığını söyleyenler hariç tutulursa (İbn Kesîr, II, 284) siyer âlimlerinin çoğunluğunun aksi yöndeki ifadelerini, “Enfâl sûresinin 41.

âyeti uyarınca humus olmadı” şeklinde anlamak gerekir. Öte yandan İbn Sa‘d’ın, “Bedir’den sonraki ilk humus uygulaması Benî Kaynukā‘ ganimetlerinde olmuştur” (İbn Sa‘d, II, 29-30) şeklindeki ifadesi de Bedir’de mevcut gelenek uyarınca humus uygulandığı, âyetin nüzûlünden sonraki ilk humus uygulamasının ise Benî Kaynukā‘da olduğu intibaını vermektedir.

Âyette geçen enfâl kelimesine “ganimet” anlamı verildiğinde ise ganimetler konusunda bir teamülün bulunmayıp bir belirsizliğin olduğunu ve bu belirsizliğin ganimetlerin Allah ve Resulü’ne ait kılınarak kaldırıldığını söylemek gerekir. Nitekim bu görüşte olanların bir kısmı, ganimetler konusunda bir teamülün varlığını gösteren Abdullah b. Cahş olayını mevsuk saymamış, bir kısmı da Abdullah b. Cahş ganimetlerinin Bedir’e kadar bekletilip Bedir ganimetleriyle birlikte taksim edildiğini söylemiştir. Bu ikinci yaklaşım ganimetin Bedir’de helâl kılınmasına uygun düşmektedir. Buna göre

ganimetlerin hükmü henüz bilinmediği için Abdullah b. Cahş ganimetleri bekletilmiş, Bedir’de helâl kılındıktan sonra hak sahiplerine dağıtılmış olmaktadır (a.g.e., II, 11). Bu takdire göre yukarıdaki âyetin (el-Enfâl 8/68-69) Bedir günü insanların -henüz kendilerine helâl kılınmadan önce- ganimetlere koşuşmaya başlaması üzerine indiği rivayetinin (Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳur’ân”, 9; Ebû Ubeyd, s. 386; Taberî, X, 31-32; Beyhakī, VI, 290-291) doğru olduğunu, bu âyetin ardından, önce ganimette yetki sahibini belirleyen Enfâl sûresinin 1. âyetinin ve daha sonra ganimetteki nihaî hükmü belirleyen aynı sûrenin 41. âyetinin indiğini söylemek uygun olur.

Abdullah b. Cahş seriyyesinin ele geçirdiği ganimet bir tarafa bırakılacak olursa, Hz. Peygamber’in yaptığı ilk beşte bir alma (tahmîs) uygulamasının zamanı hakkında da farklı görüşler vardır. İbn Kesîr gibi bazı âlimler, Hz. Ali ile Sa‘d b. Ebû Vakkās’tan nakledilen hadislere (yk. bk.) dayanarak Bedir’de humus uygulandığını ileri sürmüştür. Çoğunluk ise Bedir’de humus uygulanmadığı görüşünde olduğu için bu rivayetleri farklı şekillerde yorumlamıştır. Meselâ İbn Battâl’ın, “Bedir’de humus uygulanmadığı hususunda siyer âlimlerinin ihtilâfı yoktur” şeklindeki ifadesinden hareket eden Aynî, humusun Bedir’de uygulandığını gösteren Hz. Ali hadisini de, “Ali’ye verilen deve, Abdullah b. Cahş seriyyesinde elde edilen ganimetin

beşte birinden olmalıdır" şeklinde yorumlar ve humus emrinin, Resûl-i Ekrem'in katıldığı son ganimet olan Huneyn ganimetleri hakkında geldiğini söyler (ʿUmdetü'l-ḳārî, VII, 119-120). İbn Sa'd ise Bedir'den sonraki ilk humus uygulamasının Benî Kaynukā' ganimetlerinde olduğunu belirtmektedir (eṭ-Ṭabaḳāt, II, 29-30). Bunun yanında ilk humus uygulamasının Benî Kurayza Gazvesi'nde ve daha sonra olduğu yönünde rivayetler de vardır. Bunu Hayber ve Vâdilkurâ ganimetlerinden humus alınması takip etmiştir. Benî Nadîr ve Fedek arazilerinden ise barış yoluyla ele geçirildiği için Haşr sûresinin 6-10. âyetlerinin (fey) hükmü uygulanarak humus alınmamıştır. Bu uygulama örnekleri ve buna ilâveten Hz. Ömer döneminde fethedilen Irak topraklarının diğer ganimet malları gibi dağıtıma tâbi tutulmayıp bütün müslümanların yararına olmak üzere haraç karşılığında yerli halkın elinde bırakılması ve bu süreç içinde gündeme gelen karşı görüşler, konu etrafında ileride oluşan doktrin için de önemli bir malzeme teşkil etmiştir.

Tahsil Usulü. Ganimetlerden ve ganimet hükmünde olan şeylerden, âyette belirtilen sınıflara ve kamu yararına sarfedilmek üzere devlet tarafından tahsil edilmesi bakımından humus tıpkı zekât ve fey gibi devlet gelirlerinden biri olmaktadır. Hz. Peygamber Abdülkays heyeti hadisinde humus edâsını namaz, oruç ve zekâtla birlikte emretmiştir (Buhârî, "Farżü'l-ḫumus", 2).

Humus seleb*in ayrılmasından sonra (Şâfiî, el-Üm, IV, 142; İbn Hazm, Merâtibü'l-icmâʿ, s. 114), fakihlerden bir kısmına göre ise ganimetten payları bulunmayan köle, kadın, çocuk ve ehl-i zimmet gibi yardımcı güçlere gazilerin paylarını geçmeyecek miktarda hizmet bedeli (radh) verildikten sonra kalan ganimetin beşte birlik kısmıdır. Nefelin ganimetin bütününden mi, humustan mı, yoksa Resûl-i Ekrem'in humustaki payından mı olduğu da İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır (Şâfiî, el-Üm, IV, 143).

Sünnî fıkıh ekollerine göre humus, esasen savaş yoluyla ele geçirilen ve genelde ganimet olarak adlandırılan mallardan alınır. Ancak Hz. Peygamber'in ele geçirilen topraklarla ilgili uygulamaları arasında görülen bazı farklılıklar, Hz. Ömer'in Irak topraklarına daha farklı bir sistem uygulamış olması, savaşla ele geçirilen topraklardan humus alınıp

alınmayacağı konusunda fakihlerin farklı görüşler ileri sürmesine imkân vermiştir. Bununla birlikte doktrinde bu tür arazilerde tasarruf yetkisinin devlet başkanına kaldığı, isterse beşte birini alarak geri kalanı dağıtabileceği, isterse dağıtmaksızın fey olarak bırakabileceği görüşü ağırlık kazanmıştır (Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 27; Yahyâ b. Âdem, s. 18-19, 27; Ebû Ubeyd, s. 69-78; ayrıca bk. GANİMET). Öte yandan fey, seleb, define ve madenlerden humus alınıp alınmayacağı fakihler ve hukuk ekolleri arasında tartışmalı bir konudur.

Fakihlerin çoğunluğu, feyde humus bulunmadığı ve feyin Haşr sûresinin 7-10. âyetlerinde zikredilen kimselere dağıtılacağı, dolayısıyla bütün müslümanlara ait olduğu görüşündedir. Şâfiî'ye göre ise tıpkı ganimet gibi feyin de humusu alınır, geri kalan beşte dört Peygamber'in hakkıdır. Şâfiî, Resûlullah'ın kendisine ait olan bu beşte dördü ailesinin nafakasına harcadığını, artakalanı da savaş hazırlığı gibi işlerde kullandığını belirterek onun ölümünden sonra tıpkı ganimetten seçip aldığı safî* gibi feyin beşte dördünün de -tevarüs yoluyla veya başka bir yolla-artık kimseye ait olmayıp İslâm'ın ve müslümanların yararına sarfedileceğini söylemiştir (el-Üm, IV, 139-140, 153). Şâfiî, cizye yanında silâhlı çarpışma olmaksızın düşmandan elde edilen diğer malları da fey kapsamına almaktadır. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin belirttiğine göre kâfirlerin korkup kaçarak geride bıraktıkları veya kendilerine ilişilmemesi için verdikleri şeyler fey sayıldığı gibi korku durumu olmaksızın kâfirlerden alınan cizye ve ticaret vergileri de (uşûrü't-ticârât) fey kapsamındadır. Birinci tür feyin beşte birinin alınacağında Şâfiî hukukçuları arasında ittifak bulunmakla birlikte ikinci tür feyin beşte birinin alınmasında tartışma vardır. Şîrâzî sahih görüşe göre bunun da beşte birinin alınacağını söylemiştir.

"Rikâzda humus vardır" (Buhârî, "Zekât", 66, "Müsâḳāt", 3) hadisinden hareketle rikâzın beşte birinin vergi olarak alınacağında ittifak bulunmakla birlikte rikâzın mahiyeti ve muhtevası hakkında farklı görüşler vardır. Definenin hükmü konusunda Hz. Ömer'den üç ayrı uygulama nakledilmiştir. Birinde beşte birini alıp kalanını bulan kimseye vermiş, birinde hepsini beytülmâle koymuş ve birinde de hepsini bulana vermiştir (Ebû Ubeyd, s. 428-431). Bununla birlikte definenin rikâz kapsamına girdiği hususunda belli bir görüş birliği sağlanmış, fakat madenin rikâz kapsamına girip girmediği, dolayısıyla madende humus olup olmadığı

tartışmalı kalmıştır (Yahyâ b. Âdem, s. 31). Meselâ Irak ehli madenin ve definenin rikâz olduğu ve her ikisinden humus alınacağı görüşünde iken Hicaz ehli madenin ayrı bir statüsünün bulunduğu görüşünü benimsemiştir. Öte yandan define ve madenin humusa tâbi olup olmadığı konusunda bunların cinsine, bulunduğu arazinin devlete veya şahsa ait oluşuna, kara yahut denizden çıkarılışına göre de bazı ayırımların yapıldığı, bu konularda aynı mezhebe mensup fakihler arasında bile görüş farklılığının bulunduğu görülür (bk. DEFİNE; MADEN).

Harcama Yerleri. Enfâl sûresinin 41. âyetinde humusun Allah'a, Peygamber'e ve onun yakın akrabasına, yetimlere, yoksullara ve yolculara ait olduğu belirtilmektedir. Ekseri âlimler burada Allah'ın teberrüken ve söze başlangıç kabilinden anıldığını, dolayısıyla humustan Allah'a ayrılacak bir pay bulunmadığını söylemiştir. Allah'a pay ayrılacağını söyleyenlerden bazıları bu payın Kâbe'ye harcanacağını, bazıları da Peygamber'e ait olacağını

ileri sürmüştür. Bir kısım âlimler de humusta Allah'a ait bir pay bulunduğunu, fakat bunun beşte bir veya altıda bir şeklinde değil taksimden evvel devlet başkanının takdir edeceği bir miktar olduğunu ifade etmişlerdir. Çoğunluğun görüşü esas alındığında âyetin anlamı şöyle olur: Humus Allah'a aittir, humusta tasarruf yetkisi ise anılan sınıflar için kullanılmak üzere siyasî otoriteyi temsil eden Peygamber'indir. Resûl-i Ekrem'den bu kanaati destekleyici mahiyette sözler nakledilmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, "Cihâd", 22; Buhârî, "Farżü'l-ḫumus", 7; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 149; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VII, 260). Ayrıca Hz. Peygamber zamanında humusun dört kısma bölündüğü ve Peygamber'in humustan pay almadığı yönünde rivayetler de vardır (Ebû Ubeyd, s. 21, 408; Cessâs, IV, 243-244). Ancak Resûl-i Ekrem'in humusun beşte birini aldığına dair rivayetler (Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 23; Ebû Ubeyd, s. 22, 408-409) genel kabul görmüştür. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, Hz. Peygamber zamanında humusun bir pay Peygamber'e, bir pay yakın akrabasına ve birer pay da diğerlerine olmak üzere beş kısma bölündüğü kanaatini paylaşırlar.

Humusta Resûl-i Ekrem'e ait bir pay bulunduğunu ileri sürenler, bu payın veriliş sebebinin peygamberlik mi yoksa devlet başkanlığı mı olduğu noktasında farklı görüştedirler. Bu payın peygamberlik sebebiyle hak

edildiğini ileri sürenler Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra bunun artık düştüğünü, devlet başkanlığı sebebiyle hak edildiği görüşünde olanlar ise onun ölümünden sonra bu payın gelecek devlet başkanına ait olduğunu söylemişlerdir.

Humus âyetinde zikredilen sınıflar içinde en fazla tartışma konusu olan sınıf yakın akrabadır (zevi'l-kurbâ). Bunların kimliği, humustaki haklarının sübût ve devamı gibi hususlarda değişik görüşler bulunmaktadır. Bazı âlimler bütün Kureyş'in, bazıları yalnızca Hâşimoğulları'nın, çoğunluk ise Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'nın zevi'l-kurbâ olduğunu belirtmişlerdir. İmam Mâlik, Şâfiî ve bazı Hanefîler bunların payının sadakadan (zekât) bedel olduğu, yani bu gruba zekât almalarının yasaklanmış olmasına karşılık böyle bir ayrıcalık tanındığı kanaatindedir (Cessâs, IV, 247; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 857; Şâfiî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 76; krş. Serahsî, X, 13). Çoğunluk görüşünü Hz. Peygamber'in bu yöndeki uygulamasına dayandırır. Resûl-i Ekrem, zevi'l-kurbâ payını Abdülmuttalib'in dedesi olan Abdümenâf b. Kusayy'ın dört oğlundan Hâşim ve Muttalib soyundan gelenler arasında dağıtmış, Nevfel ve Abdüşems oğullarına pay vermemiştir. Hz. Peygamber Hayber humusunu dağıtırken Nevfeloğulları'ndan Cübeyr b. Mut'im ile Abdüşemsoğulları'ndan Osman b. Affân onun yanına gelerek, "Hâşimoğulları'na ve Muttaliboğulları'na veriyorsun, bize vermiyorsun; Hâşimoğulları'nın faziletini biliyoruz. Ancak Muttaliboğulları'nın akrabalık derecesiyle bizim akrabalık derecemiz aynıdır" demişler, Resûl-i Ekrem parmaklarını birbirine kenetleyerek, "Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları aynı şeydir -onlar Câhiliye devrinde ve İslâm'da beni terketmediler-" diye cevap vermiştir (Buhârî, "Farżü'l-ḫumus", 17; Şâfiî, el-Üm, IV, 146).

Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifelerin, zevi'l-kurbâ payı konusunda nasıl davrandıklarına dair çelişik rivayetler vardır. Resûl-i Ekrem'in kendi payı ile birlikte zevi'l-kurbâ payının ne olacağı hususunda ihtilâf edilmiş, bunun Hz. Peygamber'in akrabasına veya devlet başkanının akrabasına verileceği şeklinde görüşler de mevcut olmakla birlikte asıl görüşler ve uygulama, Resûl-i Ekrem'in ve akrabalarının payının savaş hazırlığı için harcanması yönünde ağırlık kazanmıştır (Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 21; Ebû Ubeyd, s. 416). Ömer b. Abdülazîz'in Peygamber'in pa-yı ile zevi'l-kurbâ payını Hâşimoğulları'na gönderdiği de nakledilmektedir (Ebû Yûsuf, el-

Ḫarâc, s. 21). Ebû Yûsuf, İbn Abbas'tan, Resûlullah zamanında humusun bir pay Allah ve Resulü, dört pay da diğerleri için olmak üzere beş kısma bölündüğünü, Hulefâ-yi Râşidîn devrinde ise üçe taksim edildiğini nakletmektedir (a.g.e., s. 19). İbn Hazm, Hz. Ebû Bekir'in humusu tıpkı Hz. Peygamber gibi dağıttığını, ancak Resûl-i Ekrem'in akrabasına vermediğini, fakat Hz. Ömer ve Osman'ın Resûlullah'ın akrabasına pay verdiğini belirtir (bu yönde rivayet için bk. Ebû Ubeyd, s. 416; Ebû Dâvûd, "İmâre", 20; krş. Ebû Ubeyd, s. 416) ve Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in akrabasına pay vermeme gerekçesi olarak da diğer müslümanların o sırada şiddetli ihtiyaç içerisinde olmasını gösterir (el-Muḥallâ, VII, 328). Hz. Ali, İbn Abbas ve Ebû Ca'fer'den (Muhammed b. Ali), zevi'l-kurbâ payının Resûl-i Ekrem'in vefatı ile düşmediği kanaatinde oldukları yönünde rivayetler nakledilmektedir. Hz. Ali'nin humustaki paylarının yönetimini Hz. Peygamber'den istediği, Peygamber'in de bu yetkiyi ona verdiği, Ömer zamanına kadar dağıtım işini Ali'nin yürüttüğü, Ömer'in son dönemlerinde dağıtması için kendisine zevi'l-kurbâ payını gönderdiği, onun da, "Şimdi buna ihtiyacımız yok, müslümanların ise ihtiyacı var; sen bunu onlara harca" dediği ve, "Ömer'den sonra bu pay için bir daha bizi çağıran olmadı" dediği (Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 20; ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "İmâre", 20), İbn Abbas'ın bir rivayette, "Ömer, humustan dullarımızı evlendirmemizi ve borçlarımızı ödememizi teklif etti. Biz bunu kabul etmeyerek payımızı bize vermesini istedik, fakat o bunu kabul etmedi" (benzer bir rivayet için bk. Ebû Dâvûd, "İmâre", 20; Ebû Ubeyd, s. 419), bir başka rivayette ise, "Biz humusun bize ait olduğunu söylüyorduk ama kavmimiz bunu bize vermedi" dediği (Müslim, "Cihâd", 137) nakledilmiştir. Ebû Ca'fer de Hz. Ali'nin humus hakkındaki görüşüyle ilgili olarak, "Ali'nin görüşü Ehl-i beyt'inin görüşü gibi idi; fakat Ali, Ebû Bekir ve Ömer'e muhalefet etmeyi hoş görmedi" demiştir (Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 19; Şâfiî, el-Üm, IV, 147-148; Ebû Ubeyd, s. 417). Bu farklı rivayetler, humus konusunda Sünnî kesimle Şîa arasındaki farklı anlayış ve uygulamalar için gerekçe teşkil etmiştir.

Humusun beşte üçünün yetim, miskin ve ibnüssebîle ait olduğunda ve bunların humustaki paylarına ihtiyaç sebebiyle hak sahibi oldukları konusunda önemli bir görüş ayrılığı yoktur (Cessâs, IV, 250; İbn Hazm, Merâtibü'l-icmâʿ, s. 114).

Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra humusun taksim biçimine ilişkin olarak İslâm âlimleri arasında ciddi görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Hanefî mezhebine göre humus üç kısma bölünür; bir pay yetimlere, biri miskinlere, biri de ibnüssebîle verilir (Şeybânî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, s. 124). Bu üç sınıfa pay verilmesinin şartı fakirliktir. Hz. Peygamber’in humustan pay alma illeti peygamberlik olduğu için vefatı ile birlikte bu pay düşmüştür. Hanefîler’in, zevi’l-kurbâ payının Resûl-i Ekrem’in vefatı ile düştüğü konusundaki dayanağı, ilk üç halifenin uygulaması yanında zevi’l-kurbânın humusta pay sahibi olma illeti konusundaki anlayışlarıdır. Hanefîler’e göre zevi’l-kurbâ bu payı, sadece akrabalık sebebiyle değil buna eklenen arka çıkma (nusret) ve birlikte olma (sohbet) sebebiyle hak etmişlerdir. Nusret, herkesin Hz. Peygamber’i terkettiği

boykot sırasında onu yalnız bırakmama ve etrafında toplanma fedakârlığıdır. Resûlullah’ın vefatından sonra nusret durumu kalktığından bu pay da düşmüştür. Ancak fakir olmaları halinde zevi’l-kurbâ diğer fakirlerden önce pay sahibi olurlar. Bunların humustaki payının zekâtın kendilerine haram kılınmasının bedeli olduğu hususundaki kanaat Hanefîler’in bu görüşleriyle uyum içindedir.

Mâlikî mezhebine göre humus ve fey sarf yerleri itibariyle aynı olup her ikisinde de tasarruf devlet başkanının ictihadına bırakılmıştır. Her ikisi de adı geçen sınıflara tahsis edilmeksizin bütün müslümanlar için olup gerektiğinde onların yararına sarfedilmek üzere beytülmâle konulur.

Şâfiî mezhebine göre humus beş kısma bölünür (Şâfiî’nin, humusun dört kısma bölüneceği görüşünde olduğuna dair yorum için bk. Kiyâ el-Herrâsî, III-IV, 159, 160). Şâfiî, Hz. Peygamber’in kendisine ait olan bu payın ailesinin nafakasından artakalan kısmını kamu yararına (mesâlih) harcadığı kanaatinde olduğu için onun vefatından sonra humusun kamu yararına harcanacağını söylemiştir (el-Üm, IV, 143, 144; Şîrâzî, II, 316; bu görüşün tenkidi için bk. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, II, 860-861). Şâfiî hukukçuları, Resûl-i Ekrem’e ait olan payın sarf yeriyle feyin (beşte dördünün) sarf yerini birleştirmişler ve bunların sınır güvenliği, hâkimlerin, müezzinlerin maaşları gibi kamu yararı ağırlıklı hizmetlere sarfedileceğini belirtmişlerdir. Şâfiî’ye göre zevi’l-kurbânın humustaki paya hak kazanma sebebi akrabalık olduğu için Hz. Peygamber’den sonra da bu isim altına

girenlere pay ayrılır (el-Üm, IV, 147-153). Bu pay Resûlullah'ın akrabasına, zengin fakir, küçük büyük ayırımı gözetmeksizin ve kadına bir, erkeğe iki pay olacak şekilde verilir. Bir pay fakir yetimlere, bir pay miskinlere ve bir pay da ibnüssebîle ayrılır. Her sınıfın payı bizzat kendisine verilir (a.g.e., IV, 144, 147; Şîrâzî, II, 316-317). Fey konusundaki ihtilâf dışında Hanbelî mezhebinin görüşü de Şâfiîler'inki gibidir (İbn Kudâme, s. 90).

Humusun, âyette zikredilen sınıflar dışında harcanıp harcanmayacağı hususu da fakihler arasında tartışma konusudur. Humusun anılan sınıflar dışına sarfedilemeyeceği, devlet başkanının bu sınıflardan hangisi mevcutsa ictihadına göre ona vereceği görüşünde olanlar bulunmakla birlikte (Yahyâ b. Âdem, s. 17) çoğunluğun temayülü bunun devlet başkanının yetkisinde olduğu, mesâlih ve adaleti gözetmek şartıyla dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği yönündedir. Tartışmanın kaynağı, âyette sınıfların zikredilmesinin belirleme mi yoksa örneklendirme mi sayılacağı, diğer bir ifadeyle âyette bu sınıfların anılması, humusun bunlara sarfedilmesinin cevazını mı yoksa vücûbunu mu göstereceği noktasında toplanmaktadır. Hanefî ve Şâfiî hukukçularının çoğunluğu âyette sayılan sınıfların hak sahipleri olduğu görüşündedir. Yetim ve miskinin humustan paya hak kazanmasının illetinin isim değil ihtiyaç olduğunda aynı görüşte olmakla birlikte zevi'l-kurbânın istihkak illeti konusunda aralarında görüş ayrılığı vardır. Mâlikî hukukçularına göre ise âyette sınıfların sayılması, hak sahiplerinin açıklanması değil sarf yerinin açıklanması amacına yöneliktir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 859, 862). Görüş ayrılığının bir diğer sebebi de Hz. Peygamber'in humusta ne yönde tasarrufta bulunduğu konusunda farklı rivayetlerin mevcut olmasıdır. Bazı rivayetler, Resûl-i Ekrem zamanında humusun beş kısma bölünüp anılan sınıflar arasında dağıtıldığını, bazı rivayetler, humusun hemen dağıtılmayıp ihtiyaç anında sarfedilmek üzere bekletildiğini ve bazı rivayetler de humusun anılan sınıflara tahsis edilmeksizin bunlar dışındaki kişilere de verildiğini göstermektedir. Câbir b. Abdullah'ın dediğine göre humus Allah yolunda ve toplumun karşılaştığı sıkıntılara harcanırdı. Mal çoğalınca yetimlere, miskinlere ve ibnüssebîle verilmeye başlandı (Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 20). Cessâs bu rivayeti, Hz. Peygamber'in humusu parçalara ayırmayıp bundan hak sahiplerine verdiği şeklinde yorumlamıştır (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, IV, 244). Resûlullah'tan da bu kanaati destekleyici mahiyette ifadeler nakledilmiştir (Buhârî, "Farżü'l-ḫumus", 7). Buhârî'nin konuyla ilgili

olarak açtığı bab başlıkları (“Farżü’l-ḫumus”, 6, 7, 15 ve 17. bablar), onun humusun devlet başkanının ictihadına bırakıldığı görüşünde olduğu izlenimini vermektedir.

Hz. Peygamber’in humus gelirinden müellefe-i kulûba ve başkalarına verdiğine (Buhârî, “Farżü’l-ḫumus”, 19; Ebû Ubeyd, s. 407) ve humus mallarının yönetim ve dağıtım işlerini yürütmek üzere görevli tayin ettiğine dair rivayetler bulunmaktadır (Müslim, “Zekât”, 167-168). Aynı şekilde Hz. Ömer’den, humusun anılan sınıflar arasında en fazla ihtiyaç içerisinde bulunanlara ve sayıca çok olanlara sarfedileceği yönünde görüş nakledilmiştir (Ebû Ubeyd, s. 419).

Atâ el-Horasânî, feyin ve humusun sarf yerlerinin aynı oluşundan hareketle Haşr sûresinin 6 ve 7. âyetlerinden muradın ganimetin humusu olduğunu söylemiştir (İbn Receb, s. 21). Buna göre humus, âyette zikredilenlere has olmayıp bütün müslümanlara ait hale gelmektedir. Mekhûl, Ömer b. Abdülazîz ve Mâlik de humusun fey gibi olduğunu, devlet başkanının bundan zengin fakir herkese verebileceğini söylemiştir (Ebû Ubeyd, s. 402-403; İbn Rüşd, I, 315). Bazı âlimler de devlet başkanının humusun tamamını nefel olarak dağıtabileceğini belirtmişlerdir. Ebû Ubeyd, prensip olarak humusun âyette anılan sınıflar dışına sarfedilemeyeceği görüşünü savunmakla birlikte Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen haberlerin büyük çoğunluğunun humusun devlet başkanının görüşüne bırakıldığı yönünde olduğunu söylemiş ve buna dayanarak başka yere harcanmasının daha hayırlı görülmesi durumunda bunun câiz olduğunu ifade etmiştir. Ancak anılan sınıflar daha fazla ihtiyaç içerisinde iseler bu takdirde başka yere sarfedilemez. Ebû Ubeyd’in, humus ve feyin adı geçen sınıflar dışına taşırılmasının cevazına dair gerekçesi, her ikisinin de zekâttan farklı olarak öncelikle Allah’a ait kılınmış olmasıdır (el-Emvâl, s. 403, 409-412).

Bütün bunlar, humusun anılan sınıflara has olmadığını ve genel olarak bütün müslümanların yararına sarfedileceğini hissettirmektedir. Öyle görünüyor ki humus siyasî otoriteyi temsil eden Hz. Peygamber’in görüşüne bırakılmıştır. Resûl-i Ekrem, bu yetkiye dayanarak ilk zamanlarda humusu öncelikle toplumun karşılaştığı sıkıntılara harcamış, bundan artanı anılan sınıflar arasında dağıtmıştır. Sonraları mal çoğalınca humusu bir fon altında toplamış ve ihtiyaç oldukça ihtiyaç sahiplerine vermiştir. Bu fonun

fey fonu ile birleştirildiği yönünde kuvvetli rivayetler bulunmakla birlikte zekât fonu ile birleştirilip birleştirilmediği konusunda farklı rivayetler vardır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Cihâd", 22; a.e.: rivâyetü Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), s. 113; Buhârî, "Farżü'l-ḫumus", 1, 2, 6, 7, 15, 17, 19, 41, 48-51, 53, 56, "Zekât", 66, "Müsâḳāt", 3; Müslim, "Cihâd", 33, 137, "Eşribe", 2, "Zekât", 50, 167-168; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 149, "İmâre", 20; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 9; Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 18-23, 27;

a.mlf., er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzâʿî, Kahire 1957, s. 11-12; Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ Efgānî), Beyrut 1990, II, 154-155; a.mlf., el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1986, s. 124, 133-134; Yahyâ b. Âdem, el-Ḫarâc, s. 17-19, 27, 31-32; Şâfiî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 76; a.mlf., el-Üm, IV, 139-140, 142, 143, 144, 146-153, 181; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef, V, 237-240, 310; Ebû Ubeyd, el-Emvâl, s. 20-25, 69-78, 382-436; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 10-11, 29-30; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, IX, 114-115, 168-176; X, 31-32, 44; Tahâvî, el-Muḫtaṣar, Kahire 1950, s. 165-169; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 235-240; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), IV, 222-224, 229-230, 243-250; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 116; Şerîf el-Murtazâ, el-İntiṣâr (nşr. M. Rızâ Seyyid Hasan), Beyrut 1985, s. 86-87; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 176-179; İbn Hazm, Cevâmiʿu's-sîre, s. 80; a.mlf., el-Muḥallâ, VII, 328; a.mlf., Merâtibü'l-icmâʿ, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü Zâhidi'l-kudsî), s. 114; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 290-346; Ebû Ya'lâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 136-152; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 316-318; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 8-14, 40-41; Kiyâ el-Herrâsî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III-IV, 155-161; Ebü'l-Velîd İbn Rüşd el-Ced, el-Muḳaddimât, Beyrut, ts. (Matbaatü's-Saâde), Beyrut 1408/1988, s. 269-272; Necmeddin Ebû Hafs en-Nesefî, Ṭâlibetü'ṭ-ṭalebe (nşr. Şeyh Halîl), Beyrut 1986, s. 168-173; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 834-839, 854-865, 882-885; a.mlf., ʿÂriżatü'l-aḥvez̠î, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye),

XI, 201-223; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 315-316, 325-326; İbn Kudâme, el-Muḳniʿ fî fıḳhi Aḥmed b. Ḥanbel, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-ilmiyye), s. 89-91; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Îs̱ârü'l-inṣâf (nşr. Nâsırü'l-Alî el-Huleyfî), Kahire 1987, s. 235-237; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 9; Beyzâvî, el-Ġāyetü'l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'n-Nasr), I, 965-972; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er, I, 228; İbn Cüzey, Ḳavânînü'l-aḥkâmi'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kalem), s. 99-101; İbnü't-Türkmânî, el-Cevherü'n-naḳī fi'r-reddi ʿale'l-Beyhaḳī (Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ içinde), VI, 292-293; Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1392/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 397-434; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, II, 284; İbn Receb, el-İstiḫrâc li-aḥkâmi'l-ḫarâc, Beyrut 1399/1979, s. 21; Ebü'l-Fazl el-Irâkī, Ṭarḥu't-tesrîb, VII, 244-251; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, [baskı yeri yok] 1972 (Mustafa el-Bâbî el-Halebî), VII, 119-120; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VII, 260; a.mlf., es-Seylü'l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1404/1985, II, 91-107; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 264-267; Ebû Sâlih Muhammed el-Fettâh, Aḥkâmü ve âs̱ârü'l-ḫums fi'l-iḳtiṣâdi'l-İslâmî, Kahire 1988; Hasan el-Hüseynî el-Kazvînî, el-Ḫums fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1412/1991; Abdulaziz A. Sachedina, "al-Khums: The Fifth in the Imami Shi'î Legal System", JNES, XXXIX-XLI (1980), s. 275-289; M. Jawad Maghniyyah, "Zakāt and Khums According to Five Schools of Islamic Law" (trc. Mujahid Hasan), et-Tevḥîd, X/1, Tahran 1413/1992, s. 123-138; "Ḫums", Mv.F, XX, 10-20.

H. Yunus Apaydın

Şîa'da Humus.

Genel İslâmî anlayışa göre ganimetten ve bu hükümde sayılan belli mallardan alınan beşte birlik payı ifade eden humus Şîa'da V. (XI.) yüzyıldan itibaren daha geniş kapsamlı değerlendirilmiş, onların fıkıh literatüründe zekâttan sonra ayrı bir bölüm halinde ele alınmış ve giderek kurumlaşmıştır. V. yüzyıldan sonra İmâmiyye fakihlerinin tamamı ve Zeydî âlimlerinin bir kısmı, Enfâl sûresinin 41. âyetinde belirtilen ganimetin sözlükte mutlak olarak "kazanç ve kâr" anlamına da geldiğini söyleyerek humusun sahasını genişletmişlerdir. Humus olarak verilmesi gereken çok az bir miktarı bile vermeyen kişinin Ehl-i beyt'e zulmettiği ve onların hakkını

gasbedenlerden sayıldığı ifade edilerek bu görevin yerine getirilmesi mânevî müeyyideye bağlanmıştır (Muhsin et-Tabâtabâî, IX, 442). İmâmiyye'ye göre humusa tâbi olan mallar yedi kısma ayrılır. 1. Ganimetler. Ganimet, müslümanların kâfirlerle yaptıkları savaş sonucunda ele geçirdikleri her türlü maldır. Savaşın imamın huzuru yahut gaybeti zamanında yapılmasında, savunma veya taarruz maksatlı olmasında fark yoktur. Ehl-i beyt'e husumet besleyenlerle (Nevâsıb) yapılan savaşlar neticesinde elde edilen ganimetlere de aynı hükümler uygulanır. Bu durumda muhaliflerin mallarının ellerinden alınması ve ihtiyata uygun görüşe göre humusunun ödenmesi gerekir. 2. Yıllık gelirlerin ihtiyaç fazlası. Kişinin bir yıl içinde elde edip, yıl sonunda ihtiyacından artakalan gelirleri humusa tâbidir. Bu gelirleri ticarî, sınaî, ziraî, el sanatları, ücret, aylık, hediye ve mükâfat gibi yollarla elde edilen kazançlar teşkil eder. Kendisi için bir yıl başı tayin eden kişi yıl sonunda şahsının ve ailesinin ihtiyaçları ile iş hayatına ait masraflarını çıkardıktan sonra geri kalan kazancının humusunu vermekle mükelleftir. 3. Madenler. İnsanların yararına olan her türlü tabii servetler bu gruba girer. Madenin sahipli yahut sahipsiz araziden çıkarılması, ayrıca işleticisinin bir kişi yahut bir grup olması neticeyi değiştirmez. Madeni çıkaran kişinin kâfir olması halinde hâkimin onu humus ödemeye mecbur tutma yetkisi vardır. 4. Künûz veya rikâz. Önceki nesiller tarafından herhangi bir yerde biriktirilmiş yahut saklanmış olan her türlü maldır. Ele geçirilen ve nisab miktarına ulaşan bu mallarda belli bir müslümana ait olduğunu gösteren bilgiler varsa ona verilir. Müslümana ait olduğu halde sahibi veya vârisi bulunamazsa bulan kişi humusunu ödedikten sonra mala sahip olur. Belli bir müslümana ait olduğu konusunda bilgi yoksa ve arazinin mülkiyeti bulana aitse humusunu ödedikten sonra ona sahip olur. 5. Denizden çıkarılan mallar. Deniz veya nehirden çıkarılan her türlü kıymetli şeyler humusa tâbidir. Bu işi gelişmiş aletlerle yapmak veya denizin sahile attığı kıymetli taşları toplamak sonucu değiştirmez. 6. Mülkiyeti zimmîye intikal eden arazi. Herhangi bir arazinin mülkiyetinin satış, sulh, hibe veya başka bir yolla gayri müslime intikal etmesi halinde üzerindeki mesken ve tarım ürünleri dikkate alınmaksızın sadece arazi değerinin beşte biri humus olarak ödenir. Zimmînin temellükten sonra müslüman olmasıyla humus düşmediği gibi temellük ameliyesi tekrarlandıkça humus ödemesi de tekrarlanır. 7. Haramla karışmış helâl mal. Elde edilen malın bir kısmı meşrû, bir kısmı hileli ve gayri meşrû yollardan kazanılmış ve bu mallar birbirine karışmışsa malın meşruiyeti için

humus ödenmesi gerekir. Kişinin helâl ve haram olmak üzere sahip bulunduğu malları bulunuyor ve kendisine kimlerin hakkının geçtiğini bilemiyorsa bütün mallarının beşte birini humus olarak verir, böylece kalan malları kendisine helâl olur. Humusa tâbi mallarda, define ve madenler hariç, nisab aranmaz (Hür el-Âmilî, VI, 338-355).

Zeydiyye'de ise humusa konu olan mal ve gelirler üç kısma ayrılır. 1. Kara veya deniz avcılığı ile ele geçirilen şeyler, kara ve denizden çıkarılan yahut yüzeyinden toplanıp buluntu (lukata) statüsüne girmeyen hazine, inci, amber, misk, kendiliğinden biten ot vb. şeyler. 2. Savaşta ganimet olarak alınan menkul ve gayri menkul mallar. 3. Haraç, muamele ve zimmet ehlinden alınan cizye gibi gelirler (İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, II, 212; a.mlf., ʿUyûnü'l-ezhâr, s. 145).

Humusun sarfedileceği yerlere gelince, İmâmiyye ve Zeydiyye fakihleri bunu Enfâl sûresinin 41. âyetinde belirtilen tertibe uygun olarak altı kısma ayırırlar: Allah, Peygamber, Resûlullah'ın akrabası, yetimler, fakirler ve yolda kalmışlar. İmâmiyye'ye göre Allah'ın payı doğrudan doğruya Hz. Peygamber'e intikal eder, böylece onun humus hissesi ikiye çıkmış olur. İmâmiyye âlimleri bu görüşlerini Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen ve Allah'ın hakkı olan şeyin velisine intikal edeceğini belirten bir hadise dayandırmaktadırlar (Küleynî, I, 537). Âyetteki "zevi'l-kurbâ"dan maksat, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra imam ve veliyyü'l-emr olması hasebiyle mâsum imamdır. Buna göre Ali ve

Fâtıma neslinden gelen mâsum imam Hz. Peygamber'e yakınlığı dolayısıyla "sehmü'l-imâm" denilen ve ikisi veraset, biri de asalet yoluyla intikal eden üç hisseye sahip olmaktadır. Bu konuda Ehl-i beyt imamlarından pek çok haber rivayet edilmiştir (meselâ bk. Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tehẕîbü'l-aḥkâm, IV, 128; Hür el-Âmilî, VI, 355-364). Resûlullah'ın yakınlarının Hâşimîler olduğu hususunda İmâmiyye'nin icmâı vardır. Bu konudaki düşüncelerini dayandırdıkları delillerden biri, Ca'fer es-Sâdık'a humus âyeti sorulduğunda Hz. Peygamber'in hissesinin kendilerine ait olduğunu belirtmesidir (a.g.e., VI, 362). Zeydiyye'ye göre Allah'ın payı toplumun yararı için harcanır, Peygamber'in payı zâhir ve mevcut ise imama verilir, değilse o da toplum yararı için harcanır. Üçüncü hisse erkek kadın, zengin fakir ayırımı yapılmaksızın Hâşimîler'e tevzi edilir (İbnü'l-

Murtazâ, ʿUyûnü'l-ezhâr, s. 145-146). Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir habere dayanan İsmâilîler'e göre savaşta elde edilen ganimetler beşe ayrıldıktan sonra beşte birinin yarısı imama, yarısı İsmâilîler'in yetim, fakir ve yolda kalmışlarına, kalan beşte dört ise savaşa katılanlara dağıtılır (Nu'mân b. Muhammed, I, 386).

On ikinci imamın 260 (874) yılında gaybete girmesiyle başlayan gaybeti suğrâ ve 329'dan (941) günümüze kadar süren gaybeti kübrâ dönemlerinde imamın humus payının nasıl muhafaza ve teslim edileceği konusunda belirleyici bir nas bulunmadığı için İmâmiyye içinde geniş ölçüde ihtilâflar doğmuştur. Bazı âlimler, imama ait hissenin ayrılmasının da ayrılmamasının da mubah olduğunu ileri sürerken bazıları humusun ayrılıp bir yere konmasını ve imam ortaya çıktığında ona verilmesi için vasiyet edilmesini gerekli görmüşlerdir. Bu arada bazı Şiî âlimleri, imam geldiğinde yeryüzü, içinde bulundurduğu bütün kıymetli şeyleri dışarı atacağından hissesinin yere gömülmesi icap ettiğini, bazıları da gömmek veya imama teslim etmek üzere daha sonraki nesillere emanet etme konusunda kişinin muhayyer bulunduğunu belirtmişlerdir (Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-İstibṣâr, II, 57-62; a.mlf., el-Mebsûṭ, I, 263-264). Yıllık gelirlerin, kapsamına dahil edilmediği humus gaybeti suğrâ döneminde imamın vekilleri olan sefirler (süferâ veya nüvvâb) tarafından toplanmış, gaybeti kübrânın başlamasından yaklaşık bir asır sonra kapsamına yıllık gelir de dahil edilerek imamın dolaylı temsilcisi sayılan ve ictihad şartlarını taşıyan âdil müctehidlere verilmeye başlanmıştır. Bu durumda İmâmiyye mensupları, humusun yarısını merci-i taklîdlere bizzat ulaştırmak yahut onların görevlendirdiği temsilcilerine teslim etmekle mükelleftirler. Eğer bir beldede şartları taşıyan merci-i taklîd veya müctehid yoksa bir başka yerdekine vermek gerekir. Âdil müctehid kendisine intikal eden meblağı meşrû işlere harcadığı sürece hiçbir mercie karşı sorumlu değildir. Humus payını müctehide vermek mümkün olmazsa bu pay şer'î hâkim vasıtasıyla sarf mahallerine ulaştırılır ve toplanan meblağ İslâm toplumunun umumi faydaları dikkate alınarak imamın rızâsına uygun geniş bir çerçeve içinde sarfedilir. Humusun imamın hissesi dışında kalan üç payı ise Hâşimîler'den yetimler, fakirler ve yolda kalmışlara verilir. Humus verilen kişinin müslüman, yetimlerin de fakir olması şartı aranır. Bazı taklid mercilerine göre humus verilecek kimsede ayrıca adalet şartı da bulunmalıdır. On iki imama inanmayanlara humus verilmez (meselâ bk. Ebü'l-Kāsım el-Hûî, s. 274). Diğer taraftan kişi

bakmakla mükellef bulunduğu kimselere humus veremez. Bu üç sınıfın ihtiyaçlarından artakalan meblağ, İslâm ümmetinin yararı için harcanmak üzere veliyyü'l-emre teslim edilir.

Şîa fıkhında humusun zamanla yıllık kazançlara teşmil edilmesi, ilgili âyetin (el-Enfâl 8/41) hükmüne ve Hz. Peygamber'in hadislerine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Zira söz konusu âyetin hem lafzında hem bağlamında humusun ganimet olarak elde edilen mallardan verilmesi gerektiği hususu çok açık olduğu gibi hadis kaynaklarında da farklı bir kayıt yoktur. Çağdaş Şiî âlimlerinden Mûsâ el-Mûsevî, Resûl-i Ekrem'in ve başta Hz. Ali olmak üzere Şîa'nın imam kabul ettiği kişilerin hayatlarında yıllık gelirlerden humus toplattıklarına dair herhangi bir bilginin bulunmadığını söyler (eş-Şırâʿ, s. 66). Ancak V. (XI.) yüzyıldan sonra Şiî âlimleri, Abbâsî halifelerinin malî bakımdan kendilerine destek olmamaları üzerine kazançlardan da humus verilmesi gerektiğini ifade etmiş ve bu konuda bazı rivayetler ortaya atmışlardır (a.g.e., s. 67). Esasen temel Şiî hadis külliyatının ilki olan el-Kâfî'de humusun sonradan genişletilmiş kapsamına uygun hiçbir rivayet bulunmamaktadır.

Humus, Şiî ulemâyı malî bakımdan siyasî otoriteye bağımlı olmaktan kurtarırken bilhassa tâbileri çok olan müctehidleri yüksek meblağlara ulaşan bütçelere mâlik kılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, I, 537-548; İbn Bâbeveyh, Men lâ yaḥżuruhü'l-faḳīh (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî), Beyrut 1981, II, 21-24; Nuʿmân b. Muhammed, Deʿâʾimü'l-İslâm (nşr. Âsaf Ali Asgar), Kahire 1985, I, 384-387; Ebû Caʿfer et-Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 54-62; a.mlf., el-Mebsûṭ fî fıḳhi'l-İmâmiyye, Tahran 1383, I, 262-264; a.mlf., Tehẕîbü'l-aḥkâm (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî), Tahran 1944, IV, 121-132; a.mlf., el-İstibṣâr (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî), Tahran 1970, II, 54-62; a.mlf., Kitâbü'z-Zekât (er-Resâʾilü'l-ʿaşr içinde), Kum, ts. (Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî), s. 207-209;

Şehâbeddin en-Necefî, Minhâcü'l-mü᾽minîn, Kum 1406, s. 280-295; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'a 1366/1947, II, 208-214; a.mlf., ᶜUyûnü'l-ezhâr (nşr. Sâdık Mûsâ), Beyrut 1975, s. 145-146; Hür el-Âmilî, Vesâ᾽ilü'ş-Şîᶜa (nşr. Abdürrahîm er-Rabbânî eş-Şîrâzî), Beyrut 1412/1991, VI, 337-386; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1983, XCIII, 184-244; Abdülkerîm es-Seyyid Ali Han, Kitâbü'l-Ḫums, Beyrut 1401/1981, tür.yer.; Ebü'l-Kāsım el-Hûî, Tam İlmihal (trc. Hüseyin Yeşil), İstanbul 1985, s. 262-274; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, The Just Ruler (al-Sultan al-'Âdil) in Shi'îte Islam, Oxford 1988, s. 237-245; a.mlf., "al-Khums: The Fifth in the Imami Shi'î Legal System", JNES, XXXIX-XLI (1980), s. 275-288; Mûsâ el-Mûsevî, eṣ-Ṣırâᶜ beyne'ş-Şîᶜa ve't-teşeyyuᶜ, [baskı yeri yok] 1407/1988, s. 65-69; Hasan el-Hüseynî el-Kazvînî, el-Ḫums fi'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, Beyrut 1412/1991, tür.yer.; Farhad Daftary, The Ismā'īlis, Cambridge 1992, s. 317; Muhsin et-Tabâtabâî, Müstemsekü'l-ᶜurveti'l-vüs̱ḳā, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), IX, 442-597; M. Jawad Maghniyyah, "Zakāt and Khums According to Five Schools of Islamic Law" (trc. Mujahid Hasan), et-Tevḥîd, X/1, Tahran 1413/1992, s. 135-138; M. Ca'fer Şemseddin, "el-Ḫums", DMİ, III, 144-152.

Mustafa Öz

HUMUS

(حمص)

Suriye Cumhuriyeti'nin üçüncü büyük şehri.

Orta Suriye'de tarıma elverişli büyük bir ovanın ortasında, Lübnan dağı ile Ensâriye dağını ayıran alçak alandan geçen deniz ikliminin etkisinde kalan, antik devirden itibaren çok gelişmiş sulama şebekelerine sahip bir şehirdir. Palmira ve Deyrizor vasıtasıyla İran körfezi-Akdeniz, Şam-Halep yolları ile Halep-Humus-Rayak-Beyrut demiryolu üzerinde önemli bir irtibat noktasıdır.

Bölge milâttan önce 3000'den beri meskûn bir yerdir. Fakat şehir Seleucos Nikator (m.ö. 305-280) tarafından kurulmuş, milâttan önce 64'te Pompeius döneminde Roma İmparatorluğu'na katılmıştır. Bölgede oturanlar arasında Araplar da

bulunmaktaydı. Şehir, İmparator Domitianus zamanında (51-96) Emesa adını almıştır. Burada doğan ve 217'de bölgedeki askerî birlikler tarafından imparator ilân edilen güneş tanrısı Elagabal (Elagabalus, Heliogabalos) Mâbedi başrahibi zamanında ün kazandı. Marcus Aurelius Antoninus adıyla hüküm süren bu hükümdardan sonra yeğeni Aleksandr Sever (Alexandre Sévère, Severus Alexander; 222-235) başa geçti. Palmira Kraliçesi Zenobi'nin Romalılar tarafından yenilgiye uğratılması da (272) Emesa yakınında olmuştu. Bu dönemde Emesa nüfusunun çoğunluğunu putperestler oluşturmakla birlikte önemli sayıda hıristiyan da vardı. Şehirde V. yüzyılın başında Dımaşk'a bağlı bir piskoposluk kuruldu. 452'de şehir yakınında Hz. Yahyâ'nın (Saint Jean Baptiste) başının bulunmasıyla Humus dinî bir merkez haline geldi.

Sâsânîler'e karşı kesin zaferler kazanan ve onlardan kurtarılan eyaletlerde düzeni yeniden kurmak için doğuda kalan Herakleios, güneyden gelen İslâm orduları karşısında başarılı olamayınca Yermük Savaşı'ndan (15/636) sonra o esnada bulunduğu Humus'u terketti. Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve

Hâlid b. Velîd kumandasındaki İslâm ordusu şehrin surları önüne gelince halk aman diledi ve şehir kan dökülmeden müslümanların eline geçti (16/637). Humus'un ilk olarak 14'te (635) fethedildiği, müslümanların Yermük Savaşı sebebiyle şehirden ayrılmak zorunda kaldıkları ve şehrin 15 (636) yılında ikinci defa ele geçirildiği de rivayet edilmektedir (Belâzürî, s. 162, 172). Fetihten sonra şehrin en büyük kilisesi olan Yuhanna Kilisesi'nin bir kısmı camiye çevrildi. Yaklaşık 500 sahâbenin buraya yerleştiği belirtilmektedir. Muâviye b. Ebû Süfyân 26'da (647) Humus ve Kınnesrîn'de hâkimiyet kurarak Humus'u Suriye'ye bağlı bir vilâyet yaptı. Onun zamanında Humus beş askerî karargâhtan birinin merkeziydi. Şehir halkı Sıffîn Savaşı'nda (37/657) Hz. Ali'nin yanında yer aldı. 127 (744) yıllında Emevî Halifesi II. Mervân'a karşı başlatılan isyanın merkezi olan Humus 746'da bu halifenin eline geçti. Abbâsîler'den Abdullah b. Ali b. Abdullah, Mervân'ı yenerek Humus dahil bütün Suriye'yi ele geçirdi (750). Sâlih b. Ali b. Abdullah Humus'a vali tayin edildi. Ancak Humus halkı daha ilk yıllardan itibaren Abbâsîler'e karşı muhalefet etmeye başladı. III. (IX.) yüzyılın ortasına kadar şehirde birçok isyan hareketi görüldü. Aynı yüzyılın sonunda Abbâsî otoritesinin zayıflamasından faydalanan Tolunoğulları Humus'u ele geçirdi (878-896). Şehir daha sonra Karmatîler'in reisi Sâhibüşşâme Hüseyin'in hâkimiyeti altına girdi (290/903). Sâhibüşşâme'nin yönetiminden hoşnut olmayan Humuslular Halep'te hüküm süren Hamdânîler'den yardım istediler. O sırada Dımaşk'a hâkim olan İhşîdîler de Humus'u ele geçirmek istiyorlardı. 333'te (944) Rastân'da yapılan savaşta Seyfüddevle kumandasındaki Hamdânî ordusu İhşîdîler'i yenerek Humus'u zaptetti. Bazı kesintilere rağmen Hamdânîler Halep kolu yıkılıncaya kadar şehre hâkim oldular. Humus'u bu dönemde, 966-968 yıllarında Seyfüddevle'nin yeğeni şair Ebû Firâs el-Hamdânî, 978-983 yılları arasında da Türk Emîri Alptekin Bekcûr yönetti. Şehir Bizans imparatorları Niképhoros Phokas, Ioannes Çimiskes ve II. Basileios tarafından işgal edildi. 983 ve 999 yıllarında çıkarılan yangınlardan da etkilendi. Hamdânîler'den sonra V. (XI.) yüzyılın ortasına kadar Mirdâsîler'in, ardından da bütün Suriye'yi ele geçiren Fâtımîler'in yönetiminde kalan Humus 483 (1090) yılında Selçuklu Sultanı Melikşah'ın eline geçti. Melikşah burayı daha sonra Tâcüddevle Tutuş'a bıraktı. Kısa bir müddet sonra Atabeg Cenâhüddevle Hüseyin şehirde nüfuzunu kurdu ve Haçlı saldırılarına rağmen 496'ya (1103) kadar burayı korudu. Cenâhüddevle'nin öldürülmesinin ardından Dımaşk Meliki Dukak

Franklar'dan önce davranarak Humus'u kendi idaresi altına aldı. Onun 1104'te ölümü üzerine yerine geçen Atabeg Tuğtegin şehri, Melikşah ve Cenâhüddevle'nin hizmetinde bulunmuş olan Emîr Karaca'ya teslim etti. Humus, bu sırada Franklar karşısında müslümanların savunma hattının en güçlü noktalarından biriydi. Bunu idrak edemeyen müslüman emîrler birbirleriyle mücadeleye devam ettiler. 506'da (1112) babası Emîr Karaca'nın yerine geçen Hayırhan (Kırhan), Necmeddin İlgazi, Atabeg Tuğtegin ve özellikle Atabeg İmâdüddin Zengî'ye karşı mücadele etmek zorunda kaldı. 520'de (1126) bölgeyi yakıp yıkan Franklar Halep'ten gelen İzzeddin Mesud'un müdahalesiyle şehri terketmek zorunda kaldılar. Hayırhan 524 (1129) yılında İmâdüddin Zengî tarafından esir alındı. İmâdüddin Humus halkına otoritesini kabul ettirmek için Hayırhan'a işkence etti; fakat Humus halkı karşı koyunca geri çekilmek zorunda kaldı. Bu arada Humus'u Hayırhan adına Humârtaş idare etti. İmâdüddin Zengî 530 (1136) ve 531'de (1137) şehre tekrar saldırdı. Üç ay süren son muhasara sırasında Zengî ile Dımaşk Emîri Şehâbeddin Mahmud arasında yapılan yazışmalar sonucunda Şehâbeddin, Zengî'nin kızlarından biriyle, annesi Safvetülmülk Zümrüd Hatun da Zengî ile evlendi. Safvetülmülk'ün Humus'u çeyiz olarak almasıyla Zengî şehri ele geçirmiş oldu. İmâdüddin Zengî'nin

ölümü üzerine (541/1146) eski vali Muînüddin Üner şehirde yeniden hâkimiyet kurdu. Özellikle II. Haçlı Seferi esnasında Haçlı saldırılarına karşı verilen mücadelede Humus müslüman ordularının üssü durumundaydı. Nûreddin Mahmud Zengî ve kardeşi Seyfeddin Gazi birliklerini buraya yığdılar (544/1149). Humus'tan ayrılan Nûreddin Mahmud 549'da (1154) Dımaşk'ı zaptetti ve Humus'u Mücîrüddin Abak'a verdi. İdrîsî VI. (XII.) yüzyılda şehrin canlı ve hareketli, işlek, çok iyi sulanan bağ ve bahçelerle çevrili olduğunu, Suriye'nin en büyük camilerinden birinin burada bulunduğunu söyler (Nüzhetü'l-müştâḳ, I, 374).

Nûreddin Mahmud Zengî, 559'da (1164) Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr'a iktâ olarak verdiği Humus'u Şîrkûh ölünce (1169) geri aldı. 570'te (1175) Selâhaddîn-i Eyyûbî şehri zaptetti ve 574'te (1179), Trablus'tan gelen Haçlı akınlarını engellemekle görevlendirdiği Şîrkûh'un oğlu Nâsırüddin Muhammed'e verdi. Daha sonra Halep Eyyûbî Emîri el-Melikü'n-Nâsır

Yûsuf Humus'u ele geçirdi (646/1248). Moğollar Halep'i istilâ edip yağmaladıktan sonra ileri harekâta devam ederek Humus'a geldiler. Burada Hâlid b. Velîd'in kabri civarında meydana gelen ve I. Humus Savaşı olarak bilinen savaşta Eyyûbîler'in Humus, Hama ve Halep askerlerinden oluşan müttefik kuvvetleri karşısında bozguna uğradılar (5 Muharrem 659/10 Aralık 1260). Humus'taki Esedüddin Şîrkûh ailesinin yönetimi bazı aralıklarla el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın 661'de (1263) ölümüne kadar devam etti. Bu tarihten itibaren bağımsızlığını kaybeden Humus zaman zaman Hama'ya, zaman zaman da Dımaşk'a bağlı bir idarî bölge olarak kaldı. Abaka Han'ın, kardeşi Mengü Timur kumandasında gönderdiği Moğol ordusu ile Sultan Kalavun'un emrindeki Memlük kuvvetleri 14 Receb 680'de (29 Ekim 1281) Humus'ta yine Hâlid b. Velîd'in kabrine yakın bir yerde karşı karşıya geldiler. II. Humus Savaşı olarak bilinen bu savaş da Memlük ordusunun zaferiyle sonuçlandı. Aynicâlût Savaşı'ndan (658/1260) sonra Moğollar'la Memlükler arasındaki ilk büyük kuvvet denemesi olan bu savaşın ardından Moğollar Fırat'ın gerisine çekilmek zorunda kaldılar. Şehir, Memlükler'den el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun döneminden (1293-1294) itibaren siyasî önemini kaybetti ve "emîrü mie mukaddemü elf" rütbesinde bir vali tarafından yönetilen küçük bir idarî merkez haline geldi. Memlük valilerinden hiçbiri şehirde kayda değer bir iz bırakmadı. Bu dönemde Suriye'nin en küçük kazalarından biri olan Humus bölgesi yün ve ipek kumaşçılığında tanınmış ürünüyle dikkati çekmektedir. XIV. yüzyıl başlarında Humus'u gören İbn Battûta, etrafı meyve bahçeleriyle çevrili olan şehrin güzel bir camisi, geniş çarşı ve sokakları bulunduğundan ve Arap olan halkının cömert ve faziletli insanlar olduğundan bahseder (er-Riḥle, s. 65). Memlükler dönemi boyunca meydana gelen en önemli hadise, şehrin 803 (1400) yılında geçici bir süre için Timur tarafından zaptedilmesidir.

Humus, Yavuz Sultan Selim'in Suriye-Mısır seferi sırasında Osmanlı hâkimiyeti altına girdi. 19 Eylül 1516'da Hama'yı alan I. Selim 21 Eylül'de Humus'a girdi ve şehrin idaresini İhtimanoğlu'na verdi. Humus, ilk idarî düzenlemede Hama ile birlikte tek sancak olarak Şam'a bağlandı. Hama sancağı Kanûnî Sultan Süleyman devrinin ilk yıllarında Hama, Humus, Maarre ve Ba'rîn nahiyelerinden meydana geliyordu. Hama ve Humus 1568'de ayrı birer sancak olunca Humus Şam beylerbeyiliği içinde kaldı. 1571'de Trablusşam beylerbeyiliği teşkil edilince buraya dahil edildi ve

XVII. yüzyılda bu durumunu korudu.

Humus, XVII. yüzyılda yüksek bir tepe üzerinde etrafı hendeklerle çevrili bir kalesi, kalenin içinde ve dışında evleri olan, iki medresesi, bir dârülhadisi, bir dârülkurrâsı, yedi mektebi, üç tekkesi, üç hamamı, üç hanı bulunan, bedesteni olmayan, birçok dükkâna sahip kasaba hüviyetinde bir yerdi ve halkı "Oğuz taifesi" idi (Evliya Çelebi, III, 63-66). Şehir XVIII. yüzyılda Azm ailesinin etkisi altına girdi. 1785'te burayı gören Constantin François Volney, eskiden büyük ve kalabalık bir merkez olan Humus'un 2000'den daha az nüfusu bulunduğunu yazar. 1246'da (1831) Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim tarafından alınan şehir 1840 yılına kadar Mısır idaresinde kaldı. Bu dönemde şehirde çıkan şiddetli bir isyan İbrâhim Paşa tarafından sert biçimde bastırıldı. Bu esnada Humus Kalesi de neredeyse yerle bir edildi. 1840'ta tekrar Osmanlı yönetimine giren Humus, 1867 yılında Hama sancağının bir kaza merkezi durumuna getirildi. I. Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlılar'ın bölgeden çekilmesiyle Suriye'nin en büyük vilâyetlerinden birinin merkezi oldu. Fransız mandası sırasında idarî bir bölgenin merkeziydi.

Tahıl ve pamuk üreten bir bölgenin ortasında bulunan Humus faal ziraî bir merkez olma özelliğini tarih boyunca korudu. Âsi nehrinin kenarında çok eski zamanlardan beri bağlar bulunmakta ve bölgenin çok beğenilen üzümü burada yetiştirilmektedir. Küçük sebze bahçeleri, yaygın pirinç ve mısır üretimi Humus ekonomisine önemli katkı sağlamıştır. Hayvan mâmullerini değiştirmek suretiyle alışveriş yapan bedevî kabileleriyle faal bir ticarî hayatın da merkezi olan Humus dokumacılıktaki şöhretini her zaman korumuştur. Kumaşları ve ipek işleri Ortaçağ'dan beri bütün Ortadoğu'ya ihraç edilmekteydi. Şehirde un, şeker ve yağ fabrikası gibi küçük sanayiler ve kısa süre önce kurulan bir petrol rafinerisi bulunmaktadır. 1920 yılına doğru 50.000 olan Humus'un nüfusu 1998 tahminlerine göre 600.000'e, il nüfusu ise 1.450.000'e ulaşmıştır.

Humus'un eski dönemlerinden çok az sayıda tarihî eser günümüze intikal etmiştir. Şehri çevreleyen surun kapıları Osmanlılar zamanında yıkılmıştır. Bu kapıların yedi adet olduğu ve bir hendekle çevrili bulunduğu bilinmektedir. Sura ait parçalar yığınlar halinde bazı kesimlerde durmaktadır. Şehrin güneybatısında kayalık bir tepe üzerinde inşa edilen

kale Mısır istilâsı esnasında yıktırılmıştır. Vaktiyle çok iyi korunmuş olan Câmiu’s-Sultân bugün mevcut değildir. Şehrin kuzey

bölgesindeki bir kulede el-Melikü’l-Mücâhid Şîrkûh adına 594 (1198) ve 599 (1203) tarihli iki adet kitâbe bulunmaktadır. Eyyûbîler ve Memlükler tarafından inşa edilen bir su sarnıcı ve kare şeklindeki kulelerin temellerinden başka kalıntı yoktur.

Humus’un eski camilerinin çoğu (Ulucami, Ebû Lübâde, Fezâil, Ömerî, Sirâc) 20 m. yüksekliğinde kare şeklinde minareleri, bir dizi haç tonozlarla kapalı iç kısımları, abdest mekânları ve açık havada namaz kılmak için kullanılan yüksekçe bir mastabası ile dikkat çekmektedir. Şehrin kuzey bölgesinde Nûreddin’in yaptırdığı ulucami çarşıların merkezindedir. Cami muhtemelen Güneş Tapınağı ve Saint Jean Katedrali’nin arsası üzerine inşa edilmiş olup haç biçiminde on üç tonozla üç mihraptan oluşan kapalı iki kemer gözlü, dikdörtgen şeklinde geniş bir binadır. Mihrabındaki yaldızlı mozaik muhtemelen V. (XI.) yüzyıla aittir. Harim on bir büyük kapı ile avluya açılmaktadır. Avluda siyah ve beyaz mermerle döşeli bir son cemaat yeri ve abdest almak için küçük bir havuz vardır. Kuzey kısmında revak altında yedi oda bulunurken batı tarafı abdesthanelere ayrılmıştır.

Humus’ta on beş kadar hamam vardır. Bunların en eskisi kuyumcular çarşısındaki Sagīr Hamam’dır. Diğer önemli hamamlar Safâ, Osmânî ve Sirâc hamamlarıdır. Şehirde yirmi kadar han mevcuttur. Bunlardan Esad Paşa ve Harîr hanlarında ipek satışı sürdürülmektedir. Humus’un ticaret merkezinde birçok çarşı bulunmaktadır. Suriye fâtihi Hâlid b. Velîd ve hanımı Fedda adına yaptırılan çarşılar en tanınmışlarıdır. Hâlid b. Velîd’e atfedilen türbe ziyaret edilir. Türbe II. Abdülhamid tarafından Osmanlı üslûbuyla yeniden inşa ettirilmiştir. Diğer türbeler arasında Eyyûbî melikleri el-Melikü’l-Mansûr İbrâhim ve el-Melikü’l-Mücâhid II. Şîrkûh’un türbeleriyle Makām-ı Ca‘fer, Makām-ı Kâ‘b el-Ahbâr ve Makām-ı Abdülazîz zikredilebilir. 840’ta (1437) kurulan mevlevîhâne 1960’lı yıllarda şehrin yeniden yapılanması esnasında yıktırılmıştır. Beytü’z-Zehrâvî ve Beyt Mellâh adlı iki ev harap halde olmalarına rağmen zikretmeye değer özelliktedir. Humus’ta halen on kilise mevcut olup bunların hiçbiri arkeolojik açıdan bir değer taşımamaktadır. Şehrin dışında Âsi nehrinin kıyısında su ile çalışan birçok değirmen bulunmaktadır. Bunlardan

Tâhûnü’s-seb‘a’nın 824 (1421) tarihli Arapça, Tâhûnü’l-husûbe’nin 975 (1567) tarihli Türkçe kitâbesi vardır.

Ortaçağ’da Humus’ta çok sayıda âlim yetişmiştir. Hımsî nisbesiyle anılan bu âlimlerden bazıları şunlardır. Ebû Abdullah Muhammed b. Musaffâ b. Behlûl, Ebû Bişr Şuayb b. Ebû Hamza, Ebü’l-Yemân Hakem b. Nâfi‘, Muâviye b. Sâlih, Ebû Hâşim Abdülgāfir b. Selâme b. Ahmed, Hâfız Ebû Ca‘fer Muhammed b. Avf b. Süfyân, İbn Ebü’l-Fazl (Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ubeydullah).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Müneccid), s. 162, 172; İdrîsî, Nüzhetü’l-müştâḳ, Beyrut 1989, I, 374-375; Sem‘ânî, el-Ensâb, IV, 221-223; Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, Kitâbü’l-İşârât ilâ maʿrifeti’z-ziyârât (nşr. T. J. Sourdel), Damascus 1953, s. 8-9; İbn Cübeyr, er-Riḥle (trc. G. Demombynes), Paris 1956, III, 289; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), II, 347-350; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, I-III, tür.yer.; Baybars el-Mansûrî, Zübdetü’l-fikre, British Museum, nr. Add. 23, vr. 325a; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer, İstanbul 1286, IV, 15 vd.; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 65; İbnü’l-Furât, Târîḫ, Beyrut 1936-42, VII, 214-218; Makrîzî, es-Sülûk, I, 690-699; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VII, 303-305; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 63-66; M. van Berchem - E. Fatio, Voyage en Syrie, le Caire 1914, tür.yer.; S. L. Poole, A History of Egypt in the Middle Ages, London 1914, s. 279-280; Cabrol, “Emésène”, DACL, IV, 2; R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie, Paris 1927, s. 103 vd.; H. Lammens, Etudes sur le siècle des omeyyades, Beyrut 1930, tür.yer.; Ahmed Vasfî Zekeriyyâ, Cevle eṣeriyye fî baʿżi’l-bilâdi’ş-Şâmiyye, Damas 1934, tür.yer.; A. Latron, La vie rurale en Syrie et au Liban, Beyrut 1936, tür.yer.; G. Wiet, L’Egypte arabe, Paris 1939, s. 445-458; J. Weulersse, L’Oronte, étude de fleuve, Tours (Fransa) 1940, tür.yer.; N. Mously, Le probléme de l’eau en Syrie, Lyon 1951, s. 233-247; R. Mantran - J. Sauvaget, Règlements fiscaux ottomans: Les provinces syriennes, Damas 1951, s. 88-92; A. von Kremer, Mittelsyrien und Damaskus, Vienne 1953, tür.yer.; S. Runciman, A History

of Crusades, Cambridge 1954, III, 291-292; A. et van Cauwenberg, “Emese”, Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris 1961, fas. 85, s. 397-400; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I-III, bk. İndeks; a.mlf., “Ḥims”, EI^{2} (Fr.), III, 409-415; W. Muir, The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt A.D. 1260-1517, Amsterdam 1968, s. 36; R. Irwin, The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382, Beckenham 1986, s. 46, 66-67, 70; Mehmet İpşirli, “A Preliminary Study of the Public Waqfs of Hama and Homs in the XVI Century”, Studies on Turkish-Arab Relations, İstanbul 1986, s. 119-147; Muhammed el-Mekkî, Târîḫu Ḥımṣ (nşr. Ömer Necîb el-Ömer), Dımaşk 1987; Mustafa Fayda, Allah’ın Kılıcı Halid Bin Velid, İstanbul 1990, bk. İndeks; R. A. Preis, Mongols and Mamluks: the Mamluk Ilkhanid War: 1260-1281, Cambridge 1995, bk. İndeks; Münzir el-Hâyik - Faysal Şeyhânî, Ḥumuṣ dürretü müdüni’ş-Şâm, Humus 1995; M. van Berchem, “Arabische Inschriften” (ed. F. von Oppenheim), ZA, VII/1 (1909), s. 4-13; J. Sauvaget, “L’enceinte primitive de la ville d’Alep”, MIFD, I (1929), s. 133-159; a.mlf., “L’architecture musulmane en Syrie”, RAA, VIII (1934), s. 21-28; Selîm Âdil Abdülhak, “Baḥş mevcûz fî târîḫi medîneti Ḥımṣ ve âşârihâ”, ASAS, X (1961), s. 5-36; RE, V, 2496; D. Ayalon, “Ḥimṣ, The Battle of”, EI^{2} (Fr.), III, 415.

Robert Mantran

HUNAT HATUN CAMİİ

(bk. HUAND HATUN KÜLLİYESİ).

HUNCÎ

(الخنجي)

Ebü'l-Hayr Emînüddîn Fazlullāh b. Rûzbihân b. Fazlillâh el-Huncî el-İsfahânî (ö. 927/1521)

İranlı Şâfiî âlimi ve tarihçi.

Şîraz'da doğdu. Hayatı hakkındaki bilgiler eserleri arasında dağınık şekilde bulunmaktadır. 877'de (1473) hac yolculuğu için Bağdat'ta bulunduğu sırada on yedi yaşında olduğunu söyler ki bu durumda 860 (1456) yılında doğmuş olmalıdır. Aslen Fars eyaletinin Lâr bölgesindeki Hunc kasabasından olan ailesinin soyu meşhur sûfî Rûzbihân-ı Baklî'ye ulaşır. Huncî, Şîraz'da başladığı eğitimi sırasında, Şâfiî âlimi Emînüddîn-i Şîrâzî ve kendisinin "üstadımız" dediği Celâleddin ed-Devvânî gibi hocalardan ders aldı. Kur'an ve Arapça öğrenimini tamamladıktan sonra hacca gitti. Yirmi beş yaşında ikinci defa çıktığı hac yolculuğundan dönerken bir müddet Mısır'da Memlük Sultanı Kayıtbay'ın sarayında kaldı. Ardından tekrar Medine'ye giderek eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ müellifi Sehâvî'den ve diğer âlimlerden hadis dersi aldı. Şîraz'a döndüğünde bazı fıkıh kitaplarına hâşiyeler yazdı. 892'de (1487) gittiği Tebriz'de Akkoyunlu sarayını ziyareti sırasında Sultan Yâkub Bey'e biat ettiğini bildirdi ve Bedîʿu'z-zamân fî ḳıṣṣati Ḥay b. Yaḳẓân adlı eserini ona ithaf etti. Bu tarihten itibaren sarayda oturdu ve hükümdarın çeşitli seferlerine katıldı. Bu arada onun emriyle Akkoyunlular'ın tarihini yazmaya başladı. Yâkub Bey'in ölümünün (1490) ardından bir süre oğlu Baysungur'un hizmetinde çalıştı. Bir müddet sonra Akkoyunlu şehzadeleri arasında taht kavgası başlayınca Azerbaycan'dan ayrıldı. Şah İsmâil Irak'ı işgal ettiğinde Kâşân'da bulunan Huncî'nin, Şîa âlimlerinden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Nehcü'l-ḥaḳ ve keşfü'ṣ-ṣıdḳ adlı eserine yazdığı reddiye Şiîler'le Sünnîler arasında gerginliğe yol açtı. Bunun üzerine Sultan Hüseyin Baykara'nın sarayına sığındı. Şeybânî Han Horasan'ı aldıktan sonra (906/1500) onun sarayına girdi. Şeybânî Han'ın 916'da (1510) Şah İsmâil ile yaptığı savaşta öldürülmesinin ardından Şeybânîler Türkistan'a doğru çekilince Buhara'ya yerleşen yeni Şeybânî

lideri Ubeydullah Han Huncî'yi oraya davet etti. Huncî hayatının sonuna kadar Ubeydullah Han'ın sarayında kaldı. Nakşibendiyye tarikatına muhtemelen bu dönemde intisap eden Huncî 5 Cemâziyelevvel 927'de (13 Nisan 1521) Buhara'da vefat etti.

Eserleri. 1. Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî. Emînî mahlasını kullanan Huncî'nin Sultan Yâkub döneminde yazmaya başladığı bu Farsça eseri hükümdarın ölümünden sonra oğlu Baysungur döneminde tamamlamış ve ona ithaf etmiştir. Cüveynî'nin Cihângüşâ'sı örnek alınarak yazılan eserin bilinen iki nüshasından biri 926 (1520) yılında istinsah edilmiş olup Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Fâtih, nr. 4431); diğer nüshası ise Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (Ancien Fonds Persan, nr. 473). Târîḫ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî, V. Minorsky tarafından bir incelemeyle birlikte Persia in A.D. 1478-1490; An Abridged Translation of Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunjī's Tārīkh-i Ālamārā-yi Amīnī (London 1957) adıyla özet olarak İngilizce'ye çevrilmiş, tenkitli metni John Woods tarafından V. Minorsky'nin kitabıyla birlikte yayımlanmıştır (London 1992). 2. Bedîʿu'z-zamân fî ḳıṣṣati Ḥay b. Yaḳẓân. Huncî, Ṭârîḫ-i Emînî'de (s. 74-75), nazarî ve amelî hikmete dair olan bu eserini 892'de (1487) Sultan Yâkub'a ithaf etmek üzere kaleme aldığını bildirirse de eserin nüshası henüz tesbit edilememiştir. 3. İbṭâlü nehci'l-bâṭıl ve ihmâlü keşfi'l-ʿâṭıl. Müellifin 909'da (1503) Kâşân'da tamamladığı bu Arapça eser, Şiî ulemâsından İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Nehcü'l-ḥaḳ ve keşfü's-ṣıdḳ ve'ṣ-ṣevâb adlı kitabının tenkididir. Eser, I. Goldziher tarafından Beiträge zur litteratur-geschichte der µī'a und der sunnitschen Polemik adıyla kısmen neşredilip Almanca'ya çevrilmiştir (Sitzungsberichte der Akademie der Wiessenschaften, LXXVIII, [Wien 1874], s. 475-486). Nûrullah et-Tüsterî de Kitâbü İḥḳāḳi'l-ḥaḳ adıyla Huncî'nin eserine bir reddiye yazmıştır (Tahran 1273). 4. Şerḥ-i Veṣâyâ-yi ʿÂbdülḫâliḳ-ı Ġucdüvânî. Abdülhâliḳ-ı Gucdüvânî'nin vasiyetlerinin şerhi yanında eserde ayrıca Gucdüvânî'nin hal tercümesi, silsilesi ve halifeleri hakkında bilgi verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 1500, vr. 83a-102b). 5. Mihmânnâme-i Buḫârâ. Şeybânî Han'ın İran'da Sünnîliği hâkim kılmasını teşvik etmek amacıyla yazılan eserde Şeybânî Han'ın savaşları da anlatılır. 914'te (1508) Buhara'da yazılmaya başlanan ve 915'te (1509) Herat'ta tamamlanan eser M. Sütûde tarafından yayımlanmış (Tahran 1341 hş./1962), tıpkıbasımı ve Rusça tercümesi R. P. Celilova tarafından yapılmıştır (Moskova 1976).

Ursula Ott eseri Transoxianen und Turkestan zu beginn des 16. Jahrhunderts. Das Mihmānnāma-yi Buẖārā des Faḍlallāh b. Rūzbihān Hunġī. Ubersetzung und Kommenta adıyla Almanca'ya çevirmiştir (Fribourg 1973). 6. Sülûkü'l-mülûk. Ubeydullah Han adına 920 (1514) yılında kaleme alınan "Aḥkâmü's-sulṭâniyye" tarzında hacimli bir eserdir. Bir nüshası British Museum'da bulunan eser (Rieu, II, 448) Muhammed Ali Muvahhid (Tahran 1362 hş.) ve M. Nizâmeddin (Haydarâbâd 1966) tarafından neşredilmiş, Muhammed Eslem de eseri Muslim Conduct of State: Based upon the Sulūk-ul-mulūk of Faḍl-Ullāh bin Rūzbihān Iṣfahānī adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (İslâmâbâd 1974). 7. Hidâyetü't-taṣdîḳ ilâ ḥikâyeti'l-ḥarîḳ. Müellifin, 688 (1289) yılında Mescidi Nebevî'de çıkan yangın dolayısıyla kaleme aldığı bu Arapça risâle Yâdnâme-i Îrânî-yi Minorsky içinde yayımlanmıştır (Tahran 1969, s. 77-113). Ayrıca Ḳaṣîde-i Bürde'ye bir şerh yazdığı bildirilen Huncî'nin "Mehdî-yi âhir zaman" diye hitap ettiği Yavuz Sultan Selim'e ve Kanûnî Sultan Süleyman'a yazdığı Türkçe iki manzum mektup Feridun Bey'in Münşeât'ı içinde yer almaktadır (I, 416-418).

BİBLİYOGRAFYA

Huncî, Sülûkü'l-mülûk (nşr. M. Ali Muvahhid), Tahran 1362 hş., neşredenin önsözü, s. 9-45; a.mlf., Târîẖ-i ʿÂlemʾârâ-yı Emînî (nşr. J. E. Woods), London 1992, neşredenin önsözü, s. IX-XV; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmîʿ, III, 171; Feridun Bey, Münşeât, I, 416-418; Nûrullah et-Tüsterî, İḥḳāḳu'l-ḥaḳ (nşr. Âyetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî), Kum, ts., I, 74-82; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 448; Storey, Persian Literature, I, 300-301; Safâ, Edebiyyât, IV, 538-540; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriẖîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 242-245; Mirzâ M. Kazvînî, Yâddâşthâ-yı Ḳazvînî (nşr. Îrec Afşâr), Tahran 1336, III, 227-229; Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Nes̱r, I, 251-252; Rypka, HIL, s. 427, 445, 448; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1985, s. 178-180; M. Nizamuddin, "Sülûk al-Mulûk of Faḍl Allah Ibn Rûzbihân", JPHS, XIII/3-4 (1960), s. 310-313; Nader Nadernejad, "Akkoyunlu Tarihi Hakkında Bir Eser: Sultan Yakub Tarihi", Atatürk

Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, XIII/1, Erzurum 1985, s. 297-300; U. Haarman, “Staat und Religion in Transoxanien im frühen, 16. Jahrhundert”, ZDMG, CXXIV (1974), s. 332-369; a.mlf., “Khundjī”, EI^2 (İng.), V, 53-54.

Tahsin Yazıcı

HÛNECÎ

(الخونجي)

Ebû Abdillâh Efdalüddîn Muhammed b. Nâmâver (Tâmûr) b. Abdilmelik el-Hûnecî (ö. 646/1248)

Mantık âlimi ve tabip, Şâfiî fakihi.

590 (1194) yılında Azerbaycan'da Merâga ile Zencan arasında eski bir şehir olan Hûnec'de doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Öğrencisi İbn Ebû Usaybia, "ulemâ ve hükemânın seyyidi, zamanının en seçkini" diye övdüğü Hûnecî'nin felsefî ilimlerde önemli bir yeri bulunduğunu, dinî ilimlerde de çok güçlü olduğunu, onunla 732'de (1332) Kahire'de karşılaştığını ve kendisinden İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'unun "Külliyyât" kısmını okuduğunu söyler (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 586). Sübkî de Hûnecî'nin aklî ilimlerde "yed-i tûlâ sahibi" olduğunu belirtir. Kahire'de Salâhiyye Medresesi ile diğer bazı medreselerde ders veren Hûnecî ömrünün sonlarına doğru Mısır'da önce kadı, ardından kādılkudât oldu. 5 Ramazan 646'da (22 Aralık 1248) Kahire'de vefat etti ve Mukattam tepesinin eteğine defnedildi. İbn Teymiyye'nin aktardığı bir anekdota göre ölüm döşeğinde iken bütün bilgilerinin asılsız olduğuna hükmeden Hûnecî, "Hiçbir şeyi doğru dürüst bilmeden ölüp gidiyorum" demiştir (er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn, s. 114). İzzeddin el-İrbilî, Hûnecî'nin ölümü üzerine onun hakkında bir mersiye yazmıştır (mersiye için bk. İbn Ebî Usaybia, s. 587).

Ebû Şâme el-Makdisî, Hûnecî'nin kadılık görevindeki başarılarından övgüyle söz edildiğini bildirir (eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 182). İbn Teymiyye onu filozofların önde gelenlerinden biri olarak gösterir (Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, III, 262). Süyûtî ise İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın azledilerek yerine Hûnecî'nin getirilmesinden duyduğu hoşnutsuzluğu şöyle ifade eder: "Ey basiret sahipleri, ibret alın! İslâm'ın en büyük âlimi, Şark ve Garp bilginlerinin önderi azlediliyor da yerine bir filozof getiriliyor" (Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 541).

Fahreddin er-Râzî’nin öncülüğünü yaptığı geç dönem İslâm mantığının önemli isimleri arasında gösterilen Hûnecî ünlü mantıkçı Urmevî’nin hocası veya yönlendiricisi olmuştur. İbn Haldûn, bu dönemde mantık âlimlerinin Aristo mantığında yaptıkları değişikliklerden bahsederken Fahreddin er-Râzî’nin, mantığı diğer ilimlerin bir aleti olmaktan çıkarıp başlı başına bir ilim olarak ele aldığını ve bu şekilde mantık ilmini gereksiz yere genişlettiğini kaydettikten sonra Efdalüddin el-Hûnecî’nin de Râzî’yi takip ettiğini ve bu alanda Keşfü’l-esrâr adlı bir eser yazdığını, dönemindeki âlimlerin onun eserlerine güvendiklerini belirtmekte, kendisinin öğrencilik yıllarında okuduğu eserler arasında Hûnecî’nin el-Cümel’ini de zikretmektedir (Muḳaddime, III, 1140-1141, 1242, 1315). Ayrıca İbn Haldûn, ulemânın çeşitli ilimlere dair temel eserleri özetleyerek ezberlemeye uygun hale getirdiklerini anlatırken Hûnecî’nin de mantıkta bunu yaptığını belirterek bu gelişmeyi “öğretimde bir bozulma” olarak değerlendirir. Zira bu ihtisar ve ezberletme yöntemi öğrencide melekeleri geliştirme, meseleleri kavrama ve bilgileri özümseme imkânını ortadan kaldırmaktadır (a.g.e., III, 1242).

Eserleri. 1. Keşfü’l-esrâr ʿan ġavâmiżi’l-efkâr. İbn Ebû Usaybia’nın Kitâbü Keşfi’l-esrâr fi’l-manṭıḳ şeklinde kaydettiği eser müellifin mantığa dair en geniş kapsamlı çalışmasıdır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 607). Kâtib Çelebi, İbnü’l-Bedîʻ el-Bendehî’nin eserin bir nüshası üzerine önemli hâşiyeler düştüğünü, ayrıca eş-Şemsiyye müellifi Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin eseri şerhettiğini kaydeder (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1486; şerhin yazma nüshası için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 838). N. Rescher, Keşfü’l-esrâr’ın mantıkla ilgili çok önemli bir risâle olduğunu belirtir (Taṣavvurü’l-manṭıḳı’l-ʿArabî, s. 438). 2. el-Cümel. Muḫtaṣarü’l-Cümel (İbn Haldûn, III, 1141) ve Kitâbü’l-Cümel fi’l-manṭıḳ (İbn Ebû Usaybia, s. 587) adlarıyla da anılır. Kâtib Çelebi bir yerde Cümelü’l-ḳavâʿid (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 602), bir yerde de el-Cümel fî muḫtaṣari Nihâyeti’l-emel (a.g.e., II, 1986) diye andığı eseri, İbn Merzûk et-Tilimsânî’nin Nihâyetü’l-emel adlı kitabının öğrencisi Efdalüddin el-Hûnecî tarafından yapılmış bir özeti şeklinde tanıtırsa da el-Cümel Hûnecî’nin kendi telifi olup İbn Merzûk el-Hafîd olarak da bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî’nin (ö. 842/1438) yazdığı Nihâyetü’l-emel (Müntehe’l-emel) bu eserin şerhidir (Sehâvî, I, 51; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 507; Âdil Nüveyhiz, s. 291). Kehhâle’nin Hûnecî’ye nisbet ettiği Nihâyetü’l-emel fi’l-

cümel de (Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 73) bu şerh olmalıdır. İbn Merzûk ayrıca el-Cümel'i, "urcûze" şeklinde manzum hale getirmiştir. Hûnecî el-Cümel'i "mantığın prensiplerini ve hükümlerini düzene sokmak amacıyla yapılmış bir çalışma" diye tanıtır. İbn Haldûn da Hûnecî'nin Muḫtaṣarü'l-Cümel'de mantığın esas ve usullerini topladığını, dönemindeki öğrencilerin bu risâleyi ellerinden düşürmediğini belirtir (eserin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 607; Suppl., I, 838). el-Cümel, İbnü'l-Üstâd olarak tanınan Şehâbeddin Ebû Ca'fer Ahmed b. Ahmed en-Nedrûmî tarafından Kifâyetü'l-ʿamel adıyla şerhedilmiş, Burhâneddin İbrâhim b. Ömer el-Bikāî, İbn Merzûk et-Tilimsânî'nin manzum hale getirdiği esere 861 (1457) yılında bazı ayıklamalar yaparak yeni bir şekil vermiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 602; II, 1986). Eser Sa'd Gurâb tarafından tahkik edilerek Risâletân fi'l-manṭıḳ içinde yayımlanmıştır (Sâlihiyye, II, 312). 3. Kitâbü'l-Mûcez fi'l-manṭıḳ. Kısaca el-Mûcez olarak da anılan eseri İbn Haldûn Muḫtaṣarü'l-Mûcez diye kaydeder ve onu "güzel bir eser" şeklinde nitelendirir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 838). Eser üzerine Îsâ b. Dâvûd el-Mantıkī tarafından el-Îżâḥ adıyla bir şerh yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1901; diğer şerhleri için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 838). 4. Şerḥu mâ ḳālehü'r-Reʾîs İbn Sînâ fi'n-nabż (İbn Ebû Usaybia, s. 587). 5. Şerḥu'l-Külliyyât (Brockelmann, GAL Suppl., I, 824). 6. Maḳāle fi'l-ḫuḍûr ve'l-verem (İbn Ebû Usaybia, s. 587). 7. Kitâbü Edvâri'l-ḥummeyât (a.g.e., a.y.). 8. Muḫtaṣarü'l-Meṭâlibi'l-ʿâliye. Fahreddin er-Râzî'nin el-Meṭâlibü'l-ʿâliye adlı eserinin özetidir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 824, 922). Kâtib Çelebi, Hûnecî'nin vasiyet mallarının taksimiyle ilgili bir eserinden de bahseder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 664).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 407; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 182; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 586-587; İbn Teymiyye, er-Red ʿale'l-manṭıḳıyyîn, Lahor 1397/1977, s. 114; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, Riyad 1401/1981, III, 262; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 228; Safedî, el-Vâfî, V, 108-109; Sübkî, Ṭabaḳāt, VIII, 105-106; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1140-1141, 1242, 1315; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ,

I, 51; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 541; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 298; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1989, s. 507; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 602, 664; II, 1486, 1901, 1986; Brockelmann, GAL, I, 607; Suppl., I, 824, 838, 922; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XII, 73; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi’l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 291; N. Rescher, Taṣavvurü’l-manṭıḳı’l-ʿArabî (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 437-439; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, II, 312.

Mustafa Çağrıcı

HUNEYN GAZVESİ

(غزوة حنين)

Hz. Peygamber ile Hevâzinliler arasında yapılan savaş (8/630).

Hevâzin Gazvesi de denir; Kur'ân-ı Kerîm'de adına yer verilen iki gazveden biridir (diğeri Bedir). Adını meydana geldiği mahalden alır; ancak burası tam ve doğru biçimde tesbit edilememiştir. Su kaynaklarından mahrum, çöllerle kaplı bir vadi olan Huneyn'in Mekke'den 10 küsur mil uzaklıkta, deve yürüyüşüyle bir, iki, üç veya dört günlük mesafede bulunduğu şeklinde farklı rivayetler mevcuttur. Tâif yahut Zülmecâz yakınlarında bir vadi olduğunu söyleyenler de vardır (Yâkūt, II, 359). Eğer Resûlullah düşmanı şaşırtmak amacıyla bir hücum yapmayı tasarlamış olsaydı kendi usulüne göre ters bir yol izlemesi ve o sırada Mekke üzerine yürüyüşe geçen düşman kuvvetlerini durdurmak zorunluluğundan dolayı da doğrudan düşmanın üzerine gitmesi gerekirdi. Kaynaklarda yer alan bazı deliller onun daha sonra takip ettiği yolun bulunmasına yardımcı olmaktadır. Hz. Peygamber, Huneyn'den sonra ele geçirdiği ganimet malları ile birlikte Mekke'nin 15 km. kadar kuzeyindeki Ci'râne mevkiine gelmiştir ki burası günümüzde dahi bilinmektedir. Buradan sonra ise Huneyn'de dağılan düşmanın büyük kısmının kaçıp sığındığı Tâif üzerine yürümüştür. Buna göre Huneyn ve yakınındaki Evtâs'ı Tâif yönünde, yani Mekke'nin güneydoğusunda değil kuzeydoğusunda aramak daha doğru olur.

Mekke ile Necid arasında ve güneyde Yemen'e kadar uzanan bölgelerde yayılmış olan Hevâzin kabileler topluluğu ile Kureyş arasında ticarî rekabetin de tesiriyle Câhiliye döneminden beri süregelen bir düşmanlık vardı. Bu düşmanlık, Kureyş'e mensubiyeti sebebiyle Resûl-i Ekrem'e ve onun getirdiği İslâmiyet'e de yönelmişti. Hevâzinliler'den özellikle göçebe hayatı yaşayan bazı kabileler Hudeybiye Antlaşması'nın yol emniyetiyle ilgili hükümlerini ihlâl ettiklerinden Hz. Peygamber üzerlerine bazı küçük seriyyeler göndermişti. Ancak kin ve düşmanlıkları artarak devam ettiği için Hevâzinliler, Mekke'nin fethi sırasında Resûlullah'ın Kureyş'ten sonra en önemli hedeflerinden biri haline gelmişti. Nitekim Mekke'ye karşı

yapılacak fetih harekâtının gizli hazırlıklarına dair henüz bir bilgiye sahip bulunmayan Hz. Ebû Bekir'in ordunun nereye gideceği yolundaki sorusuna kızı Hz. Âişe'nin, "Bilmiyorum; belki Süleym, belki Hevâzin, belki de Sakīfliler'e karşı gidecektir" şeklinde verdiği cevap da bunu göstermektedir. Esasen Hevâzinliler de Hz. Peygamber'in büyük bir ordu ile Medine'den yola çıktığını işittikleri zaman onun kendi üzerlerine yürüyeceğini düşünmüşler ve savaş hazırlıklarına başlamışlardı. Bu arada İslâm ordusunun keşif birliği Arc bölgesinde onların bir casusunu ele geçirdi. Casus, Hevâzinliler'in toplandığını ve başlarında kabilenin genç kumandanı Mâlik b. Avf'ın bulunduğunu söyledi.

Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber'in Tâif yolu üzerindeki Nahle'de bulunan Uzzâ heykelini yıktırması, aynı âkıbetin kendi putları olan Lât'ın da başına geleceğini düşünen Hevâzin kabilesinin mühim bir kolunu teşkil eden ve Tâif'te yaşayan Sakīfliler'i telâşlandırdı. Sakīfliler de o sırada yürüyüşe geçerek Evtâs'ta toplanmaya başlayan Hevâzinliler'e katıldılar. Düşman ordusunun kumandanlığını otuz yaşlarındaki Mâlik b. Avf en-Nasrî yapıyordu. Ordugâhını Evtâs'ta kuran Mâlik müslümanlarla topyekün savaşı göze almış ve bunun için tecrübeli kişilerin muhalefetine rağmen askerlerinin kadın, çocuk, mal ve hayvanlarını da yanlarına almalarını emretmişti; böylece onların en değerli varlıklarını savaş meydanında bırakıp kaçmalarına engel olabileceğini düşünüyordu.

İstihbaratçısı Abdullah b. Ebû Hadred el-Eslemî'den Hevâzin ve Sakīf kabilelerinin Evtâs vadisinde toplandıkları haberini alan Resûlullah hemen savaş hazırlıklarına başladı ve Mekke'nin fethinden on yedi gün sonra 6 Şevval 8 (27 Ocak 630) tarihinde 12.000 askerle yola çıktı. Askerlerin 10.000'ini fetih için Medine'den gelenler, 2000'ini de ganimet ele geçirmeyi düşünen veya Hevâzinliler'e düşman olan Mekkeliler teşkil ediyordu. Bu sefer sırasında kullanılmak üzere Hz. Peygamber, henüz İslâm'a girmeyen ve kendisine Mekke'nin fethinden sonra dört ay süre tanınan Safvân b. Ümeyye'den 100 zırhla bunlara yetecek kadar silâh ve 50.000 dirhem, amcasının oğlu Nevfel b. Hâris'ten 300 mızrak, Abdullah b. Ebû Rebîa ile Huveytıb b. Abdüluzzâ'dan 40.000'er dirhem ödünç aldı ve bunları savaştan sonra kendilerine iade etti. İslâm ordusunda Ümmü Umâre, Ümmü'l-Hâris ve Ümmü Süleym gibi kadınlar da bulunuyordu.

Savaş 11 Şevval 8 (1 Şubat 630) Perşembe sabahı başladı. Huneyn'e gece ulaşan İslâm ordusu şafak sökünceye kadar beklemiş, fecir vakti Süleymoğulları'ndan 100 süvarinin oluşturduğu Hâlid b. Velîd'in kumandasındaki öncü birliğinin arkasından harekete geçmişti. Hevâzinliler ise müslümanlardan önce vadiye gelmiş, en dar ve kumlu yerine pusu kurmuşlardı. İslâm askerleri buraya varınca Hevâzinliler onları ok yağmuruna tuttular. Havanın henüz karanlık olması yüzünden pusudaki düşmanların yerlerini tesbit etmek çok zordu. Ürken atlar ve develer sebebiyle öncü birliğinin dağılması üzerine İslâm ordusunun büyük bir kısmı düzensiz bir biçimde geri çekilmeye başladı. Bir süre sonra Hz. Peygamber'in etrafında muhacir, ensar ve Ehl-i beyt'ten çok az sayıda asker kalmıştı. Bu bozgun üzerine, fetih sırasında müslüman olmuş veya henüz İslâmiyet'i kabul etmemiş bir kısım Mekkeliler bu duruma nasıl sevindiklerini ifade eden sözler sarfetmişlerdir (İbn Hişâm, IV, 443-444). Kur'ân-ı Kerîm'de bu bozguna, 12.000 kişilik ordudan gurur duyan bazı müslümanların kendilerine çok güvenmeleri ve böbürlenip övünmeleri sebep gösterilmiştir: "Andolsun ki Allah size birçok yerde ve sayınızın çokluğundan dolayı övündüğünüz, fakat çokluğunuzun size fayda vermediği, yeryüzünün bütün genişliğine rağmen dar gelip de sonunda arkanızı dönüp kaçtığınız Huneyn Savaşı'nda da size yardım etmişti" (et-Tevbe 9/25). Dağılan orduyu toplamak üzere Resûl-i Ekrem, "Ey insanlar, nereye gidiyorsunuz? Bana geliniz! Ben Allah'ın elçisiyim. Ben Abdullah'ın oğlu Muhammedim!" diye sesleniyor fakat sözlerini duyuramıyordu. Nihayet gür sesli Abbas'ın yardımıyla savaş meydanından kaçanların geri dönmesi sağlandı ve tekrar hücuma geçilerek büyük bir zafer kazanıldı. Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususa şöyle işaret edilmiştir: "Bozgundan sonra Allah peygamberine ve müminlere sükûnet veren rahmetini indirdi; sizin görmediğiniz ordular gönderdi ve münkirleri kahrederek azap verdi ki işte kâfirlerin cezası budur" (et-Tevbe 9/26). Bu savaşta 200 müslümanın şehid olduğu, müşriklerden ise meşhur şair ve cengâver Düreyd b. Sımme'nin de aralarında bulunduğu 300 kişinin öldüğü rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber ashabına çocuk, kadın, hizmetçi ve köleleri öldürmemelerini emretmiş ve o gün öldürülen bir kadına çok üzülmüştü (İbn Kesîr, III, 638-639).

Yenilginin ardından kaçan Hevâzinliler'in büyük kısmı kumandanları Mâlik

ile birlikte Tâif'e, bir kısmı da Evtâs'a sığındı; geri kalanlar ise Nahle'ye yöneldiler. Resûl-i Ekrem savaşın ertesi günü

kendisi Tâif üzerine yürürken bir birliği Evtâs'a, bir birliği de Nahle'ye sevketti. Bunlardan ikincisi, kaçanların dağlara çıkmaları üzerine takipten vazgeçerek geri döndü. Ebû Âmir el-Eş'arî kumandasındaki diğer birlik Evtâs'ta Hevâzinliler'le yaptığı savaşı kazandı; ancak Ebû Âmir şehid düştü. Kumandayı alan Ebû Mûsâ el-Eş'arî, ele geçirdiği esirlerle ganimetleri Hz. Peygamber'in tâlimatı gereği Ci'râne'ye getirdi. Tâif'i kuşatan Resûlullah ise haram ayların yaklaşması ve diğer bazı sebeplerle bir ay kadar sonra kuşatmayı kaldırarak ganimetlerin toplandığı Ci'râne'ye geldi. Hz. Peygamber'in gelişinin ardından esir ve ganimetler beytülmâl hissesi olarak beşte biri ayrıldıktan sonra ashaba paylaştırıldı ve müellefe-i kulûba daha fazla pay verildi. Bu sırada bir Hevâzin heyeti kabilenin İslâmiyet'i kabul ettiğini bildirerek mallarını ve esirlerini geri istedi. Esirler arasında bulunan şair Züheyr b. Surad el-Cüşemî'nin okuduğu bağışlanmalarını dileyen şiiri de beğenen Resûlullah, Mâlik b. Avf'ı kabileye âmil tayin edip esirleri veya mallarını tercih etmelerini söyledi; onların esirleri tercih etmeleri üzerine de esir, kadın ve çocukların geri verilmesini emretti. Ashabın büyük çoğunluğu buna razı oldu; karşı çıkanlar da Resûl-i Ekrem tarafından, ele geçirilecek ilk ganimetten her esire karşılık altı hisse verileceği söylenerek ikna edildi. Esirler arasında Hz. Peygamber'in sütkardeşi Şeymâ da vardı. Resûl-i Ekrem onu çeşitli hediyelerle kabilesine gönderdi. Bazı kaynaklara göre ganimet olarak alınan 24.000 deve ile 40.000 koyun ve 4000 ukıyye gümüş de geri verildi (Ali el-Kārî, I, 144; ayrıca bk. Cİ'RÂNE; ESİR).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 207, 454; III, 76, 157, 165, 169, 188; IV, 85, 281, 289, 351; Buhârî, "Cihâd", 52, "Meġāzî", 64, "Aḥkâm", 93; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 885-922, 949-960; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 437-478, 488-500; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabakāṭ, II, 149-157; Belâzürî, Ensâb, I, 364-367; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), X, 61-65; a.mlf., Târîḫ (de Goeje), I, 1654-1669, 1674-1685;

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), I, 334; II, 359; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 261-266, 268-272; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er, II, 187-200; İbn Kesîr, es-Sîre, III, 610-645; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, VI, 178-190; Makrîzî, İmtâʿu’l-esmâʾ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1941, I, 401-415, 420-432; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, V, 459-555, 566-590; Ali el-Kārî, Şerḥu’ş-Şifâʾ, İstanbul 1285, I, 144; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924-27, VI, 5-41, 65-91; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 482-495; a.mlf., Hz. Peygamber’in Savaşları, s. 181-188; a.mlf., “Ḥuneyn”, UDMİ, VIII, 696-698; H. Lammens - [Abd al-Hafez Kamal], “Ḥunayn”, EI² (Fr.), III, 598.

Muhammed hamîdullah

HUNEYN b. İSHAK

(حنين بن إسحاق)

Ebû Zeyd Huneyn b. İshâk el-İbâdî (ö. 260/873)

Eski Yunan tıbbı ve felsefesinin İslâm dünyasına intikalinde önemli rol oynayan mütercim ve hekim.

194 (810) yılında Kûfe'nin güneyinde eski bir Ârâmî şehri olan Hîre'de doğdu. Ailesi İbâd adıyla bilinen hıristiyan Arap kabilesine mensup olduğundan İbâdî nisbesiyle anılmıştır. Babası İshak eczacılıkla meşguldü. Baba mesleği Huneyn'i çocuk yaşta etkileyerek tıp ilmine yönlendirdi.

Doğduğu yerde hıristiyan din eğitimi alan Huneyn on iki yaşlarında iken Bağdat'a gitti. Burada Cündişâpûr menşeli hekim İbn Mâseveyh'in öğrencisi oldu. Ancak Huneyn'in soru sormayı ve tartışmayı seven tabiatı hocasını rahatsız ediyordu. Esasen Bağdat'ta faaliyet gösteren Cündişâpûr menşeli hekimler, genellikle halkı tüccar olan Hîreliler'in tıpla meşgul olmasını hoş karşılamıyorlardı. Huneyn ders esnasındaki ısrarlı sorularına devam edince İbn Mâseveyh onu ders halkasından çıkardı. Bu gurur kırıcı olay Huneyn'i dönemin tıp ve felsefe dili olan Grekçe'yi öğrenmeye sevketti. Bu dili nerede ve kimden okuduğu bilinmemekle beraber önceleri Bağdat'ta İbnü'l-Hasî adlı bir kişiden ders aldığı, daha sonra da İskenderiye'ye ve Bizans'a gittiği anlaşılmaktadır (İbnü'l-Kıftî, s. 173; İbn Ebû Usaybia, s. 258, 292). Bu arada Arapça bilgisini ilerletmek üzere Basra'ya giden Huneyn devrin ünlü dil âlimlerinden faydalandı. Onun Fars bölgesine gidip Halîl b. Ahmed'den gramer okuduğu yolundaki bilgiler (İbn Cülcül, s. 68-69; bk. İbn Ebû Usaybia, s. 262) doğru değildir. Zira Halîl b. Ahmed Huneyn'in doğumundan önce vefat etmiştir. Huneyn Grekçe ve Arapça bilgisini ilerletmiş, görgüsünü arttırmış, temel kaynakları toplamış genç bir âlim ve tabip olarak Bağdat'a döndü. Onun bu süre içinde Farsça da öğrendiğine, hatta Farsça'dan tercümeler yaptığına dair bilgiler de (İbn Ebû Usaybia, s. 259) mesnetsizdir; zira eserleri arasında hiçbir Farsça kitabın adı geçmemektedir. Farsça tıp terimlerine hâkimiyeti, bu dili

bilmeyen diğer Arap hekimlerinin de vâkıf olduğu Cündişâpûr tıp terminolojisini tanımasıyla ilgilidir.

Huneyn, Bağdat'ta ilk tercümelerini Abbâsî Halifesi Me'mûn'un özel hekimi Cibrâîl b. Buhtîşû'un isteğiyle yaptığı zaman henüz on yedi yaşındaydı ve Câlînûs'tan Fi'l-Ḳuva'ṭ-ṭabîʿiyye ve Fî Eṣnâfi'l-ḥummeyât adlarıyla yaptığı iki tercüme (Risâletü Ḥuneyn b. İsḥâḳ, s. 154, 157) Cibrâîl'i hayran bırakmıştı. Bu gelişmelerden sonra yeniden İbn Mâseveyh'in öğrencisi olan Huneyn, Cibrâîl'in aracılığıyla Beytülhikme'ye mütercim olarak kabul edildi. Böylece yoğun bir tercüme dönemi başlamış oldu. Gerek Beytülhikme gerekse ilmî gelişmeleri yakından takip eden seçkin kişiler için çok sayıda eseri Grekçe'den Süryânîce ve Arapça'ya çevirdi. Halife Me'mûn'un himayesi yanında Benî Mûsâ kardeşlerin kitap temin etmek için Bizans'a gönderdiği heyet arasında Huneyn de vardı. Mu'tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah'ın hizmetinde de bulunan Huneyn tercüme faaliyetinin yanı sıra Mütevekkil'in özel hekimliğini yaptı. Rivayete göre halife bir düşmanı için zehir hazırlamasını isteyince Huneyn dinî inanç ve meslekî ahlâkının böyle bir şeye izin vermediğini söyleyerek teklifi reddetmiş, bunun üzerine hapse atılmıştı. Halifenin ısrarlı taleplerini hapiste iken de reddedince Mütevekkil'in güvenini kazanmış ve hapisten çıkarılarak onun özel hekimliğine tayin edilmişti (İbn Ebû Usaybia, s. 261).

Mütevekkil-Alellah devri (847-861), Huneyn'in şöhretinin zirvesine ulaştığı ve bu yüzden kıskanç meslektaşlarının çeşitli komplolarına mâruz kaldığı bir dönemdir. Huneyn, Nestûrî dindaşları arasından çıkan bu hekimlerin kendi aleyhindeki tertiplerini Fîmâ eṣâbehû mine'l-miḥan ve'ş-şedâʾid adlı eserinde anlatmıştır. Bu eserde belirtildiğine göre Buhtîşû' b. Cibrâîl adlı hekim, hileye başvurarak halifenin huzurunda bir ikonun üzerine tükürmesini sağladığı Huneyn'in "ikonoklast" (ikon kırıcı) olarak suçlanmasına yol açmış ve bunun sonucunda Huneyn, Bağdat Nestûrîleri'nin dinî lideri olan Thedosios tarafından aforoz edilmiştir. Mütevekkil de hıristiyanî değerlere saygısızlık gösterdiği için olsa gerek Huneyn'i hapse attırarak onu mevkiinden uzaklaştırmış ve daha önemlisi kütüphanesinden mahrum etmiştir. Ancak altı ay sonra halifenin hastalanması üzerine tedavi için çağrılarak hapisten çıkarılmış, mevki ve itibarı iade edilmiş, Buhtîşû' ise sürgüne gönderilmiştir. Bu olay herhalde

başhekimliğin Buhtîşû‘ ailesinin elinden alınarak Huneyn’e verilmesiyle ilgilidir; fakat Huneyn b. İshak’ın

ikonoklastik eğilimleri hakkında da bazı ipuçları içermektedir (DSB, XV, 231; Cooperson, VII/2 [1997], s. 237-239, 248). Huneyn, Mütevekkil-Alellah’tan sonraki dört halife döneminde de yüksek mevkilerde bulunmuş, ancak halifeler artık ilmî ve felsefî meselelere fazla ilgi göstermediğinden son otuz yılında eskisi kadar verimli olamamıştır.

Huneyn b. İshak bir mide rahatsızlığından öldü. Onun Mütevekkil döneminde vuku bulan aforoz edilme olayının üzüntüsünden öldüğü veya zehir içerek intihar ettiği yolundaki rivayetler (İbn Cülcül, s. 70; İbnü’l-Kıftî, s. 172) doğru değildir.

Başarılı mütercimliğinin yanında Huneyn b. İshak mesleğini ciddiye alan bir hekim olarak da saygın bir mevkiye sahiptir. Kıskançlıkları sebebiyle onunla alay eden, tıp kitaplarını tercüme etmekten başka hüneri olmadığı halde hekimlik tasladığını ve bu şekilde büyük paralar kazandığını ileri sürenler bulunmasına rağmen (İbn Ebû Usaybia, s. 265) Huneyn’in yazdığı eserlerle tıp eğitimine önemli katkılar sağladığı tesbit edilmiştir. Meselâ onun tıp ilmine giriş mahiyetindeki Kitâbü’l-Mesâʾil fi’ṭ-ṭıb adlı eseri birçok hekim tarafından şerhedilmiş, Ortaçağ boyunca İslâm dünyasında, Latince tercümeleri vasıtasıyla da Batı’da tıp eğitiminde ders kitabı olarak okutulmuştur. Huneyn b. İshak’ın tıpla ilgili belli başlı görüşleri de bu eserde yer almıştır. Ona göre tıp ilmi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. İnsan bedeni tıp açısından üç ayrı durumda bulunabilir: Sağlıklı, hasta veya nötr. Sağlıklı oluş bedenî fonksiyonların tabii, hastalık ise tabiat dışı olduğu durumdur. Nötr oluş ne mutlak sağlık ne de mutlak hastalık durumudur. Bu üç hal bedenî şartlar, sebepler ve belirtilerle ilgilidir. Hastalık yahut sağlığa yol açan sebepler tabii olan ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Tabii sebepler sağlığı temin edip hasta bedeni iyileştirir; tabiat dışı sebepler ise ya patolojiktir yahut nötr duruma yol açar. Sağlık ve hastalıkta ortak olan zorunlu sebepler şunlardır: Hava, yiyecek ve içecekler, uyku ve uyanıklık, boşaltım (istifrâğ ve ihtikān), hareket ve sükûn, psikolojik teessürler (DSB, XV, 240).

Huneyn b. İshak’ın tercüme ettiği tıp kitapları, eski Yunan tıbbının Arapça

(ve Süryânîce) konuşulan bütün ilmî havzalarda ulaşılabilir olmasını sağladığı gibi Arapça tıp terminolojisinin gelişmesine de yardımcı olmuştur. Günümüze ulaşan Risâletü Ḥuneyn b. İsḥâḳ ilâ ʿ Alî b. Yaḥyâ fî ẕikri mâ türcime min kütübi Câlînûs bi-ʿ ilmihî ve baʿ żi mâ lem yütercem adlı eseri sayesinde onun tercüme faaliyeti hakkında ilk elden bilgilere sahip olunmaktadır. Huneyn, ayrıntılı bir Câlînûs (Galen) bibliyografyası niteliğindeki bu kitabında Câlînûs'un eserleriyle ilgili olarak her birinin muhtevasını, yazılış amacını, hangi dile kimin için tercüme edildiğini ve kendisiyle talebelerinin bu tercümelerin gerçekleştirilmesindeki rolünü belirtmektedir. Risâlede Câlînûs'a ait 129 eser tanıtılmakta olup Huneyn'in bunlardan doksan beşini Süryânîce'ye, otuz dokuzunu Arapça'ya çevirdiği anlaşılmaktadır. Bu eserlerden bir kısmı her iki dile de çevrilmiştir. Risâle ayrıca, Huneyn'in araştırma teknikleri ve tercüme yöntemi bakımından günümüz standartlarına uygun biçimde çalıştığını ortaya koymaktadır. Daha önce yapılmış Süryânîce tercümelerin bazısını yetersiz bularak ıslah eden Huneyn, ıslah edilemeyecek kadar kötü olan bir kısım eseri yeniden tercüme etmiştir. Onun modern teknikleri hatırlatan ilgi çekici asıl yöntemi, bir tenkitli neşir çalışmasının ardından bazı tercümelerini mükemmelleştirmesidir. Meselâ henüz on yedi yaşında iken Cibrâîl b. Buhtîşû' için yapmış olduğu Fî Eṣnâfi'l-ḥummeyât adlı eserin tercümesi orijinal yazmadaki kopukluklar yüzünden onu tatmin etmemiş, daha sonra elde ettiği iyi durumdaki nüshalardan yararlanarak eseri yeniden tercüme etmiştir. Aynı şekilde Fi'l-Ḳuva'ṭ-ṭabîʿ iyye adlı eserin kendisine ait ilk Süryânîce tercümesini daha sonra tashih etmiş, eseri ayrıca Arapça'ya çevirmiş, bu arada ilk yaptığı tercümelerin kusurları hakkında okuyucularını uyarmıştır (Risâletü Ḥuneyn b. İsḥâḳ, s. 154, 157; DSB, XV, 235-236).

Önceleri kendi hattıyla kaleme aldığı tercümelerini daha sonra Ahvel ve Ezrak adlı iki müstensihe yazdıran Huneyn'den İbn Ebû Usaybia dönemine intikal eden yazmalar aşırı derecede hacimli, büyük kûfî harflerle istinsah edilmiş kitaplar halindeydi. İbn Ebû Usaybia eserlerin geniş hacimli olmasını kitaplara ağırlığınca para ödenmesine bağlamaktadır (ʿ Uyûnü'l-enbâ ʾ, s. 270-271).

Huneyn'in tercüme ekolünü oluşturan öteki simalar oğlu İshak b. Huneyn, yeğeni Hubeyş b. Hasan el-A'sem, Îsâ b. Yahyâ ve İstefan b. Bâsil'dir. Huneyn'in diğer oğlu bir pratisyen hekim olarak kalmış, tercümeyle meşgul

olmamıştır.

Tıbba dair çok sayıda eseri bulunmakla birlikte Huneyn b. İshak metafizik, jeofizik, meteoroloji, zooloji, lengüistik ve hıristiyan teolojisine dair eserler de kaleme almıştır. Mes‘ûdî onun bir Tevrat mütercimi olduğunu kaydetmektedir (et-Tenbîh, s. 112). Batı’da Johannitus adıyla tanınan Huneyn b. İshak, İslâm dünyasında ilmin gelişmesine hizmet etmiş olan çok yönlü bir ilim ve fikir adamıdır.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Kitâbü’l-Mesâʾil fi’ṭ-ṭıb li’l-müteʿallimîn. Câlînûs’un Ars Parva’sı gibi soru-cevap tarzında kaleme alınmıştır. Esere İbn Sînâ, Ebü’l-Kāsım Abdurrahman b. Ali b. Ebû Sâdık en-Nîsâbûrî,

Yahyâ b. Saîd el-Antâkî ve İbnü’n-Nefîs tarafından şerhler yazılmıştır. Latince’ye Constantinus Africanus veya Marcus von Toledo tarafından çevrilmiş olan eserin Batı kütüphanelerinde Isagoge Johannitii, Isagoge in artem parvam Galeni, Ysagoge Johannicii ad Tegni Galieni ve Liber Introductorius in medicinam başlıklarını taşıyan çeşitli Latince yazmaları mevcuttur (Sezgin, III, 250-251). Eser Muhammed Ali Reyyân, Celâl Mahmûd Mûsâ ve Mürsî Muhammed Arab tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Kahire 1978). Paul Ghalioungui bu neşre dayanarak eseri Questions on Medicine for Scholars adıyla İngilizce’ye çevirmiştir (Kahire 1980). 2. Kitâbü’l-ʿAşr maḳālât fi’l-ʿayn. Göz hekimliğine dair olan eserin, otuz yıl içinde yazılan on makalenin daha sonra müellif tarafından bir araya getirilmesiyle oluştuğu anlaşılmaktadır. Bir göz hekimi olan Alman şarkiyatçısı Max Meyerhof eseri İngilizce tercümesi ve bir girişle birlikte yayımlamıştır (Kahire 1928). Eserin ilk Latince tercümesi Constantinus Africanus tarafından Liber de Oculis adıyla (Omnia Opera Ysaac içinde, Lugduni 1515), ikincisi Demetrios tarafından Galani de oculis Liber a Demetrio translatus adıyla (Galeni Opera Omnia içinde, Venedik 1541, 1625) yapılmıştır. 3. el-Mesâʾil fi’l-ʿayn. Üç makaleden oluşan ve soru-cevap tarzında yazılan eser göz hekimliği üzerine 217 meseleyi ele almakta ve Kitâbü’l-ʿAşr maḳālât fi’l-ʿayn’dan bazı iktibasları içermektedir. Eser P. Sbath ve M. Meyerhof tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Le Livre des questions sur l’oeil de Ḥonaïn Ibn Isḥāq, Kahire 1938). 4. Şerḥu Kitâbey Câlînûs ilâ Ġlûḳon fi’t-teʾettî li-şifâʾi’l-emrâż. Câlînûs’un İskenderiye’deki tıp öğrencileri tarafından okunan altı

kitabından dördüncüsüyle ilgili bir şerh olup iki uzun makaleden oluşmaktadır. Eser Muhammed Selîm Sâlim tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1982). 5. Risâletü Ḥuneyn b. İsḥâḳ ilâ ʿAlî b. Yaḥyâ fî ẕikri mâ türcime min kütübi Câlînûs bi-ʿilmihî ve baʿżi mâ lem yütercem. Dönemin tercüme faaliyetine dair ilk elden bilgiler ihtiva etmesi bakımından önemli olan eser, Huneyn b. İshak ve tercüme okuluyla ilgili olarak Hunain Ibn Iṣḥāq und seine Schule (Leiden 1913) adıyla ilk ilmî araştırmayı yapan G. Bergsträsser tarafından neşredilip Almanca'ya çevrilmiştir (Hunain Ibn Isḥāq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen, Leipzig 1925). Meyerhof bu neşre dayanarak eseri tahlil eden bir inceleme yayımlamıştır (ISIS, VIII [1926], s. 685-724). Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve nuṣûṣ fi'l-felsefe ve'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab içinde eseri ikinci defa neşretmiştir (Beyrut 1981). 6. Fi'ḍ-Ḍavʾi ve ḥaḳīḳatihî. Müellifin Aristo'ya dayanarak geliştirdiği, ışığın cisim olmayıp araz olduğuna dair on üç delili ihtiva etmektedir. Luvîs Şeyho'nun yayımladığı eser (el-Meşrıḳ, II [Beyrut 1899], s. 1105-1113) klasik kaynaklarda zikredilmemektedir. 7. Risâle fî ḥıfzi'l-esnân ve istiṣlâḥihâ. Necât Zekeriyyâ Yûsuf ve Zekeriyyâ Yûsuf tarafından yayımlanmıştır (Bağdat 1973). 8. Kitâbü'l-Mevlûdîn. Eseri Joseph Habbi neşretmiştir (Bağdat 1978). 9. Cevâmiʿu Ḥuneyn b. İṣḥâḳ fi'l-âs̱âri'l-ʿulviyye li-Arisṭoṭâlîs. Hans Daiber tarafından Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanan eseri (Ein Kompendium der Aristotelischen Meteorologie in der Fassung des Ḥunain Ibn Isḥāq, Oxford 1975) daha sonra Joseph Habbi ve Abdurrahman Hikmet Necîb de neşretmiştir (Bağdat 1976). 10. Nevâdirü'l-felâsife (Nevâdiru elfâẓi'l-felâsifeti'l-ḥükemâʾ ve âdâbü'l-muʿallimîne'l-ḳudemâʾ). Âdâbü'l-felâsife adıyla da bilinen eser bir hikemiyat mecmuasıdır. A. Loewenthal, eserin Sefer Müsre ha-Pīlosofīm adlı bir İbrânîce tercümesiyle (Frankfurt 1896) kendisinin yaptığı bir Almanca tercümesini ayrı ayrı yayımlamış (Berlin 1896), Abdurrahman Bedevî de eserin Muhammed b. Ali b. İbrâhim b. Ahmed Muhammed el-Ensârî tarafından yapılan bir özetini neşretmiştir (Küveyt 1406/1985). 11. Fîmâ eṣâbehû mine'l-miḥan ve'ş-şedâʾid mine'lleẕîne nâṣabûhü'l-ʿadâve min eşrâri eṭıbbâʾi zamânihi'l-meşhûrîn. Huneyn b. İshak'ın, meslekî kıskançlıkla kendisine düşmanlık besleyen Nestûrî hekimlerin hilelerini anlattığı otobiyografik eseri olup bazı bölümleri İbn Ebû Usaybia sayesinde günümüze ulaşmıştır (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 264-270). Michael Cooperson, bu otobiyografinin Huneyn b. İshak'a aidiyeti konusundaki tereddütleri değerlendiren bir makalesinde

eseri tanıtmıştır (Edebiyāt: The Journal of Middle Eastern Literatures, VII/2 [Amsterdam 1997], s. 235-249). 12. Kitâb ilâ ʿAlî b. Yaḥyâ el-Müneccim, cevâbü kitâbihî fîmâ deʿâhü ileyhi min dîni'l-İslâm. Müellifin, arkadaşı Ali b. Yahyâ'nın kendisini İslâm'a davet eden mektubuna cevabıdır. Eser Ali b. Yahyâ, Huneyn b. İshak ve Kustâ b. Lûkā arasındaki yazışmaların toplu neşri içinde yayımlanmıştır. Arapça metinlerin tenkitli neşri Halîl Semîr, Fransızca tercümeleri Paul Nwyia tarafından yapılmıştır (Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Muna©©im, Ḥunayn Ibn Isḥāq et Qustā Ibn Lūqā içinde, Turnhout-Brepols 1981). 13. Risâle fî keyfiyyeti idrâki'd-diyâne. Huneyn b. İshak'ın teolojik eserlerindendir. Bir makaleden ibaret olan eseri ilk defa Luvîs Şeyho Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiş ("Un traité inédit de Ḥonein", Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag [2. März 1906] gewidmet içinde, Gieszen 1906, s. 283-290), eser daha sonra P. Sbath tarafından yayımlanmış (Vingt traités philosophiques et apologétiques içinde, Kahire 1929, s. 181-185), bu iki neşri ve üç yazma nüshayı esas alan son ilmî

neşrini ise Semîr Halîl gerçekleştirmiştir (el-Meşrıḳ, LXXI/2 [Beyrut 1997], s. 345-363). 14. Maḳāle fi'l-âcâl. Müellifin bir başka teolojik eseridir. Ebû İshak Mü'temenüddevle İbrâhim b. Assâl adlı bir müellifin Mecmûʿu uṣûli'd-dîn ve mesmûʿu maḥṣûli'l-yaḳīn adıyla 1267-1268 yıllarında derlediği bir mecmuada "Fî keyfiyyeti'l-iʿtiḳād fi'l-aʿmâl ve'l-âcâl ʿalâ meẕhebi'n-Naṣrâniyye" başlığıyla yer alan risâlenin tahkikli neşri Semîr Halîl tarafından yapılmıştır (a.g.e., LXV/1-2 [Beyrut 1991], s. 403-425).

B) Tercümeleri. 1. Kitâbü Taʿbîri'r-rüʾyâ. Aslı Efesli Artemidoros'a ait olan eser bir girişle birlikte Tevfîk Fehd tarafından yayımlanmış (Artémidore d'Ephese, Le livre des songes, traduit du grec en arabe par Ḥunayn b. Isḥāq, Dımaşk 1964), diğer bir neşri Abdülmün'im el-Hifnî tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1411/1991). 2. Kitâbü Câlînûs ilâ Tûsaran fi'n-nabż li'l-müteʿallimîn. Câlînûs'un Teuthras adlı bir kişiye ithaf ederek yazdığı eserin tercümesi olup Muhammed Selîm Sâlim tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1985). 3. Kitâbü Câlînûs fi'l-usṭuḳussât ʿalâ reʾyi Ebuḳrâṭ. Bu eseri de Muhammed Selîm Sâlim neşretmiştir (Kahire 1980). 4. Fî Fıraḳi'ṭ-ṭıb. Aslı yine Câlînûs'a ait olan bu eser de Muhammed Selîm Sâlim tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1978). 5. Tefsîru Elemfîdûrus li-Kitâbi Arisṭoṭâlîs fi'l-âs̱âri'l-ʿulviyye. Aristo'nun Meteorologica'sının dört

makalesine İskenderiyeli Olympiodros (VI. yüzyıl) tarafından yapılan şerhin tercümesidir. Grekçe aslı kayıp olan tercümeyi Abdurrahman Bedevî neşretmiştir (Şürûḥ ʿalâ Arisṭo mefḳūde fi'l-Yûnâniyye ve resâʾil uḫrâ içinde, Beyrut 1971, s. 82-190). 6. Maḳāle fi'z-zamân li'l-İskender el-Afrûdîsî (a.g.e., s. 19-24). 7. Cevâmiʿu Kitâbi Tîmâvus fi'l-ʿilmi'ṭ-ṭabîʿî li-Câlînûs. Eflâtun'un Timaios'unun Câlînûs tarafından yapılan özetinin tercümesidir. İlk neşri P. Kraus tarafından yapılan eserin (London 1951) daha sıhhatli bir neşrini Abdurrahman Bedevî gerçekleştirmiştir (Eflâṭûn fi'l-İslâm içinde, Beyrut 1980, s. 85-119). Fahreddin Olguner eseri, bir yazma nüshasına (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2410, vr. 1b-19a) dayanarak Türkçe tercümesiyle birlikte tıpkıbasım olarak neşretmiştir (Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u, Konya 1990). 8. Ḳıṣṣatü Selâmân ve ebsâl. Hermânus b. Hirakl es-Sûfistıkî adlı bir kralın sembolik hikâyesi olan ve Hermetik özellikler taşıyan metnin yazarı bilinmemektedir. Eser, İbn Sînâ'nın Tisʿu resâʾil fi'l-ḥikme ve'ṭ-ṭabîʿiyyât'ı içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1298, s. 111-131). Henry Corbin, İbn Sînâ'ya ait Selâmân ve ebsâl adlı eseri tanıtırken Huneyn'e ait eserin adı geçen Hermetik versiyonunu da özetle aktarmış ve incelemiştir (Avicenna and the Visionary Recital, s. 208-223). Metnin Türkçe tercümesi Şerefettin Yaltkaya tarafından yapılmıştır (İbn Sînâ, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tedkikler içinde, İstanbul 1937).

Huneyn b. İshak'ın günümüze intikal eden diğer bazı eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Aġẕiye, Âlâtü'l-ġıḏâʾ ve tedbî-ruhû ve emrü'd-devâʾi'l-müshil, Kitâb fî evcâʿi'l-miʿde, Risâle fi'd-daġdaġa, Risâle fî tedbîri's-ṣıḥḥa fi'l-maṭʿam ve'l-meşreb, Risâletü'n-nikâḥ, Kitâbü Cevâmiʿi Câlînûs fî esrâri'n-nisâʾ, Kitâbü'l-Kerme, Maḳāle fî ḏîḳi'n-nefes, Maḳāle fi'ṣ-ṣarʿ, Maḳāle fi'l-âcâl, Kitâb fî tedbîri's-sevdâʾiyyîn, Mesâʾilü Ebuḳrâṭ fi'l-mevlûdîn li-s̱emâniyeti eş-hür (Sezgin, III, 253-255; Huneyn b. İshak'ın eserleri hakkında ayrıntılı bibl. için bk. DSB, XV, 233-234, 242-249; kapsamlı bir bibl. için ayrıca bk. Ahmed ed-Dübyân, I, 117-174).

BİBLİYOGRAFYA

Huneyn b. İshak, Risâletü Ḥuneyn b. İsḥâḳ ilâ ʿ Alî b. Yaḥyâ fî ẕikri mâ türcime min kütübi Câlînûs bi-ʿ ilmihî ve baʿ żi mâ lem yütercem (nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve nuṣûṣ fi'l-felsefe ve'l-ʿ ulûm ʿ inde'l-ʿ Arab içinde), Beyrut 1981, s. 149-179; a.mlf., Kitâbü'l-ʿ Aşr maḳālât fi'l-ʿ ayn (nşr. ve trc. M. Meyerhof), Kahire 1928, neşredenin girişi, s. V-XLVII; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 112; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâ ͗ (nşr. Fuad Seyyid), Kahire 1955, s. 68-72; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 352-353; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿ ulemâ ͗ (Lippert), s. 171-177; İbn Ebû Usaybia, ʿ Uyûnü'l-enbâ ͗, s. 257-274, 292; Sezgin, GAS, III, 247-256; VII, 261-267; Ullmann, Die Medizin, s. 205-207; H. Corbin, Avicenna and the Visionary Recital (trc. W. R. Trask), Dallas 1980, s. 208-223; G. C. Anawati - A. Zakī Iskandar, "Ḥunayn Ibn Isḥāq al-ʿ Ibādi, Abū Zayd", DSB, XV, 230-249; Mâhir Abdülkādir Muhammed, Ḥuneyn b. İsḥâḳ: el-ʿ aṣrü'ẕ-ẕehebî li't-tercüme, Beyrut 1987, tür.yer.; Ahmed ed-Dübyân, Ḥuneyn b. İsḥâḳ: dirâse târîḫiyye ve luġaviyye, Riyad 1414/1993, I, 75-178; M. Meyerhof, "New Light on Ḥunain Ibn Isḥāq and His Period", ISIS, VIII (1926), s. 685-724; Semîr Halîl, "Maḳāletü 'Fi'l-âcâl' li-Ḥuneyn b. İṣḥâḳ", el-Meşrıḳ, LXV/1-2, Beyrut 1991, s. 403-425; a.mlf., "Maḳāletü Ḥuneyn b. İsḥâḳ fî keyfiyyeti idrâki ḥaḳīḳati'd-diyâne", a.e., LXXI/2 (1997), s. 345-363; M. Cooperson, "The Purported Autobiography of Ḥunayn Ibn Isḥāq", Edebiyāt: The Journal of Middle Eastern Literatures, VII/2, Amsterdam 1997, s. 235-249; G. Strohmaier, "Ḥunayn b. Isḥāḳ al-Ibādī", EI² (İng.), III, 578-581.

Hasan Katipoğlu - İlhan Kutluer

HUNEYS b. HUZÂFE

(خنيس بن حذافة)

Ebû Huzâfe (Ebü'l-Ahnes) Huneys b. Huzâfe b. Kays el-Kureşî es-Sehmî (ö. 3/624)

Sahâbî.

Kureyş kabilesinin Sehm kolundandır. İsminin Hubeyş veya Hısn şeklinde kaydedilmesi yanlıştır (İbn Hacer, I, 457; IV, 273). Tanınmış sahâbî Abdullah b. Huzâfe'nin kardeşi olan Huneys Resûlullah'ın Dârülerkam'a girmesinden önce müslüman oldu. İkinci Habeşistan hicretine katıldı; bir müddet sonra bazı muhacirler gibi o da Mekke'ye geri döndü ve Hz. Ömer'in kızı Hafsa ile evlendi.

Huneys b. Huzâfe Hafsa ile birlikte Medine'ye hicret etti; daha sonra Hz. Ömer Medine'ye hicret edince onu karşıladı. Ensar ile muhâcirler arasında yapılan kardeşlik anlaşmasında (muâhât*) Hz. Peygamber Huneys'i Ebû Abs ile kardeş ilân etti. Resûl-i Ekrem'in Hafsa ile Uhud Gazvesi'nden önce evlenmesi (İbn Sa'd, VIII, 83; Belâzürî, I, 422), Bedir Gazvesi'ne katılan Huneys'in Uhud Gazvesi'ne de katıldığı (İbn Abdülber, I, 438; İbnü'l-Esîr, II, 147; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 456) şeklindeki bilgilerin doğru olmadığını göstermektedir. Bedir Gazvesi'nden dönerken yolda hastalanan Huneys b. Huzâfe 3. yılın Muharrem ayında (Temmuz 624) Medine'de vefat etti; cenaze namazını Resûlullah kıldırdı ve Bakī‘ Mezarlığı'nda Osman b. Maz‘ûn'un yanına defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 74; Buhârî, "Meġāzî", 12; İbn İshak, es-Sîre, s. 124, 157, 207, 240; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 156; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 256,

328; II, 367-368, 476-477; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 392-393, 450; IV, 189; VIII, 81-83; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 54, 74, 83; Belâzürî, Ensâb, I, 214-215, 422; İbn Hazm, Cevâmiʿu's-sîre, Beyrut 1403/1983, s. 49, 93; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 437-438; IV, 268; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 147; VII, 65; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: es-Sîretü'n-nebeviyye, s. 139; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 456-457; IV, 273; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), III, 38.

Mehmet Aykaç

HÛR

(bk. HÛRİ).

HURAFE

(الخرافة)

Mantıkî temeli olmayan telakki ve uygulamaları, din adına ileri sürülüp benimsenen bâtıl inanç ve davranışları ifade eden bir terim.

Sözlükte "bunamak" anlamına gelen haref kökünden türemiş bir isim olan hurâfe kelimesi "akla ve gerçeğe aykırı düşen aldatıcı söz" demektir. Masal, efsane ve genel olarak gerçek dışı olduğu kabul edildiği halde hoşa giden nakil ve rivayetlere de hurafe denilmiştir (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫrf" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫrf" md.).

DİNLER TARİHİ.

Hurafe mantıkî tabanı olmayan, gerçek hayatla ilişkisi bulunmayan inanç ve uygulamalar, iyilik veya kötülük getirebileceğine inanılan kuvvetler için kullanılır. Genellikle sihir, büyü ve bunların ürünü olan objelerle alâkalı inançlar da hurafe terimiyle ifade edilir. Geleneksel olarak hâkim dinler tarafından kendilerinden önceki daha az karmaşık ve genel kabul görmemiş inanç ve davranışlar için kullanılan hurafe, bu özelliğiyle izâfî bir tabir olup objektif anlamda kullanılması çok zordur. Antropologlar tarafından sübjektif bir tarzda, üzerinde araştırma yaptıkları kültürlerdeki bu tür tavır ve inançlar için kullanılabilirse de sadece belirli bir din açısından bakarak böyle bir ayırım yapılabilir. Dolayısıyla ancak bu şekilde yapılan bir tasnif anlamlı olabilir. Belirli bir kültürün asıl dinine muhalefet eden inanç ve uygulamalar için kullanılan hurafe kavramının modern tanımı analitik olmaktan ziyade tasvirî ve küçük görücüdür; onun kendine has mânası farklı dönemler ve ortamlara göre değişebilir.

Henüz kurumsallaşmamış halk inançlarından oluşan iptidai toplulukların dinlerinde hurafe kavramının varlığı düşünülemez. Hurafe kavramı, değer koyan bir ifade olarak ancak medeniyetin ilerleyişi sonucunda inanç biçimlerinin farklılaşması ile birlikte ortaya çıkmış olmalıdır. Bazı inançların hurafe sayılarak olumsuz anlamda ayrı bir kategoride

gösterilmesi, özellikle monoteist dinlerin hâkimiyet kazanması sonucunda vuku bulmuştur.

Her ne kadar bazı Grek filozofları (Sokrates, Ksenofon) ve tragedya yazarları (Menander) hâkim dinin hurafeye dayanan köklerini vurgulamak istemişlerse de hurafenin akıl dışı ve yanlış bir inanma biçimi olarak değerlendirilmesi açık biçimde ilk defa Romalı yazarlarda ortaya çıkar. Bugün Batı dillerinde hurafe karşılığında kullanılan superstitionun aslı olan Latince kaynaklı superstitio kelimesinin "eski halk inançlarının yeni hâkim dinî anlayışın içinde varlıklarını sürdürmesi" şeklindeki anlamı da terimin baştan beri olumsuz anlamda, yani "sihir" ve "kötü din" mânasında kullanıldığına işaret eder. Eski Romalı filozoflara göre (meselâ Seneca, Lucretius ve Cicero) hurafe, yanlış ve hatalı olan veya tabiat kanunları hakkında felsefî ve ilmî hakikatlerden habersiz olmaktan dolayı ortaya çıkan aşırı dinî inançlardır. Cehaletin bu türü genel olarak normal halk ile (vulgus) ve kırsal kesimle (pagus) irtibatlandırılmış, dolayısıyla hurafeye dahil edilen davranışlar Roma toplumunun eğitim görmemiş alt sınıflarına hasredilerek bir sosyal tabanla açıklanmaya çalışılmıştır. Cicero, somut bir örnek vererek çocukları kendilerinden daha çok yaşasınlar diye gün boyu ibadet edip kurban kesenleri hurafeci olarak nitelendirir (The Nature of the Gods, s. 152). İmparatorluk genişledikçe kavram Romalılar'ın tasvip etmediği yabancı inançlar, meselâ Mısır'daki İsis kültü ve daha sonraları bir yahudi mezhebi sayılan Hıristiyanlık için de kullanılmaya başlanmıştır.

Yahudilik'te çoğu sihirle ilişkili olup hurafe olarak nitelendirilebilecek uygulamalar hayli erken dönemlere kadar uzanırsa da örneklerin çoğu ancak Ortaçağ'daki dokümanlarda belgelenebilmiştir. İbrânîce'de hurafeyi de içine alacak şekilde kullanılan ibare "putperestlerin yolu" anlamında darkhei emoridir. Kabalistik çevrelerde çok yaygın olan ve hatta meşrû görülen hurafe türünden inançlar Halakacı ve Karai çevrelerde tamamen reddedilmese de kabul görmemiştir. Yahudilik'te en eski hurafelerden biri nazardır. İbrânîce'de bu inanç "âyin hara" (şerrin gözü) şeklinde geçer. Bu inanca göre önemli şahsiyetler, güzel kadınlar ve yeni doğan bebekler kötü insanların nazarına mâruz kalmaya en elverişli tiplerdir. Nazardan korunmak için değişik yollar vardır. Bunların en klasiği özellikle Doğu Avrupa yahudileri arasında gelişen, metalden yapılmış, üzerinde dualar yazılı el şeklindeki muskalardır. Aşkenaz yahudileri her duada "Keyn agen

hore” (Kötü göz yok olsun) diyerek nazara karşı önlem alırlar. İkinci yaygın hurafe el falına bakarak insanın geleceğini okumadır (chiromancy). İlk defa Merkebe mistisizminde ortaya çıkan bu gelenek Hakkarat Panim Le Rabbi Yishma’el, Re’iyyat ha Yadayim Le Ehad me Hakhmei Hodu adlı eserlerde ve Zohar’da işlenir. Buna göre herkesin elinde doğuştan getirdiği ve hayatının tamamını gösteren çizgiler mevcut olup bu konuda uzman olan kişi herkesin geleceğini önceden bilme yeteneğine sahiptir. Yahudilik’teki hurafe türünden inançların büyük bir bölümü çocuk doğurma ile ilgilidir. Çocuğun erkek olması için anne hamilelik sırasında her cuma bir erkek adı telaffuz eder. Doğumun gerçekleştirileceği odaya kötü cinler girmesin diye yere tebeşirle bir daire çizilir, doğumun kolay olması için evin kapısı açık bırakılır; doğum sancısı zor olan kadının eline sinagogun anahtarı tutuşturulur; dişi cin Lilit’ten korunmak için kadının yatağının altına muska konur. Doğum odasına sarmısak koymak, duvara açık el tasviri çizmek gibi başka hurafî uygulamalar da vardır. Tevrat’ın yere düşmesi felâkete, köpeğin uluması ölüme, ayın tutulması belâya işarettir. Koruyucu mahiyette olan hurafeler de yaygındır. Buna göre içerisinde cinler barındığına inanıldığı için karanlıktan geçerken ışık tutulmalıdır; cinleri uzak tutmak için beyaz el-bise giyilmeli, yatak altına demir konmalıdır. Halk arasında ve Kabalacı çevrelerde bu tip uygulamalar varlığını sürdürmüşse de sihire dayalı bazı gelenekler, Tanrı’ya eş koşan cinlerin varlığını gerekli kıldığı düşüncesiyle Halakacı çevreler tarafından eleştirilmiştir.

Hıristiyanlık erken dönemlerden itibaren senkretik bir öğreti üzerine temellendiği için hurafe türünden inançların Hıristiyanlığın başından beri kabul gördüğü düşünülebilir. Hâkim kilise otoritesi hurafe türünden eğilimleri heretik karakterlerin kaynağı olarak görme temayülünde olmuşsa da kendisinin bu tip eğilimlerin dışında geliştiğini söylemek de zordur. Daha global ve objektif açıdan hıristiyan âleminde neyin hurafe olduğunu belirlemede ana dayanak noktası kilise içerisinde Protestanlık, dışında ise rasyonalist akımlar olmuştur. Yeni Ahid’de hurafe için “putperestlerin dini” anlamında deisidaimonia kelimesi kullanılır (Resullerin İşleri, XVII/22; XXV/19). Bununla birlikte hıristiyan literatüründe yaygınca kullanılan kelime superstition olmuştur. Hıristiyanlığın erken dönemlerinde hurafe özellikle “putperest geleneklerin tamamı” anlamına geliyordu. Ancak pek çok putperest geleneğin özellikle kırsal kesimdeki Hıristiyanlık’ta varlığını koruduğu

göz önüne alınırsa kilise babalarının hurafe kavramını tam anlayamadıkları ortaya çıkar. Kilisenin kendi mensupları için en tehlikeli gördüğü hurafe türü sihirle ilgili olanlardı. Bizzat kilise içerisinde ortaya çıkan hurafelere ait bilgiler en iyi şekilde Ortaçağ belgelerinde korunmuştur.

XV. yüzyılda yazılan Malleus Maleficarum gibi eserler Ortaçağ Avrupası'ndaki hurafî inanışlar hakkında ilginç bilgiler verir. Yedinci çocuğun şifa verme gücünün olduğu, cadıların büyü yapmak için kullandığına inanılan sağ işaret parmağının kullanılmaması, evlerin kapılarına at nalı asılması, uğursuzluk getirdiğine inanılmasından dolayı on üç sayısının kullanılmaması, aynanın kırılmasının uğursuzluk getireceği, birinin öldüğü evdeki aynaların örtülmesi, kötü ruhları savmak için ahşap bir nesneye vurulması, baykuşun ötüşünün ölüm habercisi olduğu, kara kedi görenlerin belâya mâruz kalacağı, ölü ruhunun yeryüzüne dönmesini önlemek için cenaze sırasında siyah giyilmesi gerektiği gibi pek çok gelenek Hıristiyanlığa ait hurafelere klasik örneklerdendir. XIV. yüzyıldan itibaren Avrupa'da hızla yayılmaya başlayan sihirle ilgili inançlar büyük oranda bu tip hurafelere dayanmaktaydı. Kilise, gerek heretik hareketler gerekse hurafelerle uğraşmak için engizisyon mahkemelerini kullandıysa da tam anlamıyla başarılı olamadı. Reform kiliseleri, ortaya çıkışından itibaren, daha genellemeci bir tavırla Katolik kilisesinin bütününü hurafe olarak nitelendirdi. Aynı tavır bütün hıristiyan kiliselerini içine alacak şekilde rasyonalist ve pozitivist çevrelerce de ortaya konmuştur.

Hint yarımadası ve Uzakdoğu dinlerinde monoteizmin belirgin bir şekilde görünmemesi, klasik anlamda hurafeye dayalı inançların tesbit edilmesine zemin hazırlayacak yolu kapatmıştır. Özellikle Hinduizm gibi senkretik dinlerde neyin hurafe, neyin gerçek doktrin olduğunu tesbit etmek imkânsız hale gelmektedir. Bununla birlikte Uzakdoğu'da oldukça yaygın olan ve nazar gibi sihrî özellik taşıyan pek çok gelenek böyle bir sınıflamanın içerisine sokulabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫrf" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫrf" md.; M. T. Cicero, The Nature of the Gods (trc. H. C. P. McGregor), London 1972, s. 152; K. Thomas, Religion and the Decline of Magic, New York 1978; S. J. Tambiah, Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality, Cambridge 1990; Syncretism / Anti-Syncretism: the Politics of Religious Synthesis (ed. C. Stewart - R. Shaw), London 1994; P. Lorie, Batıl İnançlar, İstanbul 1997; R. Posner, "Amulet", EJd., II, 906-911; E. Davis, "Birth", a.e., IV, 1051; G. Scholem, "Chiromancy", a.e., V, 477-479; D. Noy, "Evil Eye", a.e., VI, 997-1000; a.mlf., "Folklore", a.e., VI, 1374-1410; A. Gardner, "Superstition", ERE, XII, 120-122; M. R. O'Neil, "Superstition", ER, XIV, 163-166; "Superstition", EBr.2, XI, 402.

Ali Murat Yel

KELÂM.

Hurafe kelimesi Kur'an'da yer almamakla birlikte onunla anlam yakınlığı bulunan üstûrenin (uydurulmuş söz) çoğulu esâtîr dokuz âyette geçmektedir (bk. ESÂTÎR). Ayrıca ihtilâk (yalan uydurmak) (Sâd 38/7) ve tekavvül ile (uydurulmuş söz) (et-Tûr 52/33; el-Hâkka 69/44) huluku'l-evvelîn (önceki milletlerin geleneği) (eş-Şuarâ 26/137) terkibi de hurafeye yakın mânalar taşımaktadır. Bu tabirler, Kur'ân-ı Kerîm'e Hz. Muhammed'in uydurduğu bir kitap nazarıyla bakan müşrikler tarafından ileri sürülmüş, Kur'an da bu iddiaları reddetmiştir.

Hadis literatüründe hurafe kelimesi sadece bir rivayette yer almaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in anlattığı bir konu için kadınlardan biri, "Ey Allah'ın Resulü! Bu anlattığınız Hurafe'nin sözüne benziyor" demiş, Resûl-i Ekrem de, "Hurafe'nin ne olduğunu biliyor musunuz?" diye sormuş ve sözüne şöyle devam etmiştir: "Hurafe Benî Uzre'ye mensup bir adamdı; Câhiliye döneminde cinler tarafından esir alınmış, içlerinde uzun zaman kaldıktan sonra serbest bırakılmış; cinler arasında gördüğü ilginç olayları anlatınca insanlar kendisini yalanlamış ve artık onlar asılsız kabul ettikleri her söz için 'Hurafe'nin sözü' demişlerdir" (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫrf" md.; Müsned, VI, 157; Taberânî, VII, 40-41).

Ahmed b. Hanbel ile Taberânî'nin farklı metinlerle kaydettikleri bu bilgileri

aktaran Nûreddin el-Heysemî, Ahmed b. Hanbel’in isnadında yer alan râvilerin bazıları hakkında önemli sayılmayan eleştiriler bulunduğunu, Taberânî’nin râvilerinden olan Ali b. Ebû Sâre’nin ise zayıf kabul edildiğini belirtir (Mecmaʿu’z-zevâʾid, IV, 315). İbnü’l-Esîr ise Hz. Peygamber’in Âişe’den kendisine bir şey anlatmasını istemesi üzerine Hurafe kıssasının bahis konusu edildiğini kaydetmekte, fakat Resûlullah’ın bu olayın gerçek olduğunu söylediği yolundaki rivayeti tereddütle karşılamaktadır (en-Nihâye, “ḫrf” md.). Buna göre hurafe kavramıyla ilgili kıssanın yaşanmış bir olaya ait olması ihtimali zayıftır. Ayrıca birçok âlim, insanların cinlerle bir arada bulunmasının ve onların yaptıklarını müşahede etmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür (DİA, VIII, 9). İslâm öncesi Arap tarihi araştırmacılarının tercih ettiği gibi (Cevâd Ali, VI, 822) kıssayı bir efsane olarak telakki edip hurafe kelimesini şahıs ismi saymak yerine onun sözlük anlamında kullanıldığını kabul etmek daha isabetli görünmektedir (Tâcü’l-ʿarûs, “ḫrf” md.).

Din dışı alanları da kapsamakla birlikte dinî konularda daha yaygın olan hurafe hemen hemen bütün dinlerde mevcuttur. Hurafelerin, genellikle otantik dinî metinlerin zamanla yok olması ve geçmiş kavimlere ait bâtıl inançların yeni dine taşınması yoluyla oluştuğu kabul edilir. İslâm’ın ana kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’in bizzat Hz. Peygamber tarafından yazılı bir metin haline getirilmesine, ayrıca müslümanlarca ezberlenmesine rağmen bu dine de çeşitli hurafelerin sokulduğu görülmektedir. Bunların kaynağını ve ortaya çıkış sebeplerini şu noktalarda toplamak mümkündür: 1. Önceki dinlere ait kültlerden bazı unsurların İslâm’a taşınması. İslâmiyet’i kabul eden çeşitli din mensuplarının eski dinlerine ait bazı telakkileri korumaya devam ettikleri ve bunları diğer müslümanlara da aktardıkları bilinmektedir. Câhiliye devri Arapları uğura, uğursuzluğa ve cinlerle ilgili çeşitli hurafelere de inanıyorlardı. Cinlerin kertenkele, kirpi, deve kuşu, tarla faresi, tavşan gibi hayvanların şekline bürünerek insanlara göründüğüne inanılması, karga vb. kuşların uğursuz addedilmesi, göz değmesinin insanlar üzerinde etkili olması bu dönemdeki inançlar arasında zikredilir (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, II, 325-365; Cevâd Ali, VI, 162, 717-718). Eski İran ve Hint dinlerine mensup gruplarla Türkler’in İslâmiyet’i kabul etmesinden sonra İslâm dünyasında yeni hurafeler oluşmaya başlamıştır. Önceden Şamanizm, Budizm, Maniheizm ve Zerdüştîlik gibi dinlere bağlı olan din adamları, Câhiliye devri Arap kültürüne ait hurafelerin cahil halk

tabakası arasında yayılmış olmasından da faydalanarak daha çok eski şaman afsunlarına âyetler, Kâbe, Levh-i mahfûz, arş, kürsî gibi İslâmî motifleri karıştırmak suretiyle mesleklerini yeni dinlerinde de devam ettirmişlerdir. Şamanizm'den intikal eden su kültü, Yahudilik'ten geçen tılsımlar, Hıristiyanlık'tan kalan türbeleri kutsallaştırma hurafeleri bu konudaki bazı örnekleri teşkil eder. 2. Cehalet.

Daha çok bilgisizliğe bağlı olduğu kabul edilen hurafelere inanılması hususu, İslâm'ı ana kaynaklarından öğrenip halkı aydınlatacak yeterli sayıda âlimin yetişmemesiyle orantılı olarak müslüman halk arasında yaygınlaşmıştır. İslâmiyet insanları, düşünmek suretiyle inançlarını temellendirmeye ve akıl yürütme güçlerini kullanmaya davet ediyordu. İslâm'ın bu temel ilkesi, "De ki: İşte benim yolum: Ben şuurlu bir şekilde Allah'a çağırıyorum, bana uyanlar da" (Yûsuf 12/108) meâlindeki âyetle ortaya konmuştur. Ancak İslâmî konulara yeterince ilgi göstermeyen okumuş kesimle dinî bilgileri ve kültür seviyeleri düşük olan halk tabakasının soyut özellikler taşıyan dinî konuları doğru olarak anlayıp kavraması kolay değildir. Hurafeleri bertaraf edebilmek için tatmin edici bir din öğretimi ve eğitimine ihtiyaç vardır. Ayrıca vâizlerle sohbet ehlinin de bizzat kendilerinin hurafelerden arınmış sağlam dinî bilgilere sahip olması gerekir. Nitekim Resûlullah'ın ve ashabın Kur'an çizgisinde seyreden İslâm anlayışına bağlı âlimler, özellikle bazı vâizlerin ve tasavvuf ehlinin yaydığı bid'at ve hurafeler konusunda ciddi uyarılarda bulunmuşlardır (meselâ bk. İbnü'l-Cevzî, s. 123-126, 150-387). 3. Mevzû hadisler. İslâm'ın ikinci kaynağını oluşturan hadislerin Resûl-i Ekrem'in hayatında yazılı metin haline getirilmeyip bu işe II. (VIII.) yüzyıldan itibaren başlanması, çeşitli konularda hadis uydurulmasına veya pek çok İsrâiliyat'ın İslâmî kaynaklara girmesine fırsat vermiş ve bu yolla bazı hurafelerin İslâm'a sokulması mümkün olmuştur.

Belli başlı hurafeleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Ulûhiyyetle İlgili Hurafeler. Allah'ın herhangi bir maddî varlık şekline bürünmesi, yaratıklarından birinin bedenine girmesi (hulûl, tecessüd), yaratıklarla birleşmesi (ittihad ve vahdet-i vücûdun bazı yorumları) veya onlara benzetilmesi (teşbih) ulûhiyyetle ilgili bâtıl inançlardandır. Hıristiyanların ve yahudilerin, Allah'ın imamlara hulûl ettiğini kabul eden aşırı Şiî gruplarla (Gāliyye) bazı müfrit sûfîlerin bâtıl inançları bu tür hurafenin belli

başlı örneklerini oluşturur. Ulûhiyyete ait sıfat veya fiillerden birini yaratıklara nisbet etmek de bâtıl inanç sayılır. Bazı tasavvuf mensuplarının velî nazarıyla baktıkları şeyhlerine dilediklerini öldürme veya diriltme gücünü nisbet etmeleri ve kâinatın yönetiminde söz sahibi olabileceklerini iddia etmeleri de bu konu içinde mütalaa edilmiştir (Ahmed Subhî Mansûr, s. 198-199, 234).

2. Gayb Bilgisi. Kur'ân-ı Kerîm'de duyu, haber ve akıl yoluyla bilinemeyip gayb âleminde kalan hususları Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği açıkça belirtilir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ġyb" md.). Bununla birlikte birçok tasavvuf mensubu, seçkin tasavvuf ehlinin kerâmet yoluyla gayba vâkıf olduğuna inanır. Ayrıca yıldızlardan ahkâm çıkarma, kahve, ok, bakla, iskambil kâğıdı, suya bakma ve kitap açma (Kur'an veya başka kitaplar) gibi yöntemlere başvurularak yapılan falcılık, İslâm öncesi döneme ait bâtıl inançlar olup bazı İslâmî zümreler tarafından da benimsenmiştir (M. Reşîd Rızâ, VI, 150).

3. Uğur veya Uğursuzluk. Bazı hayvanları görmenin veya seslerini duymanın, belirli günlerde ve zamanlarda iş yapmanın, mavi boncuk vb. şeyleri takmanın ve bazı rakamların uğursuz yahut uğurlu olduğuna inanmak İslâmî temeli bulunmayan inançlardandır. Aynı bâtıl inançlar çerçevesinde evden çıkarken kedi veya köpek görmek, baykuş sesini ve köpek ulumasını duymak, elden ele sabun veya makas vermek, salı günü iş yapmak veya yolculuğa çıkmak, cuma günü çalışmak, iki bayram arasında nikâh kıymak, cumartesi günü yorgan kaplamak, insan üzerinde iken elbisenin söküğünü dikmek uğursuz sayılmış; buna karşılık at nalı, kurt dişi, leylek kemiği, inek veya koç boynuzunu taşımak yahut evin dış kısmına asmak uğurlu kabul edilmiştir (M. Şemseddin, s. 296-297; İnan, s. 38).

4. Ölülerden Medet Ummak. Yaygın hurafelerden biri de ölülerin türbelerini ziyaret ederek onlardan yardım beklemektir. Dileklerin gerçekleşmesi için veya hastalıktan kurtulmak amacıyla din âlimlerine ve şeyhlere ait türbeleri ziyaret edip mum yakmak, bez bağlamak, taş yapıştırmak ve adak adamak suretiyle ölülerin ruhaniyetinden medet ummak bu konudaki belli başlı hurafeleri teşkil eder. Ağaçlara bez parçası bağlamak da buna benzer inançlardandır.

5. Cinlerle İlgili Hurafeler. Kur’an’da cinler âleminin varlığından haber verilmekle birlikte onların mahiyeti, faaliyetleri ve insanlarla ilişkileri konusunda ayrıntılı bilgi yer almamıştır. Buna rağmen halk arasında cinlerin özellikle kadınları etkilediği, insanları çarptığı ve ruh hastalıklarına sebebiyet verdiği inancı yaygındır. Cinlerin tasallutundan korunmak için cincilere başvurup muska yazdırmanın ve bunu taşımanın gerektiğini kabul etmek de bu inancın bir devamıdır. Bu telakkinin Eski Mısır ve Roma inançlarına dayandığı bilinmektedir. Câhiliye devri Arapları arasında da bu tür inançların görüldüğü ve insanların bedenlerine giren kötü ruhları kovmak için gruplar halinde dans ettikleri rivayet edilir. M. Reşîd Rızâ bunun cinlere tapmaktan kalan bir inanç olduğunu belirtir (Tefsîrü’l-menâr, VIII, 369-371).

Din gerçeğine materyalist-pozitivist bir anlayışla yaklaşan bazı düşünür ve yazarlar dinin bilimsel verilere dayanmadığını, bu sebeple hurafelere kaynak oluşturduğunu ileri sürerler. Ancak ilâhî dinlerin ve özellikle tevhid inancını en önemli ilkesi olarak kabul eden İslâmiyet’in hurafelere zemin hazırlamak değil onlarla mücadele etmek için gönderildiği bilinen bir gerçektir. Bütün hurafe çeşitlerinde bazı varlıkların, nesnelerin veya olguların olağan üstü güçlere, etkilere sahip olduğu inancı bulunmaktadır. Buna karşılık Allah’ın hem zâtı hem de ilim, irade, kudret gibi sıfatları ve fiilleri bakımından bir, benzersiz ve ortaksız olduğu inancını en kesin iman prensibi olarak ortaya koyan İslâmiyet’in şirk sayılması gereken bir tür hurafeciliği onaylaması veya buna zemin hazırlaması mümkün değildir.

Hurafeler sadece dinî meselelere has değildir; din dışı bazı konular, hatta bilim adına ileri sürülen kanıtlanmamış teoriler de bu statü içine girmektedir. Bu çeşit teoriler “modern hurafeler” olarak değerlendirilebilir. Evrim teorisi bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Zira evrim teorisine ilişkin tatmin edici kanıt bulunmadığını itiraf ettiği halde yine bu teorinin doğruluğuna inandığını söyleyen ve bunu savunan bilim adamları mevcuttur (Lings, s. 10-11).

Hurafelerin Kur’an ve Sünnet’e dayalı herhangi bir temelinin bulunmadığı, bu iki kaynağın her türlü hurafeyi reddettiği İslâmiyet’i bilen herkesin kabul ettiği bir husustur. Çeşitli âyetlerde gaybı yalnız Allah’ın bildiği vurgulanmakta, peygamberlerin bile sadece Allah’ın bildirmesi halinde

gaybdan haber verebilecekleri ifade edilmektedir (Âl-i İmrân 3/179; el-Cin 72/26-27). Bundan dolayı falcılık yasaklanmıştır (el-Mâide 5/90). Hadislerde de arrâflık, falcılık ve kâhinlik yapmak, gaybdan haber almak için bunlara başvurmak, Allah'a eş koşup Hz. Peygamber'i ve onun getirdiği vahiyleri inkâr etmek anlamına geldiği bildirilmiştir (Müsned, II, 68, 408; Müslim, "Selâm", 122, 125).

Ayrıca İslâm'da uğursuzluk telakkisinin bulunmadığı, uğursuzluğa inanmanın kişiyi şirke düşürebileceği haber verilmiş, kuşun ötmesinin ve uçmasının uğursuzluk sayılamayacağı belirtilerek ilginç görülen nesne ve olayların hayra yorulması tavsiye edilmiş (Buhârî, "Ṭıb", 19; Müslim, "Selâm", 102-109, "Mesâcid", 33), büyü yapmanın, büyüden ve hastalıktan korunmak için muska taşımanın tevhid inancını zedeleyeceği bildirilmiştir (Müsned, I, 381; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 17). Kişilerin inançlarını istismar eden kâhin ve falcılarla onların günümüzdeki uzantıları olan medyum ve astrologların sözlerine itibar edilmemesi İslâmî açıdan bir zorunluluktur. Bu tür hurafeleri İslâm'a mal etmek için Hz. Peygamber'e nisbet edilerek aktarılan rivayetlerin tamamı İsrâiliyat'a dayanmaktadır. Resûl-i Ekrem hastalıklardan korunmayı ve bir rahatsızlığı tedavi etmek için tıbbî çarelere başvurmayı tavsiye etmiş, onun bu tür tavsiyeleri hadis mecmualarında "Kitâbü't-Tıb" başlığı altında toplanmıştır (Buhârî'de 76.; Ebû Dâvûd'da 27.; Tirmizî'de 26.; İbn Mâce'de 31. kitâb). Meşrû arzulara ulaşmak için muskalara ve tılsımlara değil normal çarelere başvurmak gerektiği Kur'an'ın tavsiyeleri arasında yer almaktadır; Kur'ân-ı Kerîm'de üzerinde önemle durulan "sünnetullah" kavramı bunun açık bir delilidir. Daha çok inanç boşluğundan kaynaklanan ve insanları Allah'tan başka varlık ve güçleri kutsallaştırmaya götüren hurafeler dinî hayatı zayıflattığı gibi ruh sağlığını da olumsuz yönde etkilemekte, ayrıca insanları bilimsel alanda geri kalmaya mahkûm etmektedir. Zira ilmî faaliyet varlıkları akıl ve bilimin yöntemleriyle incelemeye, hangi sonuçların hangi sebeplere bağlı olduğunu belirlemeye dayanır, hurafelere inananların ise böyle bir yöneliş içine girmeleri oldukça zordur.

Hurafeleri konu alan yaygın eserler arasında Ahmed b. Ali el-Bûnî'nin Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ (Kahire 1291) ve Süleyman el-Hüseynî'nin Kenzü'l-havâs (İstanbul 1322) adlı kitapları zikredilebilir. M. Şemseddin'in Hurâfattan Hakikate (İstanbul 1332), Kemalettin Erdil'in Yaşayan Hurafeler

(Ankara 1991), İsmail Lütfi Çakan'ın Hurafeler ve Batıl İnanışlar (İstanbul 1981), Recep Aktaş'ın Bâtıl İnançlar (Adana 1965) ve Mustafa Uysal'ın Bid'at ve Hurafeler (Konya 1969) adlı kitapları ise hurafelerin tenkidi hakkında yazılan eserlerden bazılarıdır (ayrıca bk. CİN; FAL; İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM; REMİL; SİHİR).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḫrf" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫrf" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḫrf" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ġyb" md.; Müsned, I, 174, 180, 381; II, 68, 408, 429, 476; III, 477; V, 60; VI, 157; Buhârî, "Ṭıb", 19, "Büyûʿ", 25, 113; Müslim, "Selâm", 102-109, 122, 125, "Mesâcid", 33; Tirmizî, "Siyer", 46; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 17, 19, 21, 24; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1415/1995, VII, 40-41; İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs, Kahire, ts. (İdâretü't-Tıbâati'l-münîriyye), s. 123-126, 150-387; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 462-465; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IV, 315; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, II, 325-365; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, II, 352-353; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, V, 154, 159; VI, 149-150, 331-332; VIII, 368-371; IX, 340, 389-390; M. Şemseddin [Günaltay], Hurâfattan Hakikate, İstanbul 1332, tür.yer.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 162, 717-718, 822; Abdülkadir İnan, Hurafeler ve Menşeleri, Ankara 1962, tür.yer.; Abdülmuhsin Sâlih, el-İnsânü'l-ḥâʾir beyne'l-ʿilm ve'l-ḫurâfe, Küveyt 1979, s. 76-85, 185, 261; İsmail Lütfi Çakan, Hurafeler ve Batıl İnanışlar, İstanbul 1981, s. 14-44; Ahmed Subhî Mansûr, es-Seyyid el-Bedevî beyne'l-ḥaḳīḳa ve'l-ḫurâfe, Kahire 1983, s. 198-199, 234-265; İbrâhim Bedrân - Selvâ el-Hammâş, Dirâsât fī'l-ʿaḳliyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-ḫurâfe, Beyrut 1988, tür.yer.; Martin Lings, Antik İnançlar Modern Hurafeler (trc. Nabi Avcı - Ufuk Uyan), İstanbul 1991, s. 10-11; Kemalettin Erdil, Yaşayan Hurafeler, Ankara 1991, s. 19-20, 30-31, 42-43; Ahmet Saim Kılavuz, "Cin", DİA, VIII, 9.

Yusuf Şevki Yavuz

HUREYBÎ

(الخريبي)

Ebû Abdirrahmân Abdullāh b. Dâvûd b. Âmir el-Hureybî eş-Şa‘bî (ö. 213/828)

Hadis âlimi.

126 (744) yılında Kûfe’de doğdu. Basra’nın Hureybe mahallesinde yaşadığı için Hureybî olarak tanınmış, aslen Benî Hemdân’dan olması sebebiyle Hemdânî nisbesiyle de anılmıştır. Kûfe’yi terkedip Basra’ya yerleşmesi konusunda iki ayrı gerekçeden söz edilmektedir. Bunlardan biri, bizzat kendisinin belirttiğine göre Basra’da Abdullah b. Avn ile buluşma arzusudur. Ancak Hureybî yola çıkıp Kûfe yakınlarındaki Kanâtıru Benî Dârâ’ya ulaştığında İbn Avn’in ölüm haberini almıştır. İbn Asâkir’in naklettiği rivayete göre ise Kûfe’de aynı mescidde çalışmalarını sürdürdükleri, Zeydiyye’nin kollarından Sâlihiyye’nin kurucusu Hasan b. Sâlih b. Hay ile bu mescidin yıkılan minaresinin onarımı konusunda aralarında çıkan ihtilâf üzerine Basra’ya gidip Hureybe’de yerleşmiştir. Yine İbn Asâkir’in belirttiğine göre bir ara Dımaşk’ta da bulunan Hureybî Hişâm b. Urve, A‘meş, Evzâî, İbn Cüreyc ve Süfyân es-Sevrî gibi âlimlerden hadis öğrendi; Ebû Amr b. Alâ’dan kıraat rivayet etti. Kendisinden de Süfyân b. Uyeyne, Fellâs, Ali b. Medînî, Müsedded b. Müserhed, Zühlî, Nasr b. Ali hadis, Müslim b. Îsâ el-Ahmer kıraat rivayet ettiler. Zehebî, ölümünden birkaç yıl önce talebelerinde gerekli ihlâsı görmediği için hadis rivayetini bıraktığını kaydeder. Bundan dolayı Buhârî kendisine ulaştığı halde ondan hadis alamamış, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde yer verdiği hadislerini talebeleri olan Müsedded, Fellâs ve Nasr b. Ali’den rivayet etmiştir. Müslim dışında diğer Kütüb-i Sitte müellifleri de eserlerinde onun rivayetlerine yer vermişlerdir. İbn Mâkûlâ’nın belirttiğine göre kendisinden kolaylıkla hadis öğrenilemeyen Hureybî’nin bu konuda başvuranları zaman zaman reddettiğine ve bu yüzden kınandığına dair bazı rivayetler kaynaklarda yer almaktadır.

İbn Sa‘d, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür‘a er-Râzî, Nesâî ve Dârekutnî Hureybî’nin sika olduğunu belirtmişlerdir; Dârimî de onu Ebû Âsım en-Nebîl ile karşılaştırarak, “Her ikisi de sikadır, ancak Hureybî daha üstündür” demiştir. Ebû Hâtim ise ondan “sadûk” diye söz ederek re’y anlayışına meyli bulunduğuna dikkat çekmiştir.

Hureybî Kur’an’ın mahlûk olmadığı görüşündedir. Hureybî’ye göre kişinin çocuğuna verebileceği en güzel şey onu hadis öğrenmeye teşvik etmesidir. Kişi dindarlığını sözle değil amelle ve eserleriyle ortaya koymalıdır. Fakihin ilmi arttıkça ictihadını değiştirmesinin tabii olduğunu düşünen Hureybî, tevekkülü “Allah’a karşı güzel düşüncelerle dolu olmak” şeklinde yorumlamış, amelin imandan cüz olduğunu, bu konuda Abdullah b. Mes‘ûd, Huzeyfe b. Yemân ve İbrâhim en-Nehaî’nin yolundan gittiğini belirterek imanın artıp eksilebileceğini ileri sürmüştür.

Hureybî 213 Şâbanının ortalarında (Ekim 828 sonları) Hureybe’de vefat etti. İbn Hibbân ise vefat tarihini 211 (826) olarak kaydetmiş, 213’te öldüğünü ileri sürenlerin bulunduğuna da işaret etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 295; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 303-304; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, V, 82; İbn Kuteybe, el-Maʿârif, s. 520; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 47; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 60; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 285-286; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XXVIII, 19-34; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), X, 256; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XIV, 458-467; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 346-352; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 211-220, s. 205-209; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 337-338; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, I, 418; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, V, 199-200.

Tayyar Altıkulaç

HUREYMÎ

(الخريمي)

Ebû Ya‘kūb İshâk b. Hassân (b. Kûhî) el-Hureymî (ö. 214/829 [?])

Methiye ve mersiyeleriyle tanınan Türk asıllı Arap şairi.

Dımaşk’ın ileri gelen ailelerinden Hureymîler’e mensup vali ve kumandan Osman b. Umâre’ye yakınlığı dolayısıyla Hureymî mahlasını aldı. Kaynakların birçoğunda nisbesi yanlışlıkla Cüzeymî, Harmî, Harîmî, Cermî şekillerinde de geçmektedir. Yine birçok kaynakta Osman b. Umâre’nin veya onun babasının, dedesinin ya da yeğeninin (Hureym b. Ebü’l-Heyzâm) âzatlısı olduğu şeklinde çelişkili rivayetler yer almaktadır. Şairin hayatı hakkında sadece şiirlerinden hareketle bazı bilgiler edinmek mümkündür. Bir şiirinde atalarının Orta Asya’da Soğd bölgesine yerleştiğini, oradan da Merv ve Cûzcân’a dağıldığını, kendisinin Merv’de dünyaya geldiğini belirten Hureymî’nin soyu hakkında “acem” ifadesini kullandığına bakarak şarkiyatçıların ve çağdaş Arap yazarlarının bazıları onun İran kökenli olduğunu iddia etmişlerdir. Acem kelimesinin “Arap olmayan” anlamına geldiği dikkate alınırsa burada “Türk” karşılığında da kullanıldığı söylenebilir. Nitekim İbnü’l-Mu‘tezz’in “Türk soyundandı” ifadesi de (Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ, s. 293) bu görüşü desteklemektedir. Şevkī Dayf, Ali Cevâd et-Tâhir ve Fuat Sezgin de bu kanaattedir. Ancak eski kaynaklardan sadece Yâkūt’un Muʿcemü’l-büldân’ında (IV, 339-340) geçen ve Hureymî’ye nisbet edilen bir şiirde anne tarafından Türk, baba tarafından İranlı olduğuna işaret vardır.

İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, Hureymî’nin Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) ve Ebû Nüvâs (ö. 198/814) dönemini takip eden şairler arasında yer aldığını söyler (el-ʿUmde, I, 212). Beşşâr, Ebû Nüvâs, Hammâd Acred ve Mutî‘ b. İyâs’tan nakiller yapmış olması da bunu teyit etmektedir (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, III, 192; XIV, 347; XX, 81-82).

Bir şiirinde (Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 354) Sicistan’da büyüyüp

yetiştiğini, ilim ve edebiyat tahsilini burada yaptığını söyleyen Hureymî Sicistan'da haksızlığa uğradığından, geçim sıkıntısı çektiğinden ve nâmerde el açmak durumunda kaldığından yakınır. Onu bu dönemde kişiye büyük itibar kazandıran şiire yönlendiren en önemli sebep de bu geçim sıkıntısı olmalıdır. Nitekim Câhiz'in naklettiğine göre iki beyitten ibaret olan ilk şiirinde maddî sıkıntılarını dile getirmektedir (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 224; III, 325). Hureymî, Sicistan ve Ermenistan'da valilik yapan Osman b. Umâre ile tanıştıktan sonra çeşitli imkânlara kavuştu. Vali Osman ile birlikte Sicistan ve Dımaşk'ta bulunan, valinin Ermenistan'a tayin edilmesi üzerine kendisiyle birlikte giden Hureymî meşhur "Lâmiyye"sini onun için nazmetmiştir.

Osman b. Umâre'nin Sicistan valisi tarafından öldürülmesi üzerine Hureymî, kardeşi şair ve kumandan Âmir b. Umâre'nin himayesine girdi. Osman ve Âmir için kaside ve mersiyeler yazdı. Âmir'in ölümü münasebetiyle kaleme aldığı "Ayniyye"si en güzel mersiyelerinden biridir. Daha sonra Âmir'in oğlu Hureym'in himayesine giren şair onun için de kaside ve mersiyeler yazdı. Son hâmisini de kaybettikten sonra Dımaşk'ta daha fazla kalamayan Hureymî, Hârûnürreşîd'in halifeliği döneminde hayatının son yıllarını geçireceği Bağdat'a yerleşti. Kısa zamanda halife, vezir ve kâtiplerle dostluk kurdu ve onlar için yazdığı kasidelerle büyük bir servet kazandı. Halife olmadan önce Me'mûn'un, Bermekî Veziri Yahyâ b. Hâlid ile oğulları Ca'fer ve Fazl'ın, Hârûnürreşîd'in saray şairi Mansûr enNemerî ile Abbas b. Züfer'in meclislerinde bulundu. Mansûr enNemerî onun Hârûnürreşîd ve Me'mûn'la tanışmasında etkili olmuştur. Hureymî Yahyâ b. Hâlid için de kaside yazmıştır (Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 49). Yakın ilişki kurduğu Bermekîler'in kâtibi ve Hârûnürreşîd'in Dîvânü'l-ceyş sahibi Muhammed b. Mansûr b. Ziyâd için yazdığı kasidede onun kendisine yaptığı ihsanları dile getirmiş (İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 732), ölümü üzerine de bir mersiye söylemiştir (a.g.e., s. 734; Müberred, Kitâbü'l-Fâżıl, s. 95). Hureymî'nin Fazl b. Yahyâ'nın kâtibi Ebû Ali Hasan b. Tâhtâh el-Belhî hakkında da kaside ve mersiyeleri vardır (Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 109). Belhî'nin 193'te (809) Hârûnürreşîd tarafından Mısır'a vali olarak tayin edilmesi üzerine ona olan hasretini dile getirdiği "Bâiyye"si (İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 734-735) en güzel şiirleri arasında yer alır.

Hureymî’nin hiciv oklarına hedef olmuş kimseler de vardır. Kâtip Ali b. Heysem el-Enbârî için yazdığı hiciv (Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 131) bu türün en güzel örneklerindendir. el-Eġānî’de (XI, 345-346) Hureymî’nin Enbârî hakkında Nabatça birçok hiciv kaleme aldığı, Arapça hicivleri içinde Nabatça kelimelere de yer verdiği ve bunların, Halife Emîn’in şarkıcısı Allüveyh tarafından bestelenip Emîn’in huzurunda okunduğu belirtilmektedir. Me’mûn’un kumandanı şair Ebû Dülef el-İclî de Hureymî’nin hem övdüğü (Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 111-112; II, 356-357) hem de yerdiği (a.g.e., II, 190) kişiler arasında yer alır.

Hayatının bir kısmını Mu‘tezile’yi himaye eden Me’mûn döneminde geçirmiş olan Hureymî’nin şiirlerinden Bağdat’ta kelâm ve felsefe meclislerine de katıldığı anlaşılmaktadır. Bir şiirinde akıl ile dinin bütün erdemlerin ve övünç kaynaklarının üstünde olduğunu ifade ederek (İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, s. 735) akıldin ilişkisine ve uzlaşmasına Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’den yıllarca önce işaret etmiştir. Bir şiirinde de, “İnsanlar, ruh ve ceset itibariyle benzer yaratılmış olsalar bile huy ve davranışları farklıdır. Hayrın da şerrin de onunla görevli ve ona ehil olan insanları vardır. Her biri ona kendi yol açar” diyerek (a.g.e., s. 734) Mu‘tezile’nin adalet ilkesine işaret etmektedir.

Bazı çağdaş Arap yazarları, Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin kaydettiği bir bilgiye dayanarak (el-Eġānî, VI, 93; XIV, 334) Hureymî’nin ilk şiir ve edebiyat derslerini aralarında Hammâd er-Râviye, Hammâd Acred, Mutî‘ b. İyâs ve Yahyâ b. Ziyâd’ın da bulunduğu şairler topluluğunun meclislerinde aldığını, şiirlerindeki tarz ve üslûpta bunun etkisi olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Ancak Hureymî’nin yetişme ve öğrenim devresi zaman bakımından bu şairlere uzaktır. Ayrıca İsfahânî’nin buna dair bir işareti olmadığı gibi Hureymî’nin şiirlerinde bu şairlerin tesiri ve izleri de görülmemektedir. Adı geçen şairler dinî ve ahlâkî konularda sınır tanımayan, içki meclislerine devam eden, zındıklıkla itham edilen, müstehcen şiirin ve hicvin önde gelen isimleridir. Hureymî ise dindar ve zâhid bir kişi olup ahlâka, dine ve edebe aykırı hiçbir şiir yazmamıştır. Az sayıdaki hicivlerinde bile yüksek ve nezih bir ruh asaletinin izleri görülür. Onun tarih, ensâb ve edebiyat âlimi Heysem b. Adî’yi hicvetmeyi düşündüğü, ancak istediği şekilde bir hicviye yazmak içinden gelmeyince kendisinin ricası üzerine bu hicviyeyi Akevvek namıyla bilinen şair Ali b.

Cebele’nin nazmettiği yolundaki bilgi de (a.g.e., XX, 38-39) onun insanları yermeye ve üzmeye yatkın olmayan temiz bir ruha sahip olduğunu gösterir.

Hârûnürreşîd’in 193’te (809) vefatı üzerine oğulları Emîn ile Me’mûn arasında meydana gelen savaşlarda binlerce insan ölmüş, Bağdat harabeye dönmüştü. Hureymî’nin bu münasebetle kaleme aldığı 135 beyitlik kaside Arap edebiyatının şaheserlerinden kabul edilir. Hureymî bu kasidesinde saray, köşk ve kâşâneleri, uşak, hizmetçi ve câriyeleri, cadde, sokak ve pazarları, bağ, bahçe ve yeşillikleriyle Bağdat’ın tahribattan önceki lüks hayatı ile harabeye dönen ev, cadde ve sokakları, yiğit nâraları, kılıç ve at sesleri, kadın çığlıkları ve çocuk ağlamaları, her tarafı dolduran kan ve cesetlerle tahribattan sonraki acıklı halini gözler önüne sermiştir. Bu tarihî değeri sebebiyle Taberî kasideyi eserine aynen almıştır (Târîḫ, VIII, 431-454). İbnü’l-Esîr ise kasidenin 150 beyit kadar olduğunu ve uzunluğu sebebiyle onu iktibas edemediğini söyler (el-Kâmil, VI, 274). Hureymî bu şiirini kimseye yaranmak için yazmamış, iki tarafa da nasihat vermeye çalışmıştır. Ancak Me’mûn’un galip geldiği bu savaşlarda, “Gördün mü Bağdat sokaklarında atları üzerinde hançerlerini çekmiş vaziyette dolaşan Türkler’i” (Taberî, V, 78) diyerek Türkler’in galibiyetteki rolüne işaret etmiştir. Sadece bu kasidesiyle Hureymî Abbâsî devrinin en büyük şairlerinden sayılmaya hak kazanmıştır. Ömer b. Abdülmelik el-Verrâk, Hüseyin el-Halî‘ ve İbn Ebû Tâlib el-A‘mâ gibi şairlerin Bağdat üzerine yazdıkları mersiyelerin (a.g.e., V, 74-89) hiçbiri onun kasidesine yetişememiştir. İbnü’r-Rûmî’nin, Basra’nın Zencîler tarafından tahribi üzerine kaleme aldığı “Mîmiyye”sinde biçim ve içerik olarak Hureymî’den etkilendiği anlaşılmaktadır.

Hureymî hayatının son döneminde önce kardeşini, ardından oğlunu kaybetmiş, onların acılarını dile getiren mersiyeler nazmetmiştir. Sadece bir gözü gördüğü için “a‘ver” lakabıyla tanınan şair yetmiş yaşından sonra diğer gözünü de kaybetmiş, bunun üzerine “a‘mâ” ve “mekfûf” lakaplarıyla da anılır olmuştur. Bu dönemde yazdığı şiirlerde bir yandan âcizliğini, yalnızlığını ve çaresizliğini, insanlara yük olmanın verdiği sıkıntıları dile getirirken öte yandan kapanan gözlerinin yerine kalp gözünün açıldığını, artık basîret ve bilgi ışığının yolunu aydınlattığını ifade ederek (İbn Kuteybe, ‘Uyûnü’l-aḫbâr, IV, 57) teselli bulmaya çalışmış, bu şiirleri dilden dile dolaşır hale gelmiştir (Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, III, 113; VII, 151-

152).

Kaynaklarda Hureymî’nin sekseni aşkın bir yaşta Bağdat’ta öldüğü kaydedilmekte ve ölüm tarihi olarak 200 (816), 206, 210, 212 ve 214 (829) yılları verilmektedir. Bu tarihler arasında Safedî’nin kaydettiği (el-Vâfî, VIII, 409) 214 yılı tercih edilebilir. Bununla birlikte bir şiirinde kendisi için söz konusu ettiği uzun ömürlülüğün (ta‘mîr: muammerûndan olma, 100 yıldan fazla yaşama) bir temenni değil gerçek olması da mümkündür (Safedî, Nektü’l-himyân, s. 71). Başta Taberî olmak üzere eski kaynaklarda Hureymî’nin son yılları ve vefat tarihiyle ilgili bilgi bulunmaması, onun gözlerini yitirdikten sonra kapıldığı âcizlik ve karamsarlık hissiyle insanlardan uzaklaşıp dünyadan el etek çekmesi sebebiyle unutulmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim hayatının son dönemlerinde nazmettiği yaşlılık ve gençliğe, âhiret hazırlığına ve zühde, vefasız dostlara, zamandan ve zamane insanlarından şikâyete dair şiirleri (İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, s. 734) bu duruma işaret etmektedir.

Edebiyat eleştirmenleri Hureymî’yi Arapça’nın inceliklerine vâkıf, tabii bir ustalıkla söylenmiş, iyi bir muhakeme ve mantık temeline, eşyanın dikkatli bir müşahedesine dayanan, engin mânalarla yüklü güzel şiirleri olan güçlü ve fasih bir şair olarak değerlendirmişlerdir. İbnü’n-Nedîm, onun 200 varak hacminde bir divanının bulunduğundan söz ederken (el-Fihrist, s. 188) İbn Asâkir divanının meşhur olduğunu kaydeder (Târîḫu Dımaşḳ, VIII, 198). Bu divan zamanımıza kadar ulaşmamakla birlikte şairin edebiyat ve biyografi kitaplarında çok sayıda şiiri yer almaktadır. Başta şiirlerini kendisinden dinleyip rivayet eden Câhiz ile Ebû Asîde olmak üzere Müberred, İbnü’l-Mu‘tez, Ebû Hâtim es-Sicistânî gibi edebiyat eleştirmenleri onun şiirlerine ve sanatına hayrandır. Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn ile Kitâbü’l-Ḥayevân’ı başta olmak üzere çeşitli eserlerinde onun şiirlerinden çok sayıda nakillere yer vermiştir. Kûfeli nahiv âlimi ve şiir râvisi Ebû Asîde Ahmed b. Ubeyd b. Nâsıh da ondan şiirlerini dinleyip rivayet edenlerdendir (İbnü’l-Cerrâh, s. 104-105). Ebû Hâtim, “Müvelled şairler içinde en iyisi ve en büyüğü Hureymî’dir” derken (a.g.e., s. 103) Müberred onun tabii bir ustalıkla şiir yazan güçlü bir şair olduğunu ifade etmektedir (İbnü’l-Mu‘tez, s. 293; Husrî, IV, 1142). Şiirlerinin büyük bir beğeniye mazhar olmasının sebebinin sorulması üzerine Hureymî, “Ben şiir yazarken sözlerin tabii bir şekilde gelmesine özen gösteririm. Onu duyan

herkes kolaylıkla sever ve kabul eder" demiş (İbnü'l-Cerrâh, s. 102-103) ve bu şekilde tabii şiirin özlü bir tanımını vermiştir.

Başta Mütenebbî olmak üzere Ebû Temmâm ve Akevvek gibi bazı şairler Hureymî'nin şiirlerinden alıntılar yapmışlar veya şiirlerine nazîreler yazmışlardır. Nitekim Ebü'l-Heyzâm Âmir b. Umâre için yazdığı "Ayniyye"sine bir taklit nazmeden Ali b. Cebele, Hureymî'nin kudreti karşısında aczini itiraf ederek bu kasidesinde ona İmruülkays'ın bile yetişemeyeceğini söylemiştir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, XX, 48). Aynı şekilde Ebû Temmâm'ın Hureymî'ye yaptığı başarısız bir taklidi kendisine hatırlatılınca başını eğip sükût etmek zorunda kaldığı rivayet edilir (Merzübânî, el-Müveşşaḥ, s. 470, 495).

Hureymî, daha çok övgüleri ve mersiyeleriyle tanınmış olmakla birlikte çağdaşlarının işlediği her konuda şiir nazmetmiş, hatta klasik kalıpları ve geleneksel konuları aşan yeni ve orijinal şiirler yazmıştır. Soyunu, şiirlerini ve konuk severliğini övdüğü fahriyeleri arasında, güler yüzün konuk için maddî ikramdan daha önemli olduğunu anlattığı bölüm cömertlikle ilgili fahriye örneği olarak Ebû Temmâm'ın el-Vaḥşiyyât'ından (s. 273) itibaren antolojilerde yer almıştır. İbnü'l-Mu'tez'in çok sayıda gazeli bulunduğunu ifade etmesine rağmen (Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, s. 293-294) Hureymî'nin zamanımıza ulaşan şiirleri arasında gazelleri çok azdır. Onun hikmete dair bazı şiirlerinde de Mütenebbî'yi etkilediği anlaşılmaktadır. Hureymî'nin fakirliği onursuz zenginliğe tercih eden, haksız kıskançlığı yeren, sabrı, dostluğu, iyi geçinmeyi, ziyareti, din ve namus bütünlüğünü tavsiye eden, ırk üstünlüğü iddiasını ve ayırımcılığı yeren, bütün insanların eşit olduğunu belirten şiirleri de ayrı bir özellik arzeder (İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 734-735).

Birkaç beyit ve kıtası yüzünden Hureymî bazı çağdaş yazarlar tarafından Şuûbîlik'le itham edilmiştir. Bu itham, şiirlerin arka planındaki gerçeği dikkate almamaktan kaynaklanan bir yanılgıdır. Hureymî eleştiri konusu olan bu şiirlerden birini, Ermenistan Valisi Osman b. Umâre'nin Hazar Türkleri'ne karşı yapılan bir savaşta arkadaşlarından ve eşraftan oluşan bir gruba kendisini reis tayin ettiğinde (Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 464) bu grubun, "Bir Soğdlu mu başımıza geçti?" şeklindeki sözleriyle kendisini

istememeleri ve neticede bu görevinden alınmasına sebep olmaları üzerine söylemiştir.

Şiirde ırkçılık yapılmamış, aksine ırk ayırımı yapmanın ve soyla övünmenin doğru olmadığı ifade edilmiştir. Hureymî'nin, "Ben Soğd'un soylu ailelerinden bir kişiyim; Acem ırkı beni erdemlerle donattı" anlamındaki beytini de hayatının büyük bir kısmını Emevî ırkçılığının beşiği olan ve mevâlîlerin horlandığı Dımaşk'ta geçirmesi sebebiyle bir tepki sonucunda söylenmiş bir fahriye olarak kabul etmek gerekir. Eski kaynaklardan sadece Muʿcemü'l-büldân'da (III, 464) geçen bu tür şiirlerinden birini Yâkūt, "Acemliğiyle iftihar ediyor" şeklinde takdim ederken çağdaş yazarlardan başta Goldziher ile Ahmed Emîn olmak üzere Tâhâ el-Hâcirî, Muhammed Nebîh Hicâb, Ahmed Şâyib, Ahmed Muhammed el-Hûfî gibi bazı kişiler Hureymî'ye ırkçılık isnadında bulunmuşlardır (Muslim Studies, s. 151-152; Ḍuḥa'l-İslâm, I, 64-65). Aslında bunu, Yâkūt'un da belirttiği gibi Arap şairleri arasında Câhiliye'den kalma bir gelenek olarak soy ve kabileyle övünmeye dair bir şair fahriyesi şeklinde değerlendirmek daha uygun görünmektedir. Kaldı ki başta Şevkī Dayf ile Ali Cevâd et-Tâhir olmak üzere birçok çağdaş eleştirmen, içerik ve üslûp bakımından Hureymî'nin diğer şiirlerine benzemediği için bu parçanın Hureymî'ye nisbetini uygun bulmamaktadır (MMLADm., sy. 41 [1386/1966], s. 452, 609). Hayatını soylu Arap ailelerinden Hureymîler'e methiye ve mersiye yazmakla geçirmiş, onlardan büyük himaye ve destek görmüş bir şairin bunları söylemesi de pek mâkul görünmemektedir.

Hureymî'nin edebiyat ve biyografi kitaplarında dağınık olarak yer alan çok sayıdaki şiirinin büyük bir kısmı Ali Cevâd et-Tâhir ile Muhammed Cebbâr el-Muaybid tarafından derlenerek Dîvânü'l-Ḫureymî adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1971). V. A. Ebermann, Hureymî'nin şiirlerinin bir kısmını "al-Churejmi arabskij poetiz Sogda" adıyla Rusça'ya tercüme etmiştir (ZKV, V [1930], s. 429-450).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Temmâm, el-Ḥamâsetü'ṣ-ṣuġrâ: el-Vaḥşiyyât (nşr. Abdülazîz el-Meymenî - Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1963, s. 273, 325; Câhiz, el-Buḫalâ᾿ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1981, s. 130, 167, 181, 205, neşredenin eki, s. 363-364; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 224-225, 354; III, 94, 113, 148; V, 204, 211, 603; VI, 423; VII, 61, 151-152, 193; a.mlf., el-Beyân ve't-tebyîn, I, 11, 109, 111-112, 115, 117, 131, 209, 224, 381, 406; II, 73, 190, 352, 356-357; III, 162, 320, 325, 352; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ᾿, Beyrut 1964, s. 23-24, 731-735; a.mlf., ʿUyûnü'l-aḫbâr, II, 128; III, 239; IV, 57, 239; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1361-1362; a.mlf., Kitâbü'l-Fâżıl (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1953, s. 95; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâ᾿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed el-Ferrâc), Kahire 1981, s. 293-294; İbnü'l-Cerrâh, el-Varaḳa (nşr. Abdülvehhâb Azzâm - Abdüssettâr Ahmed el-Ferrâc), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 23-24, 102-106; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 251; V, 76-89; VIII, 431-454; X, 176-180; Ebü't-Tayyib el-Veşşâ', eẓ-Ẓarf ve'ẓ-ẓurafâ᾿ (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1407/1986, s. 104; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 327; Cehşiyârî, el-Vüzerâ᾿ ve'l-küttâb, s. 194, 239-240, 267-268; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 49; a.mlf., Aḫbârü'ş-şuʿarâ᾿i'l-muḥdes̱în (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1401/1982, s. 127-128; Âmidî, el-Muvâzene (nşr. Ahmed Sakr), Kahire 1380/1961, I, 121; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 414; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, III, 192; VI, 93; XI, 345-346; XIII, 169; XIV, 334, 347; XV, 131; XVI, 433; XVIII, 381; XX, 38-39, 48, 81-82, 355; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1965, s. 470, 495; a.mlf., Muʿcemü'ş-şuʿarâ᾿ (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 256; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 188; Ebü'l-Hasan el-Cürcânî, el-Vesâṭa beyne'l-Mütenebbî ve ḫuṣûmih (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim - Ali M. el-Bicâvî), Beyrut 1386/1966, s. 50, 204, 311, 312, 321, 322, 336, 354, 370-371; Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü'l-meʿânî (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire 1352/1933, I, 74, 279; II, 175, 197; Seâlibî, Ḫâṣṣü'l-ḫâṣ (nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1414/1994, s. 163-164; Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Zekî Mübârek), Beyrut 1972, IV, 1142-1145; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 212; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 326; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 243; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâ᾿ilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 164-169, 498, 511; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), II, 354-355; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), VIII, 198-203; Ebü'l-Bekā el-Ukberî, et-Tibyân fî şerḥi'd-dîvân (nşr. Mustafa es-Sekkā

v.dğr.), Beyrut 1397/1978, I, 155; II, 7, 166, 243, 287; III, 10, 12, 187, 333; IV, 65; Ya‘kūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XV, 140; a.mlf., Muʿcemü’l-büldân (Cündî), II, 500; III, 464; IV, 339-340; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 438; a.mlf., el-Kâmil, VI, 274; İbnü’l-Adîm, Buġyetü’ṭ-ṭaleb (nşr. D. W. Morray), Frankfurt 1990, III, 517-521; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, IV, 290-294; XI, 284-285; XVI, 275-277; Safedî, el-Vâfî, VIII, 409; a.mlf., Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 71; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü’t-tenṣîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1367/1947, I, 251, 252-254; Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, Beyrut 1351/1933, I, 64-65; Brockelmann, GAL, II, 46; Suppl., I, 111-112; Ahmed M. el-Havfî, Edebü’s-siyâse fi’l-ʿaṣri’l-Emevî, Beyrut 1384/1965, s. 490-491; Sezgin, GAS, II, 550-551; Tâhâ el-Hâcirî, el-Câḥiẓ: ḥayâtühû ve âs̱ârüh, Kahire 1969, s. 135, 204, 431; I. Goldziher, Muslim Studies, New York 1977, s. 151-152, 163-164; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, II, 437-440; VII, 179-196; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, II, 233; Ekrem Pamukçu, Bağdat’ta İlk Türkler, Ankara 1994, s. 246-260; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, III, 354-359; Ali Cevâd et-Tâhir, “Ebû Yaʿḳūb el-Ḫureymî”, MMLADm., sy. 41 (1386/1966), s. 448-469, 607-630; Ch. Pellat, “Abū Yaʿḳūb al-Khuraymī”, EI² (Fr.), I, 164.

İsmail Durmuş

HÛRİ

(الحور)

Cennet kadınlarını ve onların güzelliğini ifade eden bir tabir.

Hûr kelimesi “beyaz olmak, beyazlaşmak” anlamındaki haver kökünden sıfat olan havrânın çoğulu olup Türkçe’de tekili için kullanılan hûrî Arapça’da yoktur. Araplar, çölde yaşayan kadınların aksine şehir hanımlarının ten beyazlığını ifade etmek için havâriyyât kelimesini kullanırlar. Haver kökünden türeyen kelimeler çeşitli âyet ve hadislerde bir güzellik unsuru olarak göze nisbet edilmiştir (aş. bk.). Arap dilcileri bu durumda kelimenin ne anlama geldiği, yani haver ile ifade edilen göz şeklinin hangi nitelikleri taşıdığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Asmaî, gözdeki haverin ne anlama geldiğini bilmediğini söylerken genellikle dilciler hûri için “beyaz tenli, gözünün beyazı saf, siyahı koyu ve yuvarlak, göz kapakları ince ve nazik” tasvirini yapmışlardır. Bir telakkiye göre hûri ceylan gözlü, yani gözünün tamamı siyah olan demektir ki böylesine insanlarda rastlanmaz (Lisânü’l-ʿ Arab, “ḥvr” md.; Kāmus Tercümesi, “ḥvr” md.). İlgili âyet ve hadislerde hûr kelimesinin yanında zaman zaman în sıfatı da zikredildiğinden iri gözlü (şahin gözlü) olmayı da bu tasvire ilâve etmek gerekir (aş. bk.).

Kitâb-ı Mukaddes’in sadece Ahd-i Atîk kısmında dolaylı biçimde işaret edilen âhiret hayatı (bk. İşaya, 26/19; Hezekiel, 37/1-14) apokrif kabul edilen Daniel’in kitabında (12/1-3) daha açık bir şekilde dile getirilir. Ancak âhiret hayatıyla ilgili zengin tasvirler Rabbinik ve Talmudik literatürde göze çarpar (Cohen, s. 383-389). Cennet ve cehennemin mahiyetine dair çok geniş tasvirler içeren bu literatürde oralardaki hayatın niteliğine ve bu arada İslâm’ın hûri anlayışına benzer bir telakkiye rastlamak mümkün değildir. Zerdüştîliğin kısmen açıklık taşıyan hûri anlayışına gelince, bu dinde kendisinden söz edilen hûri gerçek bir varlık olmayıp iyi amelleri ağır basan kişinin bilincinin canlandırdığı bir hayal ürünüdür. Ayrıca İslâm’daki hûri telakkisinde göz güzelliği esas olduğu halde Zerdüştîlik’teki hûri tasvirinde buna hiç temas edilmez. Zerdüştî literatürde hûriye ait diğer tasvirler de

oldukça farklıdır (bk. Yesna, 50/4; Yast, XXII/I, 9; Vistasp Yast, XXIV/VIII, 56; EIr., V, 595).

Kur'an'da ve bazı hadis metinlerinde hûrilerin tasviriyle ilgili açıklamalar bulunmakla

birlikte duyuların ve duyu verilerine dayalı aklî istidlâlin alanlarını aşan âhiret hayatına dair tasvirler konunun mahiyetini anlatmaktan ziyade genel bir fikir vermektedir. Nitekim bir âyette, müminler için hazırlanan âhiret mutluluğunun dünyada hiç kimse tarafından bilinemeyeceği ifade edilmiş (es-Secde 32/19), Hz. Peygamber de bu mutluluğun dünyada görülüp işitilmeyen ve tasavvur edilemeyen türden olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Tevḥîd", 35, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 8; Müslim, "Cennet", 2-5).

Kur'ân-ı Kerîm'de hûr kelimesi dört âyette geçmekte, bunların üçünde "iri kara gözlüler" anlamındaki "în" kelimesiyle birlikte zikredilmektedir (ed-Duhân 44/55; et-Tûr 52/20; el-Vâkıa 56/22). Diğer âyette ise "çadırlarda iskân edilmiş" mânasındaki "maksûrât" kelimesiyle beraber yer almaktadır (er-Rahmân 55/72). Üç âyette, hûr kullanılmadan "güzel bakışlarını eşlerinden ayırmayan kadınlar" anlamında "kāsırâtü't-tarf" terkibiyle (es-Sâffât 37/48; Sâd 38/52; er-Rahmân 55/56), bir âyette de "iyi huylu güzel kadınlar" anlamında "hayrâtün hisân" kelimeleriyle (er-Rahmân 55/70) hûriler anlatılmıştır. Bazı âlimler, "kāsırâtü't-tarf" terkibine "câzibeleriyle eşlerinin bakışlarını daima kendilerine çeken" şeklinde de mâna vermişlerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 318). Bunların dışında hûriler, Nebe' sûresinde (78/33) "göğüsleri yeni oluşmuş yaşıt kızlar" mânasındaki "kevâib-etrâb" tasviri ve Vâkıa sûresindeki (56/37) "eşlerine düşkün iffetli yaştaş kızlar" anlamında "urub-etrâb" nitelemesiyle de ifade edilmiştir. Üç âyette geçen "tertemiz eşler" mânasındaki "ezvâc-ı mutahhara" ile de (el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/57) hûriler kastedilmiştir. Buradaki temizlik, dünya kadınlarına mahsus özel hallerden ve maddî kirlerden arınmışlık yanında vefasızlık, dik başlılık, kaba söz ve davranışlar gibi kötü huylardan arınmışlığı da içermektedir (a.g.e., s. 312-313).

Kur'an'da hûrilerin tasviriyle ilgili başka nitelemeler de vardır. Bir âyette hûriler, yüksek değerinden ötürü saklanan ve bir anlamda kıskanılan inciye benzetilirken (el-Vâkıa 56/23) diğer bir âyette (es-Sâffât 37/49) gün yüzü

görmemiş ve el değmemiş taze yumurtaya, bir telakkiye göre sedefinden çıkarılmamış beyaz inciye (İbn Kesîr, II, 452; Şevkânî, IV, 382-383), Rahmân sûresinde de (55/58) yakut ile mercana benzetilmiştir. Bu son benzetme, hûrilerin giyeceklerine veya dudaklarıyla yanaklarına ait bir niteleme de olabilir. Yine Kur'an'da hûrilerin bâkire oldukları (el-Vâkıa 56/36) ve cennetteki eşlerinden önce kendilerine ne bir insanın ne de bir cinnin dokunduğu (er-Rahmân 55/56, 74) ifade edilir.

Hûrilerin dünya kadınlarından mı oluşturulacağı yoksa ayrı bir tür olarak mı yaratılacağı hususu âlimler arasında tartışılmıştır. "Biz onları yepyeni bir yaratılışla yarattık ve eşlerine düşkün yaşıt bâkireler kıldık" (el-Vâkıa 56/35-37) meâlindeki âyetlerin tefsirinde Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, kız çocuklarının ve ihtiyar kadınların yeni bir yaratılışla otuz üç yaş çağına getirileceğini kaydeder (Meʿâni'l-Ḳurʾân, III, 125), Taberî de hadislere dayanarak âyetlerde sözü edilen "yeni yaratılış"ın dünya kadınlarına has olduğunu ileri sürer (Câmiʿu'l-beyân, XXVII, 106-107). Hasan-ı Basrî'ye ve onun fikirlerini benimseyen âlimlere göre de hûriler dünya kadınlarından oluşacaktır. Çünkü mümin erkekler gibi mümin kadınlar da cennetteki nimetlerden yararlanma hakkına sahiptirler. Diğer âlimler ise yeniden yaratılacak dünya kadınlarıyla birlikte ayrı bir tür olarak hûrilerin de bulunacağını ileri sürmüştür (Halîmî, I, 476-477; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 320, 323-326; Âlûsî, XXVII, 142). Halîmî, eğer cennette ayrı bir tür olarak hûriler bulunacaksa bunların dünyadaki câriyeler gibi diğer hanımlardan daha aşağı bir statüde bulunacaklarını belirtir (el-Minhâc, II, 176-177). Kur'ân-ı Kerîm'de cennet hayatının ve oradaki hûrilerin tasvirine en çok yer veren Rahmân ve Vâkıa sûrelerinde, bilhassa ikincisinde yer alan âyetler (56/22-23, 35-37), hûrilerin dünya kadınlarından oluşturulacağı kanaatini veren bir üslûp taşımaktadır. Çünkü bu âyetlerde cennet kadınlarının "yeniden inşa edileceği", onların "bâkire ve yaştaş kılınacağı" ifade edilmektedir. Dünyada çocukken ölen kızlarla, evlenen veya evlenmeyen genç ve yaşlı mümin kadınlar da cennete girecektir. Söz konusu âyetlerde bildirildiğine göre cennetteki bütün kadınlar bâkire olacak ve belli bir yaşta (etrâb; bu nitelik üç âyette tekrar edilmektedir, Sâd 38/52; el-Vâkıa 56/37; en-Nebe' 78/33) bulunacaktır. İlgili hadiste bu yaş otuz ile otuz üç arası şeklinde gösterildiğine göre küçükler büyütülecek, büyükler de bu yaşa indirilecektir. Bu özellik ve niteliklerin başka bir varlık türü olarak yaratılacak hûrilere nisbet edilmesi uygun görünmemektedir.

Nitekim söz konusu âyetlerin tefsirinde yer alan hadis rivayetleri de bu hususu desteklemektedir (yk. bk.). Bununla birlikte kıyamet gününde insanların en önde bulunanlar, müminler ve kâfirler şeklinde üç gruba ayrılacağını ifade eden âyetler (el-Vâkıa 56/7-40) birinci grubun eşleri olarak “hûr-i în”den, ikincisi için yeniden inşa edilecek kadınlardan söz etmektedir. Âyetlerin bu kompozisyonu, cennet kadınlarının iki ayrı türden oluşacağını söyleyen âlimler için dolaylı da olsa bir delil sayılabilir. Cennet kadınlarından bahseden diğer âyetlerde böyle bir gruplandırma bulunmayıp nimetlerin müttakiler (Sâd 38/49; ed-Duhân 44/51; et-Tûr 52/17; en-Nebe’ 78/31), rabbinin huzurunda hesap vermekten korkanlar (er-Rahmân 55/46) ve Allah’ın hâlis kulları (es-Sâffât 37/40) için hazırlandığı beyan edilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, cennet hayatının dünyadaki insanî duygular paralelinde kurulacağına ve aile mutluluğunun orada da süreceğine işaret ederek mümin olan aile fertlerinin cennette birlikte bulunacaklarını haber veren âyetlerde (er-Ra‘d 13/23; Yâsîn 36/56; Gāfir 40/8; ez-Zuhruf 43/70) dünyadaki mümin eşlerin cennette de beraber olacakları özellikle vurgulanır. Buna göre yeni bir fizyolojik ve psikolojik yapıyla yaratılacak cennet kadınlarının veya hûrilerin tercihen kişilerin kendi eşlerinden oluşacağını söylemek mümkündür.

Daha çok Tirmizî’nin es-Sünen’inde olmak üzere Kütüb-i Sitte ile diğer hadis mecmualarında âhiret hallerinden ve cennet nimetlerinden bahsedilirken hûri konusunda da çoğu Resûlullah’a varmayan çeşitli rivayetlere yer verilir. Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Ṣıfatü’l-cenne’si, Beyhakī’nin el-Baʿs̱ ve’n-nüşûr’u, Kurtubî’nin et-Teẕkire’si, İbn Kayyim’in Ḥâdi’l-ervâḥ’ı ve İbn Kesîr’in en-Nihâye’si gibi eserlerde hûriye dair rivayetler bir araya getirilmiş olup hûri konusu, âhiret hayatının gerçeklerinden biri olarak gösterilirken dünyadaki ferdî ve içtimaî hayat çerçevesinde kişilerin erdemli olmalarını, dünyevî istek ve faaliyetlerinde meşrû sınırları aşmamalarını ve İslâmî ölçülerde medenî (müttaki) davranmalarını sağlayıcı pedagojik bir faktör olarak da kullanılmaktadır. Yeme içme, mesken edinme ve cinsî tatmin dünyada çok önem verilen hususlar arasında yer alır. Ancak bu ihtiyaçları gönlünce giderebilen insan sayısı pek azdır. Cinsî tatmin, söz konusu ihtiyaçlar içinde en zor gerçekleştirilebileni olup paylaşılması da mümkün değildir. Bu sebeple

insanoğlunun gerçek varlığının ölümle son bulmadığını, asıl hayatın âhirette ebediyete kadar devam edeceğini haber veren İslâm dini (el-Ankebût 29/64), genellikle fâni âlemde yeterince ulaşılamadığı düşünülen ve daha güzeli arzulanan hazların, bu arada cinsel

zevklerin iyiler için ebedî hayatta ideal bir şekilde gerçekleşeceğini vurgulamıştır. Naslarda yer alan cennet tasvirlerinin ve bilhassa hûrilerle ilgili açıklamaların genellikle takvâ kavramıyla özetlenen dinî ve ahlâkî yaşayışa özendirici pedagojik bir amaç taşıdığı unutulmamalıdır. Meselâ cihada katılmanın faziletini anlatan, "Sizden birinizin savaş atını harekete geçirmek için kullanacağı kamçının cennette işgal edeceği yer dünyadan ve dünya üstündeki her şeyden değerlidir" (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 8) hadisiyle, "Cennet halkından bir kadın yeryüzünde görünecek olsa her tarafı aydınlatır ve güzel kokuyla doldurur. Cennet kadınının baş örtüsü bile dünyadan ve oradaki her şeyden daha değerlidir" (Buhârî, "Cihâd", 6) meâlindeki hadislerin özendirme amacı taşıdığı açıktır.

Cennet hûrilerinin safrandan (za'feran) yaratıldığı konusunda nakledilen rivayetlerin hiçbiri güvenilir sayılmamış ve bu hususta Resûlullah'ın bir beyanının bulunmadığı kanaatine varılmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 335-336). Ancak Buhârî, Müslim ve diğer bazı muhaddislerin rivayet ettiği bir hadiste hûrilerin tenlerinin son derece narin ve berrak olduğu bildirilmektedir (Müsned, II, 230, 247, 316, 420, 422; Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 8; Müslim, "Cennet", 14, 17).

Hûrilerin sayısı hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir bilgi mevcut değildir. Hûrilerden bahseden âyetler, hem onlardan hem de onlara sahip olacak erkeklerden çoğul sigasıyla söz etmekle birlikte bundan sayısal bir sonuç çıkarma imkânı yoktur. Başta Buhârî ve Müslim'in sahihleri olmak üzere birçok hadis mecmuasında nakledilen rivayetlere göre Hz. Peygamber her erkek için iki hûri olacağını bildirmiş ve çeşitli münasebetlerle bu rakam tekrar edilmiştir (meselâ bk. Müsned, II, 232, 345, 507; III, 27; Dârimî, "Riḳāḳ", 108; Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 8; Müslim, "Îmân", 311, "Cennet", 14; İbn Mâce, "Cihâd", 16, "Zühd", 39). Resûl-i Ekrem cenneti tasvir ederken "ve bir de çok güzel bir zevce" (İbn Mâce, "Zühd", 39) diye tekil bir ifade kullanırken sayıya değil türe işaret etmiş olmalıdır. En alt derecedeki cennet ehlinin dünya kadınlarından başka yetmiş iki hûriye

sahip olacağı şeklinde Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı muhaddisler tarafından nakledilen hadislerin (Müsned, II, 537; IV, 131; Tirmizî, "Ṣıfatü'l-cenne", 23) râvilerine yönelik çeşitli eleştiriler vardır. Ahmed b. Hanbel'in yanında Nesâî, Ebû Hâtim ve Dârekutnî gibi muhaddislerin yönelttiği eleştirileri toplayan İbn Kayyim'e göre bu konuda sahih olan hadisler her cennet ehline iki zevcenin verileceğini bildirir; daha fazla olacağı yolundaki rivayetlerden muteber olanlar varsa bunlardan ya hizmetçi statüsünde olanlar kastedilmiştir veya bu tür ifadeler erkekteki cinsiyet gücünü anlatmayı amaçlamaktadır (Ḥâdi'l-ervâḥ, s. 222-223, 330-334). Bununla beraber İbn Kayyim, cennette her müminin ikiden fazla hûriye sahip olacağından şüphe edilmemesi gerektiğini de söyler; zira Hz. Peygamber, her mümine verilecek geniş mekânlar içinde birbirini görmeyen fertlerin bulunacağını söylemiştir (Buhârî, "Tefsîr", 55/2; Müslim, "Cennet", 23). Öyle anlaşılıyor ki İbn Kayyim, hadis metninde geçen "ehl" (aile fertleri) kelimesinin muhtevasını zevcelerden ibaret kabul etmiştir. Halbuki Kur'ân-ı Kerîm'de de belirtildiği üzere cennette hûrilerden başka kişinin dünyadaki mümin aile fertleri ve ayrıca hizmetçiler de (gılman, vildân) bulunacaktır. Dolayısıyla bu hadis bir mümine birçok hûrinin verileceği hususunda kesin bir delil teşkil etmez.

Hûrilerin sayısına dair hadis diye nakledilen, fakat âlimler tarafından tenkide tâbi tutulan rivayetlerden biri de İbn Mâce'nin es-Sünen'inde yer almaktadır ("Cihâd", 11). Enes b. Mâlik yoluyla Hz. Peygamber'e nisbet edilen bu rivayete göre Kazvin şehrinin fethine katılıp kırk gün sebat gösteren kişiye cennette verilecek köşkün 70.000 kapısı olacak ve her kapının yanında köşkün sahibini bekleyen bir hûri bulunacaktır. İbnü'l-Cevzî, bu hadisin uydurma olduğunu belirttikten sonra İbn Mâce gibi bir muhaddisin böyle bir hadisi eleştiriye tâbi tutmadan eserine almasından duyduğu şaşkınlığı dile getirir (İbn Mâce, a.y.; Nâsırüddin el-Elbânî, I, 371). Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin, cennete giren herkese 4000 bâkire, 8000 dul ve ayrıca 100 hûri verileceği yolunda rivayet ettiği hadis isnad açısından zayıf bulunmuş, râvileri içinde yalancı kişilerin bulunduğu ifade edilmiştir (Ṣıfatü'l-cenne, III, 219-220, 279-280; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 360-361).

Taberî, "İman edip güzel davranışlarda bulunanlar cennette lezzet ve sevince mazhar kılınacaktır" (er-Rûm 30/15) meâlindeki âyetin tefsirinde

cennet ehlinin şarkılar dinleyip eğleneceğini belirtirken (Câmiʿu'l-beyân, XXI, 19-20) Tirmizî ("Ṣıfatü'l-cenne", 24) ve Beyhakī (el-Baʿs̱ ve'n-nüşûr, s. 210), cennet hûrilerinin koro halinde müzik icra edeceklerine dair hadisler nakletmişlerdir. Hûrilerin bu sırada duygularını şöyle dile getirecekleri de ifade edilmektedir: "Biz sonsuza kadar yaşayan ve pörsümeyen tazeler, küsmeyen sevgilileriz. Biz çok mutluyuz, eşlerimiz de çok mutludur". Ayrıca hûrilerin, eşleri etrafında Allah'ı yücelten ve O'nu öven terennümlerde bulunacakları da bildirilmektedir (Müsned, I, 156; Beyhakī, s. 212; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 358-360).

Dünyevî zevk ve hazları yeterince tadamayan, umdukları ölçüde mutlu olamayan veya çeşitli acılara ve kayıplara mâruz kalan insanların, âdil olduğundan şüphe etmedikleri yüce Tanrı'nın kendilerine dünyada elde edemedikleri mutlulukları yaşatacak şekilde lutuflarda bulunacağı ikinci bir hayatın mevcudiyetine inanmaları, onlarda iyimser bir ruh halinin hâkim olmasına yardımcı olduğu gibi böyle bir âhiret inancı insanların daha sağlıklı bir dinî hayat yaşamalarına katkıda bulunacaktır. Bu amaçla erken dönemlerden itibaren hûrilerin yapısı, fizyolojik üstünlükleri, cinsî güçleri ve sayıları hakkında bir kısmı Hz. Peygamber'e nisbet edilen çeşitli rivayetler hadis kitaplarında yer almaya başlamıştır. Bu tür rivayetlerde hûri özlemiyle hastalanıp ölenlerin dahi bulunduğu kaydedilmektedir. Kısmen Tirmizî'nin es-Sünen'inde ve daha çok da İbn Ebü'd-Dünyâ, Taberânî, Ebû Nuaym, Hatîb el-Bağdâdî, Münzirî ve Kurtubî'nin eserlerinde görülen bu rivayetleri İbn Kayyim Ḥâdi'l-ervâḥ'ında bir araya getirmiş ve kısmen eleştiriye tâbi tutmuştur. Eserin ilmî neşrini gerçekleştiren Yûsuf Ali Büdeyvî ise söz konusu rivayetleri eleştirmiş ve çoğunun güvenilmez olduğunu kanıtlamıştır (Ḥâdi'l-ervâḥ, s. 337-346).

Osmanlı âlimlerinden Yazıcıoğlu Mehmed, Ahmed Bîcan ve Eşrefoğlu Rûmî, halkı iyiliklere özendirmek amacıyla kaleme aldıkları eserlerde (bk. bibl.) hûrilere ait asılsız rivayetlere ve kendi muhayyilelerinin ürünü tasvirlere birbirine benzer şekilde yer vermişlerdir. Bu tasvirlere göre hûri bedeninin alt kısmı miskten, ortası amberden, üst kısmı kâfurdan yahut somutlaşmış nurdan yaratılmıştır. Serçe parmağını gösterse bütün dünyayı aydınlatırdı ve dünyaperestler ona tapardı. Tükürüğünden bir damla denize düşse bütün denizler şeker olurdu. Beş vakit namazı cemaatle kılanlara verilecek hûrilerin sağ yanağında Ebû Bekir, sol yanağında Ömer, alnında

Osman, yüzün alt kısmında Ali, dudaklarında da besmele yazılmıştır. Her hûrinin yetmiş elbisesi olup bunların her biri her an yetmiş renk yansıtır. Cennetteki her mümine verilecek hûri sayısı genelde yetmiş sayısına bağlı olarak farklı rakamlarla gösterilmektedir. Yazıcıoğlu Mehmed'in bir telakkisine göre her mümine iki hûri ile birlikte kocaları cehenneme girmiş hanımlardan yetmiş

kadın verilecektir. Bir başka telakkisine göre ise her erkeğe 4000 bâkire, 8000 dul ve ayrıca niteliği belirtilmeyen 500 olmak üzere 12.500 hûri verilecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de âhiret mutluluğu hem maddî hem mânevî-ruhî çerçevede tasvir edilmiştir; benzer yaklaşım hadis metinlerinde de görülür. Bu tasvirleri inceleyip anlamayı ve halka aktarmayı amaçlayan bazı âlimler, bunlardan kendi yetenek ve temayülleri doğrultusunda birbirinden farklı, zaman zaman da abartılı sonuçlar çıkarmışlardır. Bir erkeğin 343.000 hûrisi olacağını ileri sürecek kadar mübalağa yapanlar Allah'ın her şeye kādir olduğunu söyler ve cennet ehlinin arzu ettiği her şeyin gerçekleşeceğini beyan eden âyetleri (meselâ bk. el-Enbiyâ 21/102; Fussılet 41/31; Kāf 50/35) delil gösterirler. Ancak naslarda yer almayan, üstelik onların lafzıyla ve ruhuyla bağdaşmayan, gerçeğe, aklıselim ve zevkiselime ters düşen bu tür bilgileri ciddiye almak mümkün değildir. Âhiret şartlarının dünya şartlarından farklı olduğu bildirilmekle beraber o hayatla ilgili olarak anlatılan hususlar dünya realitesi içinde yaşayan insanlara hitap ettiğine göre bunların etkili olabilmesi için insanın aklı ve beklentileriyle bir ölçüde uyuşması gerektiği açıktır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de cennet hayatı tasvir edilirken bunun dünyadaki mutluluk vasıtalarıyla ilişkilendirilerek anlatıldığı görülmekte, ancak âhiret hayatının çok daha saf, derin ve mutluluk verici olacağı ifade edilmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/25; es-Sâffât 37/45-47; Muhammed 47/15).

Hz. Peygamber ile hanımları arasında ortaya çıkan bazı anlaşmazlıklardan Kur'ân-ı Kerîm'de söz edilirken eğer peygamber hanımlarını boşayacak olursa Allah'ın kendisine daha hayırlı eşler ihsan edeceği, bunlar arasında dul ve bâkirelerin de bulunabileceği anlatılır (et-Tahrîm 66/5). Bazı müfessirler burada sözü edilen duldan Firavun'un karısı Âsiye'nin, bâkireden de Hz. Meryem'in kastedilmiş olabileceğini ve Resûl-i Ekrem'in

cennette bunlarla evlenebileceğini bir ihtimal olarak ileri sürmüşlerdir (Ebü'l-Leys es-Semerkandî, III, 381; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVIII, 127; Süyûtî, VIII, 225). Yazıcıoğlu Mehmed bu telakkiyi bir fantezi haline getirmişse de (Muhammediyye, s. 383) bu yorumu ne dayandırılmak istenen âyetle ne de içinde yer aldığı diğer âyetlerin muhtevasıyla (et-Tahrim 66/1-4) bağdaştırmak mümkündür. Esasen böyle bir anlayış müfessirlerin çoğunluğu tarafından da itibar görmemiştir. Âhiret mutluluğunda maddî tatminlerin payı bulunmakla birlikte bunların birinci derecede bir yer işgal etmediği hususu İslâmî anlayışın özünü oluşturmaktadır. Diğer bazı âhiret tasvirleri gibi hûri konusundaki âyet ve hadislerde de insan topluluklarının sosyal ve kültürel seviyelerinin, estetik ve zevk anlayışlarının, zihin ve hayal kabiliyetlerinin belli ölçüde dikkate alındığını söylemek mümkündür. Bütün âhiret halleri gibi hûri konusu da gayb alanına dahil olduğuna göre (el-A'râf 7/187-188) Kur'an'ın bu hususta söylediği son söz gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği gerçeğidir (el-En'âm 6/50, 59; en-Neml 27/65).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥvr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥvr" md.; Ḳāmus Tercümesi, "ḥvr" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥvr", "ḳṣr", "zvc" md.leri; Müsned, I, 156; II, 230, 232, 247, 316, 345, 385, 420, 422, 507, 537; III, 27, 438, 440; IV, 131, 200; V, 242; Dârimî, "Riḳāḳ", 108; Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 8, "Cihâd", 6, "Enbiyâʾ", 1, "Tevḥîd", 35, "Tefsîr", 55/2; Müslim, "Cennet", 2-5, 14, 15, 17, 23, "Îmân", 311; İbn Mâce, "Nikâḥ", 62, "Zühd", 18, 39, "Cihâd", 11, 16; Ebû Dâvûd, "Edeb", 3; Tirmizî, "Raḍâʿ", 19, "Feżâʾilü'l-cihâd", 25, "Ḳıyâmet", 48, "Ṣıfatü'l-cenne", 5, 23-24; The Sacred Books of the East: the Zend-Avesta (trc. L. H. Mills, ed. F. Max Müller), Oxford 1883, XXII/1, s. 1-18; XXIII/2, tür.yer.; XXIV/8, s. 53-65; XXXI/3, tür.yer.; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1980, III, 125; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XXI, 19-20; XXVII, 106-107; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Tefsîrü's-Semerḳandî (nşr. Ali M. Muavvez v.dğr.), Beyrut 1413/1993, III, 273, 381; Halîmî, el-Minhâc, I, 476-477; II, 176-

177; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ṣıfatü'l-cenne (nşr. Ali Rızâ Abdullah), Dımaşk 1407-1408/1987-88, III, 219-220, 279-280; Beyhakī, el-Baʿs̱ ve'n-nüşûr (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1408/1988, s. 210-212; Kurtubî, et-Tez̠kire fî aḥvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âḫire, Beyrut 1405/1985, s. 555-564; a.mlf., el-Câmiʿ, XVIII, 127; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ḥâdi'l-ervâḥ (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî - Muhyiddin Müstû), Beyrut 1411/1991, s. 222-223, 312-365; İbn Kesîr, en-Nihâye (Zeynî), II, 451-467; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye, İstanbul 1298, s. 378-383; Ahmed Bîcan, Envârü'l-âşıkīn, İstanbul 1306, s. 465-467; Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-nüfûs, İstanbul 1327, s. 121-122; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, VIII, 225; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Maʻrifetnâme, İstanbul 1310, s. 10; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, IV, 382-383; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXVII, 142; R. C. Zahner, The Teachings of the Maggi a Compendium of Zoroastrian Beliefs, New York 1965, s. 146-147; A. Cohen, Everyman's Talmud, New York 1975, s. 383-389; Elbânî, Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa, Beyrut 1398/1977, I, nr. 371; E. Berthels, "Die Paradiesischen Jungfrauen (Hūrīs) Im Islam", Islamica, I/2-3, London 1993, s. 263-287; A. J. Wensinck, "Hûr", İA, V/1, s. 591-592; a.mlf. - [Ch. Pellat], "Ḥūr", EI² (İng.), III, 581-582; Ahmad Tafazzolî, "Cinwad Puhl", EIr., V, 595.

Bekir Topaloğlu

HURKŪS b. ZÜHEYR

(حرقوص بن زهير)

(ö. 38/658)

Hakem Vak‘ası’nda Hz. Ali’ye muhalefet eden ilk Hâricî liderlerinden.

Temîm kabilesinin Benî Sa‘d koluna mensup olduğundan Sa‘dî nisbesiyle anılır. Ne zaman müslüman olduğu bilinmemekle beraber Hudeybiye’de bulunduğuna ilişkin rivayet doğru kabul edilirse (İbn Hacer, I, 320) 6 (628) yılından önce İslâmiyet’i kabul ettiği söylenebilir.

İran’ın fethi esnasında müslümanlarla barış antlaşması yapan Ahvaz’ı savunmakla görevli İranlı kumandan Hürmüzân’ın antlaşma şartlarını bozma tehdidinde bulunmasının ardından Basra Valisi Utbe b. Gazvân’ın durumu Halife Hz. Ömer’e bildirip yardım istemesi üzerine Hurkūs Ömer tarafından kumandan tayin edilerek Ahvaz’a gönderildi. İran ordusunu yenilgiye uğratıp Ahvaz’la birlikte Tüster yakınlarına kadar uzanan bölgeyi ele geçiren Hurkūs topladığı cizyeyi halifeye gönderdi. Daha sonra Hürmüzân’a karşı sürdürülen mücadelede Basralı ve Kûfeli kumandanların emrinde çeşitli görevler ifa etti (Taberî, IV, 76-79).

Hurkūs, Hz. Osman’ın yönetiminden şikâyetçi olup 35 (655-56) yılında Medine’ye giden 600’ü aşkın Basralı’ya öncülük yaptı (a.g.e., IV, 349). Hz. Ali’nin halife olmasından sonra Âişe, Talha ve Zübeyr’in öncülüğünde gelişen olaylarda onlara karşı Basra’yı savunan askerî birliğin başında bulundu. Basra’nın Talha ve Zübeyr kuvvetlerinin eline geçip Hz. Osman’ın şehid edilmesi olayına karışanlardan bir kısmının öldürülmesi üzerine Temîm kabilesinin himayesine girdi. Sıffîn Savaşı’nda kabilenin reisi Ahnef b. Kays’ın tesiriyle Hz. Ali’nin yanında yer aldı. Savaş sürerken hilâfet meselesinin hakemlere havale edilerek çözülmesi için Hz. Ali’ye teklif götürüp bunda ısrar edenler arasında bulunan Hurkūs, meselenin hakemlere havale edilmesine rızâ gösterdiği için Ali’yi günah işlemekle suçladı. Hz. Ali ile yaptığı şiddetli tartışmalarda ona karşı çıkışının Allah rızâsından

başka bir gaye taşımadığını belirterek hilâfet konusundaki hükmün hakemlere değil Allah'a ait olduğunu savundu (İbn Kesîr, VII, 285). Buna karşılık Hz. Ali, Muâviye ile yazılı bir antlaşma yapıldığını ve ilâhî emre göre (en-Nahl 16/91) sözleşmelere uyulması gerektiğini söyleyerek asıl günahın antlaşmadan

caymak olduğunu anlatmaya çalıştıysa da Hurkūs fikrinden vazgeçmedi.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî Hz. Ali tarafından Dûmetülcendel'e gönderildiği sırada Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin evinde toplanan Hâricîler Kûfe'den ayrılmaya karar verdiler. Hurkūs bu toplantıda dünyaya meyledilmemesi ve zulme karşı çıkılması konusunda bir hutbe irat etti. Daha sonra söz konusu grup içlerinden Zeyd b. Hısn et-Tâî'yi emirliğe aday gösterdi. Zeyd bunu kabul etmeyince Hurkūs'a teklifte bulundular, o da kabul etmedi (a.g.e., VII, 285). Hurkūs, Hâricîler'in Nehrevan'da Hz. Ali'ye karşı giriştikleri savaşa yaya askerî birliklerin kumandanı olarak katıldı ve Abdullah b. Vehb er-Râsibî ile birlikte öldürüldü (38/658).

Huneyn veya Hayber Gazvesi ganimetlerini dağıttığı sırada Hz. Peygamber'i âdil davranmamakla itham eden ve Hâricîler'in ilki sayılan Zülhuveysıra et-Temîmî ile Hurkūs b. Züheyr'in aynı kişi olduğu konusunda bazı rivayetler bulunmaktadır (Demîrî, I, 330; İbn Hacer, I, 320). Diğer taraftan pazılarından birinde kadın memesi gibi sarkan bir et parçası bulunduğu için Züssüdeyye diye anılan, Nehrevan'da Hâricîler'le birlikte öldürüleceği Hz. Ali'ye daha önce Resûl-i Ekrem tarafından haber verildiği belirtilen, Ali'nin de savaşta ölenleri incelerken koltuğundaki işaretten kendisini teşhis ettiği söylenen kişinin Hurkūs'la aynı şahıs olduğu konusunda da bazı bilgiler nakledilmektedir (Bağdâdî, s. 76, 80-81; Şehristânî, I, 115). Ganimetleri taksim ederken Hz. Peygamber'e itiraz eden kişinin adı kaynaklarda Abdullah b. Zülhuveysıra, İbn Zülhuveysıra, Zülhuveysıra yahut "bir kişi" şeklinde geçmekte (Müsned, I, 380, 411; II, 219; III, 56, 65; Buhârî, "Edeb", 95,"Menâḳıb", 25, "İstitâbetü'l-mürteddîn", 7; Müslim, "Zekât", 140-142, 148), bu rivayetlerde Hâricîler'in bazı özelliklerine temas edildikten sonra önderlerinin pazılarından birinde et parçası bulunan siyah bir kişi olduğu ifade edilmektedir. Bu kişiyle ilgili rivayetlerde Nehrevan'da öldürülen ve Resûl-i Ekrem'in belirttiği özellikleri taşıyan şahsı gördüğünü söyleyen Ebû Saîd el-Hudrî isim

belirtmemiştir (Müslim, “Zekât”, 143). Heysem b. Adî’nin nakline göre Nehrevan’da öldürülen Züssüdeyye, Becîle kabilesinin Urene koluna mensup simsiyah ve asker içinde kötü kokan bir kişiydi (İbn Kesîr, VII, 290). Bu hususlar dikkate alındığında Benî Temîm kabilesinden Zülhuveysıra ile Becîle kabilesinin Urene koluna mensup Züssüdeyye’nin aynı kişi olmadığı, Hurkūs b. Züheyr’in ise her ikisiyle de alâkası bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.

Hurkūs b. Züheyr müstesna Hudeybiye’ye katılan herkesin cennete gireceğine dair rivayetle (İbn Hacer, I, 320) bazı Hâricî kaynaklarında yer alan ve Hurkūs’un cennetle müjdelenenlerden olduğunu belirten rivayet (Şemmâhî, s. 49) siyasî görüşleri farklı zümrelerce uydurulmuş olmalıdır. Zira Hâricîler’in muhaliflerince nakledilen ilk rivayet sahih hadis kitaplarında yer almamaktadır. Bu konuda rivayet edilen hadis, hiçbir kimseyi istisna etmeden Hudeybiye’ye iştirak eden herkesin cennete gireceğini haber vermektedir (Müttakī el-Hindî, I, 102; XII, 40). Hâricîler tarafından nakledilen ikinci rivayete de sahih hadis kitaplarında rastlanmamaktadır. Esasen Hurkūs b. Züheyr’in sahâbî olmadığına işaret edenler de vardır. İbn Abdülberr’in el-İstîʿâb’ında Hurkūs b. Züheyr’e yer vermemesi de dikkat çekicidir. Onun sahâbî olduğunu belirten kaynaklar Taberî’nin bir rivayetine dayanmaktadır (Târîḫ, IV, 76).

Hâricî fırkalarından Sufriyye’nin Hurkūs b. Züheyr’in tesirinde kaldığı kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 380, 411; II, 219; III, 56, 65; Buhârî, “Edeb”, 95, “Menâḳıb”, 25, “İstitâbetü’l-mürteddîn”, 7; Müslim, “Zekât”, 140-142, 143, 148; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 497; İbn Saʽd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 33; IV, 230; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 204-210; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1406/1986, III, 1108-1109, 1190; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 76-79, 83-84, 349, 471-472, 489, 496; V, 72, 74-76, 85, 87; Mesʽûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 417-418; Bağdâdî, el-Farḳ

(Abdülhamîd), s. 76, 80-81, 91, 349; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 115; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 158, 218-219, 233, 238, 334, 337, 345-346; a.mlf., Üsdü'l-ġābe (Bennâ), I, 474; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 285; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 83, 174, 237, 239, 284-285, 288, 290; Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân, I, 330-332; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 320, 484-485; Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer, Kahire 1301, s. 49; Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, I, 102; XII, 40; L. Veccia Vaglieri, "Ḥurḳūṣ b. Zuhayr al-Saʿdī", EI² (İng.), III, 582-583.

Mustafa Öz

HURMA

(خرما)

Türkçe'ye Farsça'dan geçen hurma kelimesi değişik lehçelerde hörme ve kurma şeklinde de telaffuz edilir (Ercilasun, I, 350-351). Hurma ile ilgili kelime ve tabirler bakımından en zengin dil Arapça'dır (İbn Sîde, X, 102-138) ve bu vokabüler içinde en fazla ağacı için nahl, meyvesi için temrin kullanıldığı görülür. Temr İbrânîce'de tamar şeklindedir. Eski Ahid'de yer adı olarak geçen baal-tamar da (Hâkimler, 20/33) "hurma sahibi" anlamına gelir (bk. BA'L); taşa işlenmiş hurma ağacı figürüne de timorah veya timmôrah denir. Katar'dan Küveyt'e kadar Basra körfezinin Arap yarımadası kıyıları ile Bahreyn ve Feyleke adalarını kapsayan ve tarihte Dilmun adıyla bilinen bölge eskiden beri hurmalıklarıyla meşhurdur; hatta bir görüşe göre hurmanın anavatanı burasıdır. Hurma, Mezopotamya ve Arap yarımadası ile Akdeniz'in güney ve doğu sahillerinde bulunan ülkelerin kültürlerinde daima önemli bir yer işgal etmiştir. Bu sebeple Sumer, Akkad, Asur, Mısır ve eski Arap metinlerinde adına, görsel sanat eserlerinde de ağacının tasvirine çok sık rastlanır. Hammurabi kanunlarında (md. 66), gümüş olarak alınan ve ödenmeyen borcun eş değerdeki henüz hasadı yapılmamış hurma ile karşılanabileceği belirtilir (Tosun - Yalvaç, Sumer, Assur, Babil Kanunları, s. 114-115, 192). Mezopotamya'da günümüze ulaşan mermer vazolar ve çanak çömlekler üzerinde, sihirli şeyler arasında sayıldığı bilinen hurma dalı çizim ve kabartmaları yer alır (Goff, s. 6, 32, 70, 93, 127, 142, 185). Dinî merasimlerde giyilen kırmızı elbiselerin beline bir hurma dalı bağlanması âdetti (a.g.e., s. 178). Milâttan önce XXII. yüzyıla tarihlenen bir insan figürünün omuzunda hurma dalı taşıdığı görülür (Parrot, s. 232). Güç, fetih, zafer, barış, inanç ve bereket sembolü olarak kabul edilen ve bundan dolayı Mezopotamya saray ve mâbedlerinin giriş ve duvarlarında sıkça rastlanan hurma ağacı kabartmaları, Ahd-i Atîk'te verilen bilgilere göre Hz. Süleyman'ın sarayında da bulunuyordu (I. Krallar, 6/29, 32, 35; 7/36; II. Tarihler, 3/5; Hezekiel, 40/16, 22, 34, 37; 41/18, 19, 25, 26). Hurma ağacı motifine çok fazla yer veren eski Mısır sanatında da bazı âyin sahnelerinde merasime katılanların ellerinde hurma dalı taşıdıklarının görülmesi, diğer kültürlerde

olduğu gibi burada da hurma dalının kutsal sayıldığı kanaatini uyandırmaktadır. Kuzey Suriye'deki Geç Hitit eserlerinde rastlanan hurma ağacı motifi, taşıdığı sembolik değerlerden dolayı Makabi (Machabée) dönemi İsrail sikkeleri başta olmak üzere tarihî para ve mühürlerde de kullanılmıştır.

Hurma yahudi ve hıristiyan kültürleri açısından çok önemlidir. Eski Ahid'de

Eriha'dan "hurmalar diyarı" olarak söz edilir (Tesniye, 34/3; II. Tarihler, 28/15). Rivayete göre Eriha ovasında 100 stad (18 km.) uzunluğunda bir alan hurma ve meyve ağaçlarıyla kaplıydı. Eski Ahid'de Süleyman Mâbedi anlatılırken duvar kabartmalarındaki hurma ağaçlarından sıkça bahsedilir. Yahudi bayram merasim ve şenliklerinde elde tutulacak ağaç dalları arasında hurma dalı da sayılır; hatta bu yahudi şeriatının bir emridir (Levililer, 23/40; Nehemya, 8/15). Yeni Ahid'de Hz. Îsâ'yı Kudüs'te karşılayanların ellerinde de hurma dalları bulunduğu söylenmektedir (Yuhanna, 12/13). Eski Ahid'in Mezmurlar bölümünde sâlih adamın hurma ağacı gibi biteceğinden söz edilir (92/12). Neşîdeler Neşîdesi'nde ise sevgilinin boyu hurma ağacına benzetilir (7/7). Câhiliye dönemi aşk edebiyatında, özellikle İmruülkays'ın şiirlerinde de hurmayla ilgili daha ayrıntılı teşbihlere rastlanır (İmruülkays v.dğr., s. 23-24; Hatîb et-Tebrîzî, s. 44-46). Hıristiyan kültüründe daha çok soyadı olarak kullanılan "palmer" ismi, "Kudüs'ten dönerken hurma dalı getiren hacı" anlamına gelmektedir. Kilise resimlerinde hurma ağacı, Ravenna Kilisesi duvar mozaiklerinde görüldüğü gibi sembolize ettiği değerlerle ve Hz. Îsâ'nın yaşadığı bölgeyle ilgilidir. Bazı hıristiyan azizlerinin mezarlarında lahte işlenmiş hurma dalı veya ağacı görülmekte ve bunun şehidlik ve saflık simgesi olduğu sanılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi üç yerde "hurma ağacı" (nahl, nahle, lîne), "hurma bahçesi" (cennetün / cennâtün min nahîl), "hurma" (nahîl, semerâtü'n-nahl, rutab), "hurma kütüğü" (a'câzü nahl), "hurma dalı" (urcûn) ve "hurma lifi" (mesed) şekillerinde hurmanın bahsi geçmektedir. Çeşitli vesilelerle hurma ağaçları, hurma bahçeleri ve hurma meyvesi herkesin mâlik olmayı arzuladığı, kaybetmeyi istemediği birer servet ve rızık niteliğiyle sayılmakta, bunların aynı kökten çıkmış çatallı, çatalsız şekilleri ve farklı

özellikleri üzerinde akıl sahiplerinin düşünüp ibret alması gerektiği bildirilmekte (el-Bakara 2/266; er-Ra‘d 13/4; Yâsîn 36/34), hurmadan yemenin yanında içecek yaparak da faydalanıldığı hatırlatılmakta (en-Nahl 16/67), ağacının güzelliği “birbirine girmiş, küme küme tomurcukları olan uzun boylu, salkımlı ağaçlar” şeklinde tanımlanmakta (eş-Şuarâ 26/148; Kāf 50/10; er-Rahmân 55/11), hurmanın Allah’ın hem dünyadaki hem de cennetteki nimetlerinin arasında yer aldığı (er-Rahmân 55/11, 68) belirtilmekte ve Âd kavminin helâki rüzgârla sökülmüş veya içi boşalmış hurma kütüklerinin düşüşüne benzetilmektedir (el-Kamer 54/20; el-Hâkka 69/7). Meryem kıssasında onun Hz. Îsâ’yı bir hurma ağacının altında dünyaya getirdiği, kendisine ağacı silkelemesinin ve üzerine dökülen taze hurmadan yemesinin vahyedildiği anlatılmaktadır (Meryem 19/23, 25). Bazı müfessirlere göre, Hz. Meryem’in rahatlaması ve Allah’ın yardımı konusunda endişe duymaması için, mevsim kış ve altına sığındığı hurma ağacı kuru olduğu halde kendisine bu ağaçtan taze hurma sunulmuştur (Beyzâvî, IV, 154). Zehebî, Hz. Meryem’e hurma sunulmasını onun en üstün gıda maddesi oluşuna bir işaret saymaktadır (eṭ-Ṭıbbü’n-nebevî, s. 89).

Arabistan’ın başlıca bitkisini teşkil eden hurma hem ağacı hem meyvesiyle Hz. Peygamber’in ve ashabının hayatında önemli bir yer tutmuştur. Ağacın gövdesi Mescidi Nebevî’nin ve hâne-i saâdet odalarının yapımında direk, yaprakları tavan örtüsü (Buhârî, “Ṣalât”, 67; Müslim, “Ṣıyâm”, 216) ve yapraksız dalları da (asb, çoğulu usüb) Kur’ân-ı Kerîm’in yazılışında malzeme olarak kullanılmıştır (Buhârî, “Tefsîr”, 9/20). Resûl-i Ekrem gibi sahâbîlerin de çoğunun fakirliklerinden dolayı evlerindeki yaygılar hurma liflerinden dokunmuştu (Müslim, “Mesâcid”, 267). Hurma lifi yataklar için dolgu maddesi olarak da kullanılmıştır. Resûlullah’ın yatağı da bu şekilde yapılmıştı (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “lyf” md.). Bir gün Hz. Peygamber’e hurma ağacının tepe kısmındaki tomurcuklardan çıkan ve süte benzeyen hurma özü (cümmâr) ikram edilmiş, o da bu vesileyle hurmanın değerini belirtmek için aralarında Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in de bulunduğu çevresindeki sahâbîlere hurmanın özellikleri itibariyle mümine benzeyen bir ağaç olduğunu söylemiştir (Buhârî, “ʿİlim”, 4, “Büyûʿ”, 94, “Eṭʿime”, 42, “Edeb”, 89; Müslim, “Münâfıḳīn”, 63, 64). Yine kendisine bir tabak yaş hurma ikram edildiği bir gün, “güzel bir sözün kökü yerde, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzediğini ve o ağacın rabbinin izniyle her zaman

meyvesini verdiğini” ifade eden âyeti (İbrâhim 14/25) okuduktan sonra söz konusu ağaçla hurmanın kastedildiğini söylediği belirtilmektedir (Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳur᾽ân”, 14/1). Hurmanın gıda değerine işaret eden Resûl-i Ekrem, içinde kuru hurma (temr) bulunan hâne halkının aç kalmayacağını (Müslim, “Eşribe”, 152), bazı rivayetlerde de içinde kuru hurma bulunmayan ev halkının aç olduğunu (Müslim, “Eşribe”, 153; Ebû Dâvûd, “Eṭ῾ime”, 41) belirtmiştir. Hurmanın önemini dile getiren bu gibi hadislerin yanında çeşitli kitaplarda onun değeriyle ilgili güvenilmeyecek kadar zayıf bazı rivayetler de yer almıştır (meselâ bk. Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, I, 353; İbn Hibbân, Kitâbü’l-Mecrûḥîn, III, 44-45; Aclûnî, I, 195-196; Elmalılı, III, 475; Elbânî, I, 282-284). En güvenilir kaynaklarda Hz. Peygamber ve ailesinin maddî imkânsızlık sebebiyle iki ay boyunca yalnız hurma ve su ile yaşadığı belirtilmiştir (Buhârî, “Hibe”, 1; Müslim, “Zühd”, 28). Bir günde iki öğün yemek yedikleri takdirde ise bunlardan birinin mutlaka hurma olduğu bilinmektedir (Buhârî, “Riḳāḳ”, 17). Resûl-i Ekrem’in taze hurmayı bazan karpuz (İbn Mâce, “Eṭ῾ime”, 37; Ebû Dâvûd, “Eṭ῾ime”, 44; Tirmizî, “Eṭ῾ime”, 36) ve acurla (Buhârî, “Eṭ῾ime”, 39, 45, 47, “Edeb”, 89, “Ṭıb”, 52, 56; Müslim, “Eşribe”, 147) yediği görülmüştür. Hurma bahçeleriyle meşhur olan Hayber fethedildikten sonra müslümanların sofralarında hurma bollaşmış, bu sebeple Hz. Âişe, Resûlullah’ın insanların iki siyaha, hurma ve suya doyduktan sonra vefat ettiklerini söylediğini nakletmiştir (Aynî, XVII, 138).

Hurmanın birçok cinsi vardır; bunların en değerlisi, özellikle Medine’nin Necid

yönündeki Âliye bölgesinde yetişen ve hadislerde çokça sözü edilen “acve”dir (Türkçe’de daha çok bu cinsin sandıklara basılarak kurutulmuş ezik haline “balçık hurma” denilmektedir). Hz. Peygamber, cennet meyvesi diye nitelendirdiği acvenin zehirlenmeye (Tirmizî, “Ṭıb”, 22), bir başka rivayette sabahları aç karnına yenilen yedi adet acvenin o gün zehirlenmeye ve sihre (Buhârî, “Eṭ῾ime”, 43, “Ṭıb”, 52, 56; Müslim, “Eşribe”, 155) karşı şifa olduğunu söylemiştir. Bazılarına göre bu türün zikredilen özelliği, onu Medine’ye Resûl-i Ekrem’in kendi elleriyle dikmiş olmasından veya hakkında bereket duası yapmasından kaynaklanmaktadır (Aynî, XVII, 182; Davudoğlu, IX, 371-372). Öte yandan oruçlunun hurma veya su ile iftar etmesi de sünnettir (Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 21; Tirmizî, “Ṣavm”, 10). Hz.

Peygamber, bir defasında hastalanan Sa‘d b. Ebû Vakkās’ı hekim Hâris b. Kelede’ye göndermiş ve hekimden hurma ezmesi, süt ve yağı karıştırıp pişirerek bulamaç haline getirdikten sonra ona yedirmesini istemiştir (Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 12). “Ferîka” denilen bu yemeğin özellikle lohusa kadınlara yedirilmesi âdetti (Lisânü’l-ʿArab, “frḳ” md.). Muhtevası itibariyle diğer meyveler gibi böceklenmeyen ve kolayca bozulmayan hurmanın en iyi cinslerinden biri olan “bernî” de Resûl-i Ekrem tarafından övülmüştür (Müsned, III, 432).

Vahalarda yaşayan insanların hayatında deve ne kadar önemliyse hurma da o kadar önemlidir. Ahşabı kereste ve odun olarak kullanılan hurmanın “aydâne” denilen ve 20 metreye kadar uzayabilen cinsinden daha çok inşaat malzemesi olarak faydalanılmaktadır. Hurma kütüğünden “nakīr” adı verilen bir tür fıçı yapılır. Bu tür kaplar mayalaşmayı çabuklaştırdığı için Hz. Peygamber onlarda nebîz* hazırlanmasını yasaklamıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “nḳr” md.). Hurma ağacının dallarından baston yapıldığı gibi lifinden hasır yaygı dokunur, sepet örülür; ayrıca bu madde yatak, yastık ve palan, havut gibi hayvan donanımları için dolgu maddesi olarak da kullanılır.

Birçok sahâbî tarafından rivayet edildiğine göre Resûl-i Ekrem’in Mescidi Nebevî’de minber yapılmadan önce yaslanarak hutbe okuduğu “hannâne direği” denilen hurma kütüğü, minber konulup Hz. Peygamber kendisini terkedince gebe develerin iniltisine veya çocuk ağlamasına benzer bir ses çıkarmış ve Resûl-i Ekrem’in onu eliyle okşaması üzerine bu ses kesilmiştir (Buhârî, “Cumʿa”, 26; “Menâḳıb”, 25).

Hz. Peygamber, hurmanın olgunlaşıp ağaç üzerindeki miktarı iyice belirginleşmeden önce pazarlanmasını (Buhârî, “Büyûʿ”, 85, 86; Müslim, “Büyûʿ”, 49-58) ve kuru hurmanın yaş hurma yerine satılmasını (Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 18; Tirmizî, “Büyûʿ”, 14; Nesâî, “Büyûʿ”, 36) yasaklamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥys", "frḳ" md.leri; Kāmus Tercümesi, II, 226; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥmy", "sfr", "lyf", "nḳr" md.leri; Ahmed Bican Ercilasun v.dğr., Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, Ankara 1992, I-II, 350-351; Müsned, I, 203, 204; II, 12, 31, 61, 115, 123, 157; III, 432; VI, 179; Dârimî, "Eṭʿime", 24, 26; Buhârî, "Cumʿa", 26, "Ṣalât", 67, "Menâḳıb", 25, "Tefsîr", 9/20, "Hibe", 1, "ʿİlim", 4, 5, 15, 50, "Büyûʿ", 85-86, 94, "Eṭʿime", 39, 42, 43, 45, 47, "Edeb", 89, "Ṭıb", 52, 56, "Riḳāḳ", 17; Müslim, "Ṣıyâm", 216, "Mesâcid", 267, "Zühd", 28, "Eşribe", 140, 147, 148, 152, 153, 155, 156, "Büyûʿ", 49-58, "Münâfıḳīn", 63, 64; İbn Mâce, "Eṭʿime", 37, 38; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 18, "Ṣavm", 21, "Eṭʿime", 41, 44, "Cihâd", 85, "Ṭıb", 12; Tirmizî, "Büyûʿ", 14, "Ṭıb", 22, "Edeb", 79, 89, "Ṣavm", 10, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 14/1, "Eṭʿime", 17, 36, 37; Nesâî, "Büyûʿ", 36; İmruülkays v.dğr., Yedi Askı: el-Muʿalleḳatü's-sebʿ (nşr. ve trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1985, s. 23-24; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 79; İbn Habîb es-Sülemî, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. M. Ali el-Bâr), Beyrut 1413/1993, s. 111-115; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 113-114; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk 1410/1990, I, 353; İbn Hibbân, Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1987, I, 231; a.mlf., Kitâbü'l-Mecrûḥîn (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Halep 1396, III, 44-45; İbn Sîde, el-Muḫaṣṣaṣ, Kahire 1321, X, 102-138; Ferrâ el-Begavî, Şerḥu's-sünne (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, XI, 330; Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt, Beyrut, ts. (Dârü'ş-Şarki'l-Arabî), s. 236; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1319, IV, 154; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr, Beyrut 1985, s. 44-46; Zehebî, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1410/1990, s. 88-91; İbn Müflih el-Makdisî, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye ve'l-mineḥu'l-merʿiyye, Kahire, ts. (Müessesetü Kurtuba), III, 4-7, 225-227, 423-448; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), I, 77; IX, 438-439; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, İstanbul 1308-11, I, 389; XVII, 138, 182; Süyûtî, el-Menhecü's-sevî ve'l-menhelü'r-revî fi'ṭ-ṭıbbi'n-nebevî (nşr. Hasan M. Makbûlî el-Ehdel), Beyrut 1406/1986, s. 347-348; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 195-196; B. L. Goff, Symbols of Prehistoric Mesopotamia, London 1963, s. 6, 32, 70, 93,127, 142, 178, 185; F. Vigouroux, "Armées étrangères", DB, I/1, s. 987-990; a.mlf., "Darius", a.e., II/2, s. 1300; E. Beurlier, "Monnaie", a.e., IV/2, s. 1252; E. Levesque, "Palmier", a.e., IV/2, s. 2060-2070; Elmalılı, Hak Dini, III, 475; A. Parrot, Sumer, München

1962, s. 15, 232, 279-280; v. Soden, AHW, I, 287, 292, 329; II, 589, 644, 1040, 1057; III, 1359; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, Sumer, Assur, Babil Kanunları ve Ammi-Ṣaduqa Fermanı, Ankara 1975, s. 114-115, 192, 237; a.mlf.ler, Sumer Dili ve Grameri, Ankara 1981, I, 71; Elbânî, Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa, Beyrut 1398, I, 282-285; Ahmed Davudoğlu, Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi, İstanbul 1983, IX, 371-372; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 94; Kemâleddin Hasan el-Betânûnî, Nebâtât fî eḥâdîs̱i'r-Resûl, Devha 1407/1986, s. 50-57, 69-74; Mahmûd Nâzım en-Nesîmî, eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî ve'l-ʿilmü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1407/1987, III, 292-297; S. N. Kramer, Tarih Sumer'de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 232, 272, 273; Veli Sevin, Yeni Assur Sanatı: I Mimarlık, Ankara 1991, s. 148-149; Hassân Şemsî Bâşâ, el-Esvedânü't-temr ve'l-mâʾ beyne'l-Ḳurʾân ve's-sünne ve'ṭ-ṭıbbi'l-ḥadîs̱, Cidde 1412/1992, s. 15-86; Edib Ömer el-Husarî, en-Naḫîl fî ʿahdi'n-Nebî, Beyrut 1414/1994; Ali Rıza Karabulut, Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi, Ankara 1994, I, 323-327; I. Shaw - P. Nicholson, British Museum Dictionary of Ancient Egypt, Kahire 1996, bk. İndeks; V. H. W. Dowson, "The Date and the Arab", JRAS, sy. 1-2 (1949), s. 34-41; E. Porada, "Cylinder Seals", EIr., VI, 500-501; Hūşang A'lam, "Date Palm", a.e., VII, 117-124.

Nebi Bozkurt

HURMALI MESCİD ve MEDRESE

Rodos adasında kısmen kiliseden çevrilmiş mescid ve medrese.

1522'de Türk idaresine geçen Rodos adası, 1912'de İtalyanlar tarafından işgal edildikten sonra 1945'te Ege adalarının Yunanistan'a bırakılması ile Yunan toprağı olmuştur. Rodos'un Türk idaresinde bulunduğu dönemde yapılan birçok medreseden yalnız bir tanesi yakın tarihlere kadar kalabilmiştir. Hangi tarihte kimin tarafından yapıldığı tesbit edilemeyen ve bir rivayete göre avlusunda hurma ağaçları bulunduğundan Hurmalı Medrese adıyla tanınan bu yapı Bizans dönemine ait küçük bir şapelin etrafında kurulmuştur. Medresenin mescidi haline getirilen küçük kilise Süleymaniye Camii'nin yakınında bulunmaktadır. Esasında Bizans idaresi sırasında inşa edilen kilise, Rodos'ta Latin şövalyeleri (İsbitâriyye) döneminde 1457'de Fransisken (Fransizcus) tarikatı rahiplerine verilmiş, 1522'den sonra da etrafına medrese hücrelerinin yapılması ile bir müslüman vakfı olmuştur. Bazı yabancı yazarların medrese hücrelerini buradaki manastırın keşiş odaları olarak kabul etmeleri inandırıcı değildir.

Geniş bir avlunun güney tarafında yer alan eski şapelden çevrilmiş mescid batı cephesinde bir giriş holü bulunan, dört yapraklı yonca biçiminde plana sahip, içeride uzunluğu ancak 11 m. kadar olan küçük bir yapıdır. Dört tarafında yarım yuvarlak çıkıntılara sahip mekânın ortasını 5 m. kadar çapında pencereli yüksek kasnaklı bir kubbe örter. Burası mescide dönüştürüldüğünde güneydoğu köşesine bir mihrap yapılmış, batıdaki esas giriş yerine kuzey çıkıntısında yeni bir giriş açılmıştır. Bunun dışına, iki pâyeye dayanan ve çapraz tonozla örtülü bir giriş sundurması eklenmiştir.

Avlunun kuzey ve doğu tarafındaki eskiden kız okulu olarak kullanılan yapı ile daha sonra fakirlerin barındığı medrese hücrelerinin daha eski binaların kalıntıları üzerine mi yapıldığı yoksa temelden Türk inşaatı mı olduğu bilinmemektedir. Esasen bu küçük külliyenin yayımlanmış iki planı birbirine uymamaktadır. Balducci'nin kitabında kuzeydeki hücrelerin kare planlı altı adet olmasına karşılık (Rodos'ta Türk Mimarisi, şekil: 116) Gabriel'in kitabındaki planda (La cité de Rhodos, şekil: 149) bunlar

dikdörtgen planlı ve sekiz adet olarak gösterilir. Mescidin batısında beş hücre işaretlenmişken Balducci'de sadece iki adet dikdörtgen mekân vardır. Yapıda son yıllarda, Bizans eserlerinin kurtarılması ve yeniden ihyası projesi adı altında Avrupa Konseyi tarafından da desteklenen büyük çaplı bir restorasyon gerçekleştirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, La cité de Rhodos, II-Architecture civile et religieuse, Paris 1923, s. 202 vd., şekil 149-154; L. V. Bertarelli, Guida d'Italia, del Touring Club Italiano, Posscdimenti e Colonie, Milano 1929, s. 90-91; H. Balducci, Rodos'ta Türk Mimarisi (trc. Celâlettin Rodoslu), Ankara 1945, s. 137-139, şekil 116; Zeki Çelikkol, Rodos'taki Türk Eserleri ve Tarihçe, Ankara 1992, s. 81, 98, plan XXII, rs. 232-234, 300; M. Kâmil Dürüst, "Rodos'ta Türk Mimarisi", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 3, Ankara 1982, s. 12.

Semavi Eyice

HURMET

(bk. MUHARREMÂT).

HURŞÎD

(خرشيد)

Hurşîd b. Dâzmihr b. Ferruhân (ö. 144/761)

Taberistan ve Gîlân'da hüküm süren Dâbûyîler (Dâbveyhîler) hânedanının son hükümdarı (741-761).

Babası Dâzmihr'in (Dâzbürzmihr, Dâdbürc-mihr) ölümü üzerine (123/741) altı yaşında iken tahta çıktı; buna göre 117 (735) yılında doğmuş olması gerekir. Çok küçük yaşta "ispehbed" unvanıyla hânedanın başına geçtiği için amcası Ferruhân-ı Kûçek sekiz yıl boyunca onun adına ülke-yi yönetti. Ferruhân-ı Kûçek'in saltanat nâibliği döneminde Emevî Halifesi II. Mervân (744-750) Taberistan ve Gîlân'ı tehdit etti. Hurşîd on dört yaşına ulaşınca Ferruhân iktidarı ona bırakmak istedi. Fakat oğulları buna razı olmadığından Hurşîd onları Kasrıdâdükān denilen yerde mağlûp ederek hapse attı ve böylece hükümdarlığını sağlamlaştırdı.

Hurşîd, II. Mervân döneminde Emevîler'e baş kaldırarak vergi vermekten vazgeçtiyse de Ebû Müslim-i Horasânî'nin liderliğindeki ihtilâl ordusu Rey'e girdiğinde (131/748-49) ona itaat etmeye ve vergisini ödemeye mecbur kaldı. Ebû Müslim'in Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından öldürülmesinden sonra (137/754-55) Mecûsî olan kumandanlarından Sünbâz onun intikamını almak için bir isyan hareketi başlattı ve Ebû Müslim'in Rey'deki hazinelerini ele geçirip bir kısmını Hurşîd'e emanet bıraktı. Fakat daha sonra Sünbâz Abbâsî ordusuna yenilerek Hurşîd'e sığınmak istediğinde Hurşîd tarafından, Ebû Müslim'in hazinelerinin diğer kısmını da ele geçirmek amacıyla Taberistan yolunda Tûs b. Sârûye (veya Lûnân et-Taberî) adlı kuzenine katlettirildi. Bunun üzerine Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr Hurşîd'den Ebû Müslim'in mallarını kendisine vermesini istedi; bu isteği reddedilince de onu tahtından uzaklaştırıp yerine Ferruhân'ın oğullarından Vendâd Hürmüz'ü geçirmeyi planladı. Fakat halife planını gerçekleştiremedi ve daha sonra Hurşîd'e bir taç gönderip hâkimiyetini tanımasını istedi; Hurşîd de kıymetli hediyelerle

karşılık verdi. Ancak bu anlaşma fazla uzun sürmedi. Çünkü Horasan Valisi Abdülcebbâr b. Abdurrahman'ın isyanını (141/758-59) fırsat bilen Hurşîd vergi ödemeyi durdurdu ve ülkesindeki müslümanları öldürttü. Bunun üzerine Ebû Ca'fer el-Mansûr, oğlu Muhammed'i (Mehdî-Billâh) Abdülcebbâr'ın isyanını bastırmakla, daha sonra da Taberistan'la ilgilenmekle görevlendirdi. Muhammed Ebü'l-Hasîb, Hâzım b. Huzeyme ve Ömer b. Alâ kumandasındaki Abbâsî ordularını Taberistan'a sevketti. Âmül, Sâriye ve Rûyân ele geçirildi. Hurşîd barış talebinde bulundu ve talebi kabul edilerek bölge İslâm hâkimiyeti altına alındı. Ancak bu barış dönemi de uzun sürmedi ve Hurşîd ertesi yıl yine antlaşmayı bozup birçok müslümanı öldürttü. Fakat üzerine gelen Hâzim b. Huzeyme, Ravh b. Hâtim ve Ebü'l-Hasîb kumandasındaki Abbâsî orduları ile giriştiği çatışmada yenilerek Hısnüttâk'a sığındı. Dağların tepesinde çok müstahkem bir kale olan Hısnüttâk, uzun süren bir kuşatmadan sonra başarılı bir hile hareketiyle ele geçirildi. Hurşîd Deylem'e kaçtı; bütün

aile fertleri esir edilerek Bağdat'a gönderildi. Hurşîd'in oğlu Hürmüz hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Kızlarından birini Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr almış, diğerini de kardeşi Abbas'a vermiş ve Abbas'ın ondan İbrâhim adlı bir oğlu olmuştur. Mehdî ise Hurşîd'in amcası Ferruhân-ı Kûçek'in kızını almış ve ondan Mansûr adlı oğlu dünyaya gelmiştir. İbrâhim b. Mehdî-Lidînillâh'ın annesi de Dâbûyî hânedanına mensuptur.

Deylem ve Gîlân'da topraklarını kurtarmak için bir yıl boyunca asker toplamaya çalışan Hurşîd başarılı olamayınca intihar etti (144/761). Hurşîd'in ölümüyle Taberistan Abbâsîler'in eline geçerken Sâsânî Hükümdarı Kavâd'ın kardeşi Câmâsb'ın soyundan geldiklerini iddia eden Dâbûyî (Gîlân Şah) hânedanı da son buldu. Abbâsîler bölgeyi Âmül'deki valileriyle yönettiler. Abbâsî valileri 149 (766) yılına kadar İspehbed Hurşîd adına para bastırmaya devam etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 166; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 333, 334; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 307, 308, 309, 310, 311, 314; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 404, 479, 495, 508-509, 510-513; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the Taberistan (trc. E. G. Browne), London 1905, s. 113-122; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 468, 481, 482, 505, 506-507, 509-510; Zahîrüddîn-i Marʿaşî, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1345 hş./1966, s. 12, 14, 158; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, II, 403, 404, 406; Zambaur, Manuel, s. 186; W. Madelung, "Kuzey İran'daki Küçük Hanedanlar", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, V, 451, 452, 453; a.mlf., "Dābūyids", EIr., VI, 541-544; Kasım İlgün, Halife Mansur ve Dönemi: 136-158/754-775 (doktora tezi, 1994, MÜ Fen-Ed. Fak.), s. 107-108; Çerağali Aʿzamî Sengserî, "Sikkehâ-yı Ṭaberistân", Berresîhâ-yı Târîḫî, VIII/1-2, Tahran 1352 hş./1973, s. 174-179; Cl. Huart, "Hurşîd II", İA, V/1, s. 597-598; R. Vasmer, "Mazenderân", a.e., VII, 425-426; B. Spuler, "Dābūya", EI² (İng.), II, 74-75; C. E. Bosworth, "Ispahbadh", a.e., IV, 208; M. Rekaya, "Khurshīd", a.e., V, 68-70.

Ahmet Güner

HURŞİD AHMED PAŞA

(ö. 1238/1822)

Osmanlı sadrazamı.

Rumeli Valisi Selim Sırrı Paşa’nın âzatlı kölesidir. Önce Reîsülküttâb Râsih Efendi’ye, daha sonra Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa’ya intisap etmiştir. III. Selim tahta çıktıktan sonra (1789) mâbeyincilik, tebdilcilik ve başçuhadarlık görevlerinde bulunan efendisi Hüseyin Paşa kaptan-ı deryâlığa tayin edilince (1792) muhtemelen onun yerine başçuhadar oldu. Napolyon’un Mısır’ı işgali üzerine (1798) Küçük Hüseyin Paşa ile birlikte Mısır seferine katıldı. Seferden sonra Hüseyin Paşa onu mîr-i mîrânlık rütbesiyle İskenderiye mutasarrıflığına tayin ettirdi (1802). Rumeli askeriyle birlikte Mısır seferine katılan ve Vali Hüsrev Paşa’yı makamından uzaklaştırarak kaleyi ele geçiren “serçeşme” Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın davetini kabul ederek Kahire’ye gitti (21 Mart 1804). Mehmed Ali Paşa’nın Bâbıâli nezdinde yaptığı müracaat üzerine de Mısır valiliğine getirildi (Mayıs 1804). Herhangi bir rütbesi olmadığından kendi nüfuzu altında bulunacak valilerin iş başına getirilmesine çalışan Mehmed Ali Paşa Mısır’ın gerçek hâkimi, Hurşid Paşa da onun ihtiyaçlarını karşılamakla görevli bir memur mevkiindeydi. Hurşid Paşa, Mehmed Ali Paşa’nın nüfuzunu kırmak için Şam taraflarından asker getirtti (Mart 1805). Ancak bu askerin kendisine karşı kullanılacağını anlayan Mehmed Ali Paşa da onun aleyhine çalışmaya başladı. Mehmed Ali Paşa’nın, Mısır’daki Kölemen beylerine karşı elde ettiği başarılarından sonra Hicaz’da büyük tehlike oluşturan Vehhâbîler ile yapılacak mücadele dolayısıyla vezâret rütbesi verilerek Cidde valiliğine tayin edilmesi Hurşid Paşa ile aralarındaki geçimsizliği daha da arttırdı. Hurşid Paşa, bu yoldaki emirnâmeyi açıklamadan önce ulemâ ve şeyhleri toplayarak Mehmed Ali Paşa’nın karışıklık çıkarmaya çalıştığını, kendisinin dayandığı Arnavut askerlerinin ülkelerine dönmeleri gerektiğini, aksi halde Mısır dışına çıkarılmaları konusunda elinde padişah tarafından verilmiş yetki belgesinin bulunduğunu bildirdi. Mısır’dan çıkmak istemeyen Mehmed Ali Paşa’nın Şam’dan gelen askerleri de elde ederek şehri ele geçirmesi üzerine Hurşid Paşa Bâbıâli’den

gönderilen emri açıklamak zorunda kaldı.

Mehmed Ali Paşa'nın Cidde valiliğine tayin edildiğini bildiren Hurşid Paşa ona hil'at giydirdi (10 Mayıs 1805). Fakat merasimden sonra konağına dönerken Mehmed Ali Paşa'nın askerlerinin aleyhte tezahüratıyla karşılaştı. Sokaklara dökülen halk ve askerler de Mehmed Ali Paşa'nın lehinde gösteri yaptılar. Mısır ulemâsı ve şeyhleri Hurşid Paşa'dan görevini terketmesini istediler. Hurşid Paşa da sultanın emriyle geldiği görevini birkaç fellâhın isteğiyle terketmeyeceğini, padişahtan yazılı emir gelinceye kadar kaleden çıkmayacağını bildirdi. Askerler ve halk kaleyi kuşatma altına aldı. Bunun üzerine Bâbıâli, hem Mısır'daki karışıklıklara son vermek hem de Haremeyn'i korumak için daha önce Cidde valiliğine getirilen Mehmed Ali Paşa'nın Mısır valiliğine, Hurşid Ahmed Paşa'nın da başka bir göreve tayin edilmesine karar verdi (18 Haziran 1805). Padişahın bilgisi dahilinde sadâretten yazılan emirnâme Mısır'a gönderilerek ulemâ ve askerlerin huzurunda okundu (9 Temmuz 1805). Sadâret emriyle azledilmesini kabul etmeyen Hurşid Paşa kaleden çıkmayı reddetti. Donanma ile İskenderiye'ye gelen (19 Temmuz 1805) Kaptan Paşa'nın kaleyi terketmesi konusundaki uyarılarına da aldırmayan Hurşid Paşa, Kölemenler'den yardım alarak Mehmed Ali Paşa'ya karşı mücadeleyi sürdürmeye çalıştı. Bundan da bir sonuç alamayınca kaleden çıkmayı kabul etti ve Mısır'dan ayrıldı (6 Ağustos 1805).

Bir müddet İran seferlerine katılan Hurşid Ahmed Paşa Selânik, Bosna valiliklerinde ve Niş muhafızlığında bulunduktan sonra Mora ve Rumeli valiliklerine getirildi. Bu sırada devleti meşgul eden Sırp isyanını bastırmak üzere Sofya seraskerliğine tayin edildi. 1803'ten beri isyan halinde bulunan Sırplar'a karşı önemli başarılar elde etti. Sırplar'ın en büyük destekçisi olan Rusya, Bükreş Antlaşması ile (28 Mayıs 1812) Sırp isyancılarının eline geçen kalelerin Osmanlı Devleti'ne iadesini kabul etti. Fakat isyancılar antlaşmayı tanımadılar. Yeni bir boyut kazanan Sırp isyanını bastırmakta âciz kalan Laz Ahmed Paşa'nın yerine daha dirayetli bir kişi arandı ve bu iş için Sofya Seraskeri Hurşid Ahmed Paşa uygun bulundu. Laz Ahmed Paşa azledilerek Hurşid Paşa sadrazamlığa getirildi (27 Şâban 1227/5 Eylül 1812). Yeni sadrazama İstanbul'dan asker ve para gönderilerek bir an önce Sırp isyanının bastırılması emredildi.

Hurşid Ahmed Paşa, İstanbul'dan gelen askerlerle birlikte Niş'ten hareket ederek Sırbistan üzerine yürüdü. İsyancıların eline geçmiş olan kaleleri birer birer geri aldı. İsyanın ele başısı olan Kara Yorgi Avusturya'ya kaçtığından isyancılar dağıldı. Osmanlı ordusu hiçbir direnişle karşılaşmadan Belgrad Kalesi'ne girdi (3 Ekim 1813). Sırplar devlete bağlılıklarını bildirdiler; Hurşid Paşa da genel af ilân etti. Sırplar'ın elinde bulunan silâh ve cephaneyi toplattı. İsyan yüzünden yerlerini terkeden göçmenleri eski yerlerine iade

etti. Sadrazam Hurşid Paşa'nın Sırp isyanını bastırması İstanbul'da büyük sevinç meydana getirdi. II. Mahmud, sadrazamın İstanbul'a dönüşünün büyük bir merasimle karşılanmasını emretti. Dâvud Paşa sahrasında devlet ileri gelenleri tarafından karşılanan Hurşid Paşa kumandasındaki ordu büyük tezahürat arasında İstanbul'a girdi (16 Ocak 1814). Hurşid Paşa ve diğer kumandanlar padişah tarafından taltif edildiler.

İstanbul'a geldikten sonra Rus harbinin yol açtığı yaraları sarmak için ıslahata devam etmek isteyen Hurşid Paşa merkezde ve taşrada ortaya çıkan zorbaların tepkileriyle karşılaştı. Daha önce bu zorbalarla mücadele etmek üzere mülkî ve askerî yetkililere tanınan hakların kötüye kullanılması yüzünden ülkede tam bir kanunsuzluk hâkimdi. Bazı yöneticiler, haklı veya haksız pek çok kimseyi yargılamadan idam etmekten çekinmiyordu. Hurşid Paşa, öncelikle bu tür kanunsuz davranışlarla mücadele etmek zorunda kaldı. Bu sırada yeniçeri ağasının bazı küçük rütbeli subayları yargılamadan idam ettirmesi yeniçerilerin ayaklanmasına sebep olmuştu. Hurşid Paşa da II. Mahmud'un bu ocağı kaldırmak istediğini bildiğinden bu olayı vesile ederek Topçu ve Humbaracı ocaklarının yardımıyla Yeniçeri Ocağı'nın üzerine yürümek istedi. Fakat Yeniçeri Ocağı'na dayanarak çeşitli yolsuzluklara karışan ve padişahı da tesiri altında bulunduran Hâlet Efendi buna engel oldu. İsyancılar Yeniçeri Ağası Mehmed Ağa'yı katlettiler; bu arada olayları bastırmak için olağan üstü gayret sarfeden Hurşid Paşa, muhtemelen Hâlet Efendi'nin telkinleri sonucu olaylar karşısında pasif kalmakla suçlanarak sadâretten azledildi (20 Rebîülâhir 1230/1 Nisan 1815). Böylece toplam iki yıl altı ay yirmi yedi gün süren sadrazamlığı sona ermiş oldu.

Tekirdağ'da ikamete memur edilen Hurşid Paşa affedildikten sonra Bosna,

Selânik, Anadolu ve Halep valiliklerine getirildi (1817). Bu görevde iken Mora'da Tepedelenli Ali Paşa isyanı patlak verdiğinden Mora valiliğine tayin edildi (1819). Bölgedeki bütün mülkî ve askerî yöneticiler Tepedelenli'yi yakalamakla görevlendirildiğinden bunlara kumanda etmek üzere Hurşid Paşa'ya Rumeli seraskerliği görevi de verildi. Halep'ten Mora'ya gelen Hurşid Paşa, ailesini ve bir miktar askerle kethüdâsını eyalet merkezi Trabliçe'de bırakarak Tepedelenli'nin bulunduğu Yanya'ya gitti. Çok iyi tahkim edilmiş olan Yanya Kalesi'ni kuşattı. Uzun süren muhasara sırasında Mora'daki Rumlar da ayaklandılar. Hurşid Paşa kuvvetlerinin bir kısmını Mora'ya gönderdi. Mora isyanı, kısa zamanda Tepedelenli hadisesinden daha tehlikeli bir hal aldığından Seyyid Ali Paşa müstakil olarak Mora seraskerliğine tayin edildi. Bu tayinden hoşlanmayan Hurşid Paşa, Seyyid Ali Paşa'nın yardım isteklerini geri çevirdiği gibi onu devlet nazarında başarısız gösterecek teşebbüslerden bile çekinmedi.

Hurşid Ahmed Paşa'nın İstanbul'daki kapı kethüdâsı aynı zamanda Hâlet Efendi'nin mühürdarı olan Said Mehmed Efendi idi. Hâlet Efendi, Hurşid Paşa'nın sadâretten azlinde rol oynamış olmakla birlikte onu bütünüyle gözden çıkarmayarak kendi etkisi altına aldı; paşa da onun direktifleriyle hareket etmeye başladı. Hurşid Paşa, Yanya kuşatmasının uzaması üzerine kale içine casuslar göndererek içeridekileri çeşitli vaadlerle elde etti. Kaleden kaçanlara rütbe, hil'at ve atiyyeler dağıttığı için Tepedelenli'nin etrafındaki asker sayısı kırk elli kişiye kadar düştü. Kaleye hücum edildiği takdirde Tepedelenli'nin cephaneliği havaya uçurabileceği tehlikesine karşı Hurşid Paşa teslim olması konusunda ikna yolunu denedi. Tepedelenli'ye haber göndererek İstanbul'a gidip devletin uygun bulacağı bir yerde oturmak ve verilecek maaşa razı olmak şartıyla canına dokunulmayacağı konusunda teminat verdiğini bildirdi. Mühürlü bir belgeyi Tepedelenli Ali Paşa'ya gönderdi. Teklifi kabul eden Ali Paşa da kaleden çıkarak İstanbul'a gidinceye kadar beklemek üzere Yanya gölündeki adaya çekildi. Hurşid Paşa'nın Tepedelenli'ye aman vermesi devletin yürürlükteki usullerine uygun olmasına rağmen Hâlet Efendi tarafından tasvip görmedi. Bu sırada ailesinin Rum isyancıları tarafından esir alındığını öğrenen Hurşid Paşa, bu meseleyi halledip bir an önce Rum âsileri üzerine yürüyebilmek için Tepedelenli Ali Paşa'ya daha önce verdiği emannâmeyi yok sayarak sahte bir ölüm fermanı hazırladı (sahte ferman için bk. Cevdet, XII, 220-221) ve uygulanması için adamlarından Köse Mehmed Paşa'ya verdi. Köse

Mehmed Paşa yanına asker alarak adaya gitti ve fermanı Tepedelenli'ye bildirdi. Ali Paşa aldatıldığını anlayarak silâhına davrandıysa da vurularak öldürüldü (24 Ocak 1822). Tepedelenli Ali Paşa meselesini pek uygun bir şekilde olmasa da sona erdiren Hurşid Paşa'ya hükümet merkezinden çeşitli hediyelerle birlikte geniş yetkilerini teyit eden ferman gönderildi. Mora ordusunun hazırlanması, sevk ve idaresi görevi de ona verildi. Böylece nüfuzu daha da artan Hurşid Paşa'nın ilk işi, Mora valisi ve seraskeri Seyyid Ali Paşa'yı azlettirerek yerine kendi adamı Dramalı Mahmud Paşa'yı tayin ettirmek oldu (26 Haziran 1822). Karargâhını Yanya'dan Yenişehir'e taşıyarak Rum isyancılarına karşı askerî hazırlıklara giriştiği bir sırada İstanbul'daki hâmisi Hâlet Efendi önce Konya'ya sürüldü, arkasından da idam edildi (Kasım 1822). Hurşid Paşa'nın kapı kethüdâsı Said Efendi, Hâlet Efendi'nin başına gelenleri bildiren bir mektubu gizlice Yenişehir'e (Teselya) gönderdiyse de bu mektup Hurşid Paşa'nın eline geçmedi. Ancak bu olayı öğrenince büyük bir telâşa ve korkuya kapıldı. Bir müddet sonra da üzüntüsünden hastalandı ve 4 Rebîülevvel 1238 (19 Kasım 1822) tarihinde vefat etti.

Öldüğünde altmış yetmiş yaşlarında olduğu tahmin edilen Hurşid Ahmed Paşa'nın cesur, cömert, dürüst, fakat biraz safdil olduğu belirtilir. Bu saflığından dolayı kötü niyetli yakınlarının sözlerine inandığı ve bu yüzden yanlış işler yaptığı da rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şânîzâde, Târih, I, 219-220, 271, 384-386; II, 31-33, 140-141, 172-179, 210, 234-240; III, 91-100, 139-144, 177; IV, 178-183; Hızır İlyas, Târîh-i Enderun, İstanbul 1276, s. 90-91; Ahmed Rifat, Verdü'l-hadâik, İstanbul 1283, s. 8-11; Cevdet, Târih, VII, 253-255, 277-280; VIII, 23-26; IX, 131-133, 196; X, 84, 108-110, 143-144, 181-185; XI, 51-55, 59-60, 146-154; XII, 22-35, 55-59, 220-226; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 106, 113, 126; Danişmend, Kronoloji, IV, 81, 101-106, 492, 549; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1962, V, 2864-2865, 2882-2883, 2886, 2937; M. Cavid Baysun, "Ali Paşa", İA, I, 345-347; "Hurşid Paşa, Ahmed", TA, XIX, 390.

Cevdet Küçük

HURŞİD BÂNÛ NÂTEVAN

(1830-1897)

Azerbaycanlı kadın şair ve yönetici.

15 Ağustos 1830'da Karabağ'ın Şuşa şehrinde doğdu. Baba tarafından Karabağ'ın meşhur hâkimi İbrâhim Halil Han'ın, anne tarafından Gence hâkimi Cevad Han'ın torunudur. Bundan dolayı halk arasında "Han Kızı" adıyla meşhur olmuştur.

Hurşid Bânû halası Gevher Hanım'ın yanında yetişti; özel hocalardan Arapça,

Farsça öğrendi, dinî ve edebî ilimleri tahsil etti. Babası Mehdigulu Han'ın ölümünden (1845) sonra Karabağ Hanlığı'nın meşrû vârisi olarak hanlığı yönetmeye başladı. Karabağ Hanlığı'nın hükmî şahsiyeti ve veraset meseleleriyle ilgili işleriyle uğraşmak üzere gittiği Tiflis'te Rus yöneticilerin zihniyeti ve emelleri hakkında yakından bilgi edindi. Kendisini devamlı göz altında bulunduran Ruslar'ın tertibiyle, Ruslar'ın hizmetinde bir general olan Dağıstanlı Hasay Han Üsmiyev'le evlendirildi (1850). Bu meselede Tiflis'te tanıştığı Mirza Feth Ali Ahundzâde'nin de rolü olduğu söylenmektedir. Hasay Han'dan bir süre sonra ayrılarak (1860) Karabağlı bir seyyidle evlendi. Hayatının büyük bir kısmını Şuşa'da eşinin de teşvik ve desteğiyle daha çok hayır işleriyle uğraşarak geçiren Hurşid Bânû 2 Ekim 1897'de vefat etti. Şuşa'da "İmaret" adı verilen yerde defnedildi. Yoksullara ve muhtaçlara yardım edip şefkat göstermesi halk arasındaki itibarını arttırmış, bu sebeple onun kerâmet sahibi olduğuna bile inanılmıştır. 6 km. uzaklıktaki Îsâ Bulağı denilen yerden Şuşa'ya içme suyu getirmek için yaptırdığı kemer ve su yoluna halk "Han Kızı Bulağı" diyerek onun adını ebedîleştirmiştir.

İçinde bulunduğu siyasî ve içtimaî çevre kadar şanssız ilk evliliği, oğlunun ve ikinci kocasının beklenmedik ölümleri Hurşid Bânû'yu çok sarsmış, bunlar onu içine kapalı, hayata karşı kötümser bir tavır almaya

sürüklemiştir. Şiirlerinin en belirgin özelliği keder, ümitsizlik, hasret ve yaşadığı zamandan şikâyettir. Karabağ'ın Ruslar tarafından işgalinden sonra kadın çocuk demeden katledilen hanlık ailesinin ve perişan olan halkının acılarını, duyduğu derin kaygı ve ümitsizliği şiirlerinde ifade etmiştir.

Hurşid Bânû Nâtevan, XIX. yüzyıl Azerbaycan'ında Fuzûlî mektebinin en tanınmış temsilcisi olarak kabul edilir. Gazellerinde samimiyet, tabiilik ve ince bir lirizm dikkati çeker. Oğlu Mîr Abbas'ın 1885 yılında genç yaşta ölümünden sonra daha önce yazdığı Fuzûlî tarzı gazelleri bir tarafa bırakarak mersiyeler kaleme almıştır. Şiirleri Azerbaycan şairleri arasında büyük bir ilgiyle karşılanmış ve şiirlerine birçok nazîre yazılmıştır. Bunlar arasında Seyyid Azim Şirvânî'nin şiirleri en meşhurlarıdır. Azerbaycan'da şiir ve mûsikinin merkezi olarak bilinen Şuşa şehri onunla son parlak yıllarını yaşamıştır. 1850'den itibaren şiir yazdığı bilinen Hurşid Bânû bunları bir divanda toplayamamış, bu yüzden şiirlerinin birçoğu kaybolmuştur. Bulunabilen şiirleri ölümünden sonra Kiril ve Arap harfleriyle birçok defa yayımlanmıştır. Devrinde Azerbaycan ve Kafkasya'nın her yerine yayılan şiirlerinin bazıları bestelenmiş ve bu besteler klasik Azerbaycan mûsikisinin en güzel örnekleri arasında yer almıştır.

Hurşid Bânû şairleri ve sanatçıları korumuş, konağını onlara açmıştır. Karabağ'da kurulmuş olan Meclisi Üns adlı şairler cemiyetini 1872'de himayesine alarak cemiyetin başına geçmiştir. Bu mecliste bulunan otuz kadar şair, âdet olduğu üzere Azerbaycan'ın başka yerlerindeki diğer şair topluluklarıyla müşâarede bulunmuşlardır. Şehir ve bölgeler arasındaki bu yarışma Azerbaycan klasik şiirinde belirli ölçüde bir canlanmaya ve yeni şairlerin yetişmesine de imkân hazırlamıştır.

Hurşid Bânû hat, tezhip ve resimle de meşgul olmuştur. Azerbaycan El Yazmaları Enstitüsü'nde onun kendi elinden çıkmış "Gül Defteri" adıyla bilinen bir albüm bulunmaktadır. Yaptığı iğne işleri de Azerbaycan Devlet İncesenet (Güzel Sanatlar) Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. 1858'de Kafkasya'yı ziyaret eden Fransız yazarı Alexandre Dumas'ya (Père) hazırladığı el işlerini hediye etmiş, Dumas da kendisine bir satranç takımı vermiştir.

Ailesinde birçok şair bulunan Hurşid Bânû’nun çocukları da şiirle meşgul olmuştur. İlk evliliğinden olan kızı Hanbike ve şiirlerinde Vefâ mahlasını kullanan oğlu Mehdigulu Han da şairdi. 1960’ta Bakü’de heykeli dikilen Hurşid Bânû hakkında birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında İlyas Efendiyev’in Hurşîd Bânû Nâtevan (1978) adlı dramı birçok defa sahnelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Alexandre Dumas (Père), Impressions de voyages. Le Caucase, Paris 1900, II, 23, 35; Mehmed Aka Müctehidzâde, Tezkiretü’ş-şuarâ. Riyâzü’l-âşıkīn, İstanbul 1328, s. 273-277; Hanefî Zeynallı, Nâtevan Hurşîd Bânû, Bakü 1928; F. Seyidov, Hurşîd Bânû Nâtevan, Bakü 1956; Ezize Ceferzâde, Azerbaycan’ın Aşıg ve Şair Gadınları, Bakü 1974, s. 62-76; Feyzulla Gasımzâde, XIX. Esr Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi, Bakü 1974, s. 392-395; Cevat Heyet, Azerbaycan Edebiyat Tarihine Bir Bakış, Tahran 1358 hş./1980, I, 176-182; Beyler Memmedov, Hurşıd Banu Natevan, Bakü 1983; a.mlf., Hurşid Banu Nâtevan: Eserleri, Bakü 1984; Abdüllatif Benderoğlu, Azerbaycan Şiiri, Bağdad 1987, s. 200-201; Yavuz Akpınar, Âzerî Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1994, s. 454-455.

Yavuz Akpınar

HURŞÎDÎLER

(bk. LUR-ı KÛÇEK).

HURÛC

(الخروج)

Kafiye düzeninde revî harfinden sonra gelen vasıl “he”sini uzatan med harfi

(bk. KAFİYE).

HURÛF

(الحروف)

Harflerle rakamlarda tabiat ve hadiseleri etkileme gücünün bulunduğu veya bunların gaybdan haber vermede yararlı olduğu iddiasına dayanan sözde bir ilim.

Literatürde daha çok ilmü'l-hurûf olarak geçmektedir. Gizli anlamlar içerdiği kabul edilen harflerin insana ve tabiata tesir ettiği inancına eski Mısır, Yakındoğu ve Hint uygarlıklarında, daha sonraları yahudi, hıristiyan ve İslâm kültürlerinde rastlamak mümkündür. Grek filozofları arasında da bu telakki zaman zaman kabul görmüştür. Nitekim Pisagor, âlemin ilk prensibinin aralarında bir düzen ve uyum bulunan sayılar olabileceğini ileri sürmüştür. Kaynaklarda Aristo'nun bile sayı ve harflerin esrarıyla ilgili bir eser yazdığı kaydediliyorsa da Arapça'da Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse denilen bu kitabın uydurma olduğu bilinmektedir (Kaya, s. 294-299). Aynı şekilde İslâm dünyasında hurûf ilmine dair literatür içinde Hermetik ve Pisagorcu geleneği temsil eden kaynakların çoğu da apokriftir. Meselâ bunların başlıcaları olan Hâfiyâtü Eflâṭûn, Elvâḥu'l-cevâhir ve eẓ-Ẓahrü'l-fâʾiḥ ve'n-nûrü'l-lâʾiḥ Eflâtun'a, Kitâbü'l-Ḥurûf Aristo'ya ve el-Kenzü'l-aʿẓam Batlamyus'a mal edilmiştir. Bunlardan başka Hermetizm'e adını veren Hermesü'l-Herâmise adlı efsanevî şahsiyetin (Grek-Mısır tanrısı Hermes Trismegistos) yazdığı söylenen Kenzü'l-esrâr ve ẕeḫâʾirü'l-ebrâr çok tanınmıştır. Sâmûr ve İşrâsin adlı meçhul şahıslara nisbet edilen Hint menşeli kitaplar da meşhurdur.

Harflerin esrarına dayanan Hurûfîlik, gerçek anlamıyla milâttan önce IV ve III. yüzyıllardan itibaren Ortadoğu'daki

Helenistik-Gnostik izler taşıyan dinlerde ortaya çıkmaya başlar. Baskı altındaki bazı gnostik gruplar, mensuplarına gizli kalması gereken bilgileri şifreler yoluyla öğretme ihtiyacını hissetmişlerdir. Milâttan önce IV. yüzyıldan veya biraz daha erken dönemlerden itibaren Ege bölgesindeki sır dinlerinin Grek harflerine sayısal değerler yükleyerek kehanet

formülasyonları geliştirdiği bilinmektedir. Helenistik-Gnostik literatürde Sibyline Oracles (m.ö. V-III. yüzyıllar arası) adı verilen yahudi-Grek kaynaklı kehanetler koleksiyonunda Grek harflerine sayısal değerler verilerek geleceğe yönelik kehanetlerde bulunulmaktadır. Bunların en ilginçlerinden biri, Roma şehrinin 948 yıl sonra yeryüzünden silineceği yolundaki kehanettir. Burada yürütülen temel mantık, Grekçe'de Roma adının "gematria" sistemine göre sayısal karşılığının 948 olmasıdır.

Yahudi geleneğinde apokaliptik literatürde (m.ö. III. yüzyıl) ortaya çıkan hurûfî anlayış İbrânîce'de "gematria" şeklinde adlandırılır. Halakacı ve Hagadacı çevrelerde bu anlayış fazla ilgi görmemiştir; fakat Midraş Haserot viyterot ve Beresit Rabba gibi metinlerde sıkça görülür. Ölüdeniz el yazmalarında bazı kehanet formülasyonları kullanılmaktaysa da yaygın ve çeşitli değildir. Buna karşılık Philo'nun hermenötik metodunda hurûfî yaklaşımın büyük önemi vardır, Ortaçağ yahudi kaynaklarında ise iyice yaygınlaştığı görülür. Fakat asıl gelişimi, Jacob b. Jacob ha Kohen ve Abraham Abulafia'nın tesiriyle kabalacı çevrelerde olmuştur. XVII. yüzyıldan itibaren Nathan Nata b. Solomon Spira gibi isimler hurûfî kabalacığını sürdürdüler. Sabatay Sevi hareketi de hurûfî kabalacılığını esas alır. XIX. yüzyıldan itibaren hurûfî kabalacıların merkezi Selânik idi. Bugün bazı kabalacı çevreler gematria geleneğini hâlâ sürdürmektedir.

Yahudi geleneğinde hurûf ilmi, esasta bazı İbrânîce harflere sayısal değerler vermeye veya harflerin yerini değiştirmeye dayanır. Bu yönteme göre meselâ Tekvîn XIV'te Hz. İbrâhim'e bir savaş sırasında yardımcı olan 318 kişi aslında onun hizmetçisi olan Eliezer'den başkası değildir; çünkü Eliezer kelimesinin sayısal değeri 318'dir. Harflerin yerini değiştirme yöntemine (temurrah) göre "galip gelmek" anlamındaki "şşk" (şeşak) kelimesi (Yeremya, 25/27) "Bbl" (Bâbil) kelimesine (Yeremya, 51/41) denk düşer (çünkü bu kurala göre "s"ler "b"ye, "k" da "l"ye dönüşebilmektedir). Böylece kutsal kitabın hurûf ilmiyle yorumu neticesinde Tanrı'nın Bâbil'e üstün geleceği sonucuna ulaşılmaktadır. Yahudi mistikleri, bazı peygamberlere ve kahramanlara sayısal değerler yanında özel anlamlar da vermişlerdir. Meselâ Zohar'a göre İbrâhim hikmeti, İshak aklı, Ya'kūb ise bilgiyi temsil etmektedir.

Yahudilik, kutsal kitabı hurûf ilminin yöntemleriyle yorumlamanın

meşruiyetini Kitâb-ı Mukaddes'teki Tanrı'nın her şeyi belli bir düzene dayalı olarak yarattığı (İşaya, XL/26; Eyub, XXVIII/25) tezine oturtma eğilimindedir. Bununla birlikte bazı halakacı çevrelerle reformist ve muhafazakâr gruplar Kitâb-ı Mukaddes'in hurûfî bakışla okunabileceği kanaatine katılmazlar.

Erken dönemlerden itibaren baskı altında yaşayan hıristiyanlar, mensuplarına özel bilgileri aktarabilmek için metinlerinin çeşitli yerlerine şifreli cümleler koydular. Hıristiyanlık'taki bu eğilimi güçlendiren sebeplerden biri, erken dönemlerden itibaren onların Hurûfîlik konusunda uzman olan gnostik çevrelerle ilişki kurmalarıdır. Yeni Ahid'de kullanılan en önemli şifre Vahiy'deki (XIII/18) 666 sayısıdır. Hıristiyanlar, tarih boyunca deccâli simgelediğini düşündükleri 666 sayısını Hz. Muhammed'in de dahil olduğu düşman bildikleri pek çok kişinin adına uygulamışlardır. Bunların en eskisi, Grekçe'de harflerinin sayısal değeri 666'ya denk düşen Neron'dur. Böylece hıristiyanlara baskı yapan ilk imparator olan Neron, Yeni Ahid'de Tanrı tarafından önceden bildirilmiş biri olarak kabul edilmiştir. Barnabas'ın Mektubu (IX/8), Îsâ adının ilk iki harfinin sayısal değerine (18) çarmıhı sembolize eden " T " harfinin sayısal değeri olan 300'ü ekleyerek çıkan toplamı (318) Hz. İbrâhim'in Tevrat'ta geçen 318 hizmetçisiyle aynîleştirmek suretiyle (Tekvîn, XIV/14) Hz. Îsâ'nın Tevrat'ta müjdelendiğini göstermek istemiştir. Saint Augustine başta olmak üzere Latin babaları da zaman zaman bu tip bir hermenötiğe başvurmaktan çekinmemişlerdir. Hurûfî geleneği Bizanslılar tarafından da yaygınca kullanılmaktaydı. XVII. yüzyılda bu telakkiye yeniden ehemmiyet kazandıran en önemli eser Peter Bongo'nun Numerorum Mysteria'sıdır. Bununla birlikte Hurûfîlik Protestan çevrelerde kabul görmemiştir.

Hindistan'da Jainizm, Çin'de Taoculuk ve Konfüçyanizm çevrelerinde sayılar ve harfler arasında belli bir ilişki sistematiği kurulmuşsa da bunlar klasik Hurûfîliğin tanımında görülmez. Hurûf metodunun nesnesi olan kutsal kitap kavramının yokluğu Doğu dinlerinde bu düşüncenin gelişmesine engel olmuştur.

İslâm'dan önce Araplar arasında gaybdan haber verme iddiasıyla çeşitli yöntemler kullanılıyordu; ancak kaynaklarda harflerin esrarına dayanan bir sistemin varlığından söz edilmemektedir. İslâm'ın zuhurundan sonra bu

usullerin yasaklanmasına rağmen bazıları birtakım değişikliklerle İslâmî bir şekle büründürülerek sürdürülmüştür. Meselâ Câhiliye dönemindeki fal telakkisinin yahudi hurûf anlayışı ile birleştirilerek Kur'an'ın bazı harf ve kelimelerine (hurûf-ı mukattaa gibi) uygulanması bu tür bir gayretin eseridir.

Hurûf ilminin İslâm dünyasında gelişip yaygınlık kazanmasında, İlkçağ tabiat felsefesinin gnostik düşünürlerce mistik ve teosofik açıdan yorumlanmasının payı büyüktür. Mevcut literatüre bakılırsa Câbir b. Hayyân'dan itibaren bazı İslâm âlim ve filozoflarının farklı ölçülerde benimsedikleri bu felsefede tabiat dört unsurdan meydana geliyor ve teosofik anlayışa göre Allah'ın isim ve sıfatları feleklere ve yıldızlara geçerek onların nefislerini (ruh) oluşturuyordu. Harfler ve rakamlar ulvî âlemle süflî âlem arasındaki esrarlı ilişkiyi gösteren birer şifre idi ve bunların sırları kelimelere, kelimelerinki ise kâinata yayılmıştı. Bu telakkide ateş, hava, su ve toprağın tabiatları Arap alfabesinin yedişer harfiyle irtibatlandırılıp bu unsurlardaki her türlü etki ve edilgi harflerin gücüyle yorumlanmış; bunun sonucunda harfler kozmik âleme ilişkin şifreler şeklinde görülüp şifreler çözüldükçe düzenin kavranacağı ve üzerinde belli tekniklerle tasarrufta bulunmanın mümkün olacağı iddia edilmiştir. Bu amaca ulaşmak için de harflerin nicelik ve niteliklerine göre tablolar (vefk) hazırlanmıştır. Aslında bu tablolarla falnâmelerdeki daireler arasında mahiyet bakımından bir fark yoktur; harflerle kelimelere verilen anlamlar, yüklenen fonksiyonlar ilmî esaslara göre değil, göreneğe bağlı olarak tasarlanmıştır.

Harflerle rakamların olmuş ve olacak hadiseleri sembolik biçimde anlattığı inancı

İslâmî literatürde Şiî-Bâtınî kökenli cefr geleneğinin doğmasında etkili olmuştur. Bu gelenekte önceleri sembolleri yorumlama yetkisi sadece Hz. Ali soyuna mensup imamlarla sınırlı iken daha sonra Şiî olsun olmasın herhangi bir bilge kişinin, özellikle mutasavvıfların ulaşabileceği gaybdan haber verme tekniğine dönüşmüş, konuyla ilgili literatür de giderek "ilmü'l-hurûf" adı altında müstakil bir ilim dalı şeklinde telakki edilmiştir (bk. CEFR).

Hurûf ilminin İslâm dünyasında ilgi görüp yaygınlaşmasında Ma‘rûf-i Kerhî, Zünnûn el-Mısrî, Sehl et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Abdülkādir-i Geylânî, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, Ahmed b. Ali el-Bûnî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların büyük tesiri olmuştur; nihayet bu telakki, Fazlullah-ı Hurûfî'nin öncülüğünü yaptığı Hurûfîlik akımının da temelini teşkil etmiştir.

İbn Haldûn Muḳaddime'sinde, o dönemde simyâ adıyla da anıldığını söylediği bu konuyu "İlmü esrâri'l-hurûf" başlığı altında etraflıca inceleyerek hurûf ilminin bir kozmoloji doktrinine dayandığını görmüş ve bu doktrini açıklarken İbnü'l-Arabî'nin "tenezzül" ve "zuhûr" anlayışı ile harfler arasında kurulan irtibata işaret etmiştir. Buna göre âlem ilâhî isimlerin zuhuru veya bu zuhurun vuku bulduğu mazhardır. İlâhî isimleri meydana getiren harfler en aşağı mertebelere kadar inerek varlığın gerçeklik kazanmasında belirleyici bir rol oynar. Dolayısıyla harfler kozmolojik şifrelerdir ve çözüldüklerinde kozmik düzeni kavramak ve belli tekniklerle bu düzene tasarruf etmek mümkündür. Bu anlayışta Pisagorcu telakkiler devreye girmekte ve kozmolojik bir ilke olarak sayı kavramı, esmâ-i hüsnâyı meydana getiren ve kozmik tesirlere sahip bulunan harf kavramıyla birleştirilmektedir. Bu safhada hurûf ilminin dayanaklarından birini oluşturan "ebced" ve "vefk" tabloları önemli bir rol oynamış, ortaya Kur'an'da anılan esmâ-i hüsnâya dayandığı için keyfî olmadığı ileri sürülen harfler, sayılar, unsurlar, tabiatlar ve gök cisimlerinin birbirine tekabül ettirildiği bir tablo konmuştur. İbn Haldûn Muḳaddime'sinde, bu tablonun Ebü'l-Hasan es-Sebtî isimli bir şahsın düzenlediği "zâyirçe-i âlem" denilen bir örneğini tanıtmaktadır. Hurûf ilmini tasavvuf geleneğine bağlayan İbn Haldûn bu ilmin dayandığı sırların ancak ilâhî ilhamla keşfedilebileceğini, akıl veya hesapla yapılan tahlillerin tılsımcılıktan öteye geçmeyeceğini de vurgulamaktadır. İbn Haldûn'a göre hurûf ilminin sonuçlarını esmâ-i hüsnânın sırlarına dayalı olarak ortaya koymada şahsın mânevî mertebesi önemli rol oynar ve ancak ilâhî yardıma kavuşmuş olduğu için tabiat kanunlarının üstüne çıkabilen bir "nefs-i nâtıka" tabiattaki varlıklar üzerinde tasarrufta bulunabilir; esasen bu tasarrufun özü de kerâmettir. Halbuki bu ilmin tılsım teknikleri seviyesinde kalan şekillerinde tesirler tabiat kanunları çerçevesinde ve mekanik biçimde cereyan eder. İbn Haldûn'un açıklamalarında hurûf ilmi, bu konuda yegâne otorite kabul edilen Şiî imamlarının yorumlama yetkisinden çıkarılarak mertebe sahibi

herhangi bir bilgenin mânevî tecrübeler alanına dahil edilmekte ve ilâhî ilhama mazhar olmayan tılsımcılık ve simyacılık ise şamanik uygulamalar seviyesinde görülmektedir (Muḳaddime, III, 1159-1196). İbn Haldûn gibi sosyoloji ve tarih felsefesinin kurucusu kabul edilen bir düşünürün hiçbir aklî ve ilmî ilkeye oturtulması mümkün olmayan hurûf ilmi hakkında eleştirel tavır takınmaması şaşırtıcıdır.

İslâm kültüründe hurûf ilminin şekillenip yaygınlık kazanmasında İbnü'l-Arabî'nin önemli bir yeri vardır. el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin ikinci babında bu konuları işleyen İbnü'l-Arabî ana fikirlerini, varlık mertebeleriyle harflerin sembolik ve sayısal düzeni arasındaki tekabül esasına dayandırmaktadır. Söz konusu tekabüller şematik olarak felek sistemleri, varlık türleri, dört unsur ve onların harf sembolizmindeki karşılıkları şeklinde düzenlenmiştir (sistemin ayrıntısı hakkında bk. el-Fütûḥât, I, 232-243, 253-272). İbnü'l-Arabî'nin aynı babda bu konuyla ilgili olarak işaret ettiği el-Mebâdî ve'l-ġāyât fîmâ taḥvî ʿaleyhi ḥurûfü'l-muʿcem fi'l-ʿacâʾib ve'l-âyât adlı eserinin daha sonraları meşhur olduğu anlaşılmaktadır (krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 659). Kitâbü Keşfi'l-ġāyât (Tahran 1367) adlı eserinde de bu konuya yer vermiştir.

Taşköprizâde hurûf konusunu "İlmü havâssi'l-hurûf", "İlmü'l-havâssi'r-rûhâniyye", "İlmü't-tasarruf bi'l-hurûf", "İlmü'l-hurûfi'n-nûrâniyye ve'z-zulmâniyye" şeklinde başlıklar ayırarak tanıtmaktadır. Bu açıklamalara göre özellikle bazı sûrelerin başlangıcında yer alan ve "hurûf-ı mukattaa" diye bilinen harfler yalnız ehlinin bileceği birtakım ruhanî tesirlere sahiptir. Bu konuda beklenen tesirin elde edilmesi ancak harflerin nitelik ve nicelik bakımından sahip oldukları özelliklerin belli sayı tabloları vasıtasıyla bir araya getirilmesi neticesinde mümkündür. Harflerin sayılarla münasebeti o kadar derindir ki hurûf ilmi aslında aritmetiğin bir dalı bile sayılabilir. Harflerin anlamlı bir terkibinden oluştuğu inancıyla esmâ-i hüsnânın da hurûf ilmine ait işlemlerin konusuna girdiği kabul edilmiştir. İyi sonuçlara ulaşmak için nûrânî, aksi durumda da zulmânî harflere başvurulur; sûre başlarındaki harfler ise kesin olarak nûrânî özelliktedir (Miftâḥu's-saʿâde, II, 591-592).

Kâtib Çelebi, Dâvûd-i Antâkî'den aktardığı açıklamasında harflerin gerek tek tek gerekse terkip halinde sayı oranlarıyla ilgili belli özellikler taşıdığını

ve yeni oranlar elde ederek bir hadisenin istenilen şekilde gerçekleşmesinin mümkün olduğunu belirtmiş, bu konuda gök cisimleriyle onların ruhaniyetlerinin etkisinden bahsetmiştir. Bu alanda Rûḥu'l-ḥurûf adlı bir kitap yazdığını söyleyen Kâtib Çelebi kaynak olarak geniş ölçüde İbn Haldûn'un Muḳaddime'sine dayanmakta, ayrıca İslâm dünyasında yaygın biçimde okunan, içlerinde Hermetik eserlerin de bulunduğu 216 çalışmanın listesini vermektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 650-660).

Bazı müslüman filozoflarda da Hurûfîlik temayülleri görülmektedir. İhvân-ı Safâ, Resâʾil'in sihir ve azâime ayrılan bölümünde (IV, 283-463) sihir ve tılsım uygulamalarını dinî ilimler arasında sayarak bunların tesirlerini gök kürelerinin faaliyetleriyle irtibatlandırmakta, hurûf ilmine temas etmemekle beraber astroloji temelli sihir ve tılsım tekniklerini açıklarken hurûf ilminin kaynağı sayılan Hermetik ve Pisagorcu kaynaklara başvurmaktadır. İbn Sînâ da harflerin bâtınî anlamlarına değinen Fî Maʿâni'l-ḥurûfi'l-hicâʾiyye başlıklı bir risâle yazmıştır (Kostantiniye 1298, Tisʿu resâʾil içinde). Harâllî'ye veya Fahreddin er-Râzî'ye nisbet edilen es-Sırrü'l-mektûm anlamı müphem harf terkiplerinden oluşmaktadır. Harâllî, hurûf ilmi esaslarına göre Miftâḥu'l-bâbi'l-muḳaffel ʿalâ fehmi'l-Ḳurʾâni'l-münezzel adlı bir de tefsir yazmıştır. Kitabı özetleyen Sudanlı Muhammed b. Muhammed el-Füllânî el-Kişnâvî'nin aynı konuyla ilgili Behcetü'l-âfâḳ ve îżâḥu'l-lebs ve'l-iflâk adlı müstakil

çalışması vardır. Ahmed b. Ali el-Bûnî de hurûf ilminin önemli temsilcilerinden olup onun Kuzey Afrika kültüründen kaynaklanan Şemsü'l-maʿârifi'l-kübrâ'sı, hem Helenistik kaynaklara hem de esmâ-i hüsnâ anlayışına dayanan çok meşhur bir eserdir. Bûnî'nin ayrıca Esrârü'l-ḥurûf ve'l-kelimât ve Leṭâʾifü'l-işârât fî esrâri'l-ḥurûfi'l-ʿulviyyât gibi başka kitapları da bulunmaktadır. Hurûf ilmine dair meşhur bir eser de İbnü'l-Hâc el-Abderî et-Tilimsânî el-Mağribî'nin Şümûsü'l-envâr ve künûzü'l-esrâri'l-kübrâ adlı kitabıdır. Müellif, her harfin belli zamanlarda bazı tekniklerle çeşitli yerlere yazılıp belirli sayılarda okunması sonucunda bu harflerle bağlantılı görevleri olan ruhanî varlıklarla temasa geçilebileceğini ve istenen konuda onlardan bilgi alınabileceğini, yine onlar sayesinde yararlar sağlayıp zararlardan korunmanın mümkün olduğunu belirtmektedir (s. 2-8). Taşköprizâde'nin hadis, tefsir ve fıkıhta âlim, harf ve isimlerin hassaları ve cefr konularında ârif olduğunu bildirdiği (eş-Şeḳāʾiḳ,

s. 46) Abdurrahman b. Ali el-Bistâmî'nin Şemsü'l-âfâḳ fî ʿilmi'l-ḥurûf, Miftâḥu'l-cifri'l-câmiʿ gibi eserleri yanında özellikle Menâhicü't-tevessül fî mebâhici't-teressül'ü (İstanbul 1299) harflerin sihrî fonksiyonlarına dair olup hurûf ilminin önemli kaynaklarındandır. Ebü'l-Kāsım el-Irâkī'nin ʿUyûnü'l-ḥaḳāʾiḳ adlı eserinde Kur'an harflerinin sırlarına dair verdiği bilgileri doğrudan tasavvuf büyüklerine ve bu arada İşrâkī düşünür Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'e dayandırmaktadır (Ullmann, s. 365-366, 375, 382, 388-392).

İslâm âleminde hurûf ilminin büyük ilgi gördüğü kesimlerin başında gelen Şiî-Bâtınîler, Hermetizm'in bazı unsurları ile Pisagorcu bakış açısını bir araya getirerek "cefr" denilen sistemi oluşturmuşlar; bazı Şiî müellifler ise hurûf ilminin Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberler, Hz. Muhammed'den sonra ise Hz. Ali ve Hz. Hüseyin ile Ca'fer es-Sâdık ve Ali er-Rızâ başta olmak üzere bütün imamlar tarafından kullanıldığını iddia etmişlerdir. Bu inancın İslâm âleminde gelişmesinde Şîa'nın etkisi çok büyük olmuş (Ali Nemâzî, s. 193-195), özellikle gulât-ı Şîa'yı oluşturan Bâtıniyye içinde İsmâiliyye gibi rakamların esrarına inanan grupların yanında ism-i a'zam sayesinde orduları bozguna uğrattığını ve yıldızlara hükmettiğini iddia eden Beyân b. Sem'ân gibi kişiler çıkmıştır (Bağdâdî, s. 237). Sünnî İslâm'da ise başlangıçta hurûfî bir anlayış mevcut değilken genellikle bâtınî yorumlara dalmaktan hoşlanan mutasavvıfların geniş halk kesimleri nezdinde itibar görmesiyle birlikte hurûfî temayüller de yayılmaya başlamıştır. Esasen mutasavvıfların bu konudaki kaynağının Şîa olduğunda şüphe yoktur; nitekim Ma'rûf-i Kerhî bu yöntemi İmam Ali er-Rızâ'dan öğrendiğini söylemiştir.

Tasavvufun felsefîleşmeye başladığı VI. (XII.) yüzyıldan itibaren varlık anlayışında olduğu gibi bilgi probleminde de felsefî görüşler geliştiren bazı mutasavvıflar, harflerle unsurlar arasında kurdukları münasebetin bir benzerini harflerle Allah'ın isim ve sıfatları arasında da kurmuşlar ve sırlarla dolu harflerden oluşan esmâ-i hüsnâ sayesinde olağan üstü yetenekler kazanmış kulların tabiat âlemi üzerinde etkili olacağını ileri sürmüşlerdir. Her ne kadar mutasavvıflar harflerin bu tür sırlarının bilinmesini keşif ve ilhama bağlamışlarsa da çok defa tılsımcıların yöntemiyle mutasavvıfların yöntemi aynı olmuştur. Tılsımcıların bunu harflerle unsurlar arasındaki tenasüple izah etmeleri gibi sûfîler de

yıldızlarla vefkler arasındaki ilişkiye bağlamakta ve bu ilişkinin isimlerdeki kemalin berzahı olan “hazarât-ı amâiyye” katından geldiğini söylemektedirler. Öte yandan Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî gibi Hurûfîliği ve hurûf ilmini bütünüyle reddeden mutasavvıflar da vardır. Şa‘rânî, şeyhi İbrâhim el-Mebtûlî’nin harflerin esrarına dayanarak söz söyleyenlerin putlara tapan müşriklerden daha aşağı olduklarını ileri sürdüğünü ve gerekçesini de, “Çünkü onlar putlara tapmak suretiyle Allah’a yaklaşmak istemektedirler; ilm-i hurûfla uğraşanlar ise tamamen dünyevî kazanç peşinde koşmaktadırlar” şeklinde dile getirdiğini kaydetmektedir (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 79). Şa‘rânî, şeyhinin ayrıca Sühreverdî el-Maktûl’ün ve daha başkalarının yaptığı gibi bu işte esmâ-i hüsnâyı kullanmaya da şiddetle karşı çıktığını belirtmektedir (Abdülhamîd Sâlih Hamdân, s. 109).

Esas itibariyle sûfîler harfler vasıtasıyla kişiye zâhir olan bilgilerin ilham ve keşfin sonucunda doğduğunu söylemektedirler. Halbuki ilham ve keşif kişide âniden ve doğrudan zuhur eden bir haldir ve onu kurallaştırmak, istenildiği anda tekrar etmek mümkün değildir. Hurûf ilminde ise bu iş özneden bağımsız vefkler, kurallar haline getirilmiştir ve diğer aklî yöntemler gibi tâlim suretiyle elde edilmektedir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi âlimlerin büyük çoğunluğu, harflerin tek başına gizli anlamlar taşıyan şifreler olduğu şeklindeki bir anlayışı reddetmiştir. Esasen bu anlayış yıldızları yarı ilâh kabul eden astrolojinin bâtıl görüşüne dayanmaktadır; ayrıca yıldızlarla harf ve rakamlara dayanarak ortaya konan vefkler arasında ileri sürüldüğü tarzda bir münasebetin bulunduğuna dair ne duyulara ne akla ne de dinî naslara dayanan herhangi bir delil mevcuttur. Dolayısıyla harfleri yıldızların hareketleriyle irtibatlandırıp bundan dünya hayatını etkileyen anlamlar çıkarmak ilmî bakımdan mesnetsiz, dinen de haramdır. Ancak harflerin tarih düşürmede olduğu gibi metafizik bir boyut katmadan sadece sanat amacıyla kullanılması itikadî açıdan bir sakınca teşkil etmemektedir.

Öte yandan Kur’an ve Sünnet’i temel kaynak olarak gören İslâmî anlayışta bilginin kaynağı akıl, duyular ve vahiyden ibarettir. Akıl ve duyularla idrak doğrudan olabileceği gibi istidlâl şeklinde de olabilir. Fakat ne akıl ne de duyularla bilgi elde etmede hurûf ilmine yer yoktur; çünkü bu ilim, akıl ve duyuların alanı dışında kalan gaybdan haber verme iddiasındadır. Halbuki Kur’ân-ı Kerîm gayb âlemine ait bilgilerin esasta Allah’a ait olduğu (el-

En‘âm 6/59; Yûnus 10/20; Hûd 11/123; en-Nahl 16/77; en-Neml 27/65), ancak O’nun bu bilgileri dilediği resullerine bildirdiğini haber vermektedir (Âl-i İmrân 3/179; el-Cin 72/26-27). Bunun yolu ise vahiydir; bu mazhariyete sadece peygamberler ulaşmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber çeşitli hadislerinde iyâfe, tark, ilm-i nücûm, tıyara, kehanet ve ırâfe gibi vahye dayanmayan gaybdan haber verme yöntemlerinin asılsız, bunları uygulamanın, bilgi almak amacıyla bu işlerle ilgilenen kişilere başvurmanın haram ve verdikleri haberleri tasdik etmenin küfür olduğunu belirtmiştir (Müsned, II, 408, 429, 476; III, 14; IV, 68; V, 380; Müslim, “Selâm”, 125; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 122; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 21; Tirmizî, “Ṭahâret”, 102). İbn Abbas da yıldızlarla harfler arasında irtibat kurup bunlardan anlamlar çıkaran bir topluluk hakkında “nasipsizler” ifadesini kullanmış (Abdürrezzâk es-San‘ânî, XI, 26; Beyhakī, VIII, 139; İbn Hacer, XI, 359) ve yaptıkları işi sihir gibi dinen yasak olan şeyler arasında saymıştır (ayrıca bk. FAL; FALNÂME; HAVAS İLMİ; HURÛFÎLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 408, 429, 476; III, 14; IV, 68; V, 380; Müslim, “Selâm”, 125; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 122; Ebû Dâvûd, “Ṭıb”, 21; Tirmizî, “Ṭahâret”, 102; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef, XI, 26; Bağdâdî, el-Farķ (Abdülhamîd), s. 237; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, VIII, 139; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 232-243, 253-272; İhvân-ı Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, IV, 283-463; İbn Haldûn, Muķaddime, III, 1159-1196; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), XI, 359; Taşköprizâde, eş-Şeķāʾiķ, s. 46; a.mlf., Miftâḥu’s-saʿâde, II, 591-592; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaķāt, I, 79; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 650-660; İbnü’l-Hâc et-Tilimsânî el-Mağribî, Şümûsü’l-envâr ve künûzü’l-esrâri’l-kübrâ, İstanbul 1329, s. 2-8; Falnâme (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1951, s. 1-5; E. W. Bullinger, Number in Scripture, Michigan 1967; Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften, s. 365-366, 375, 382, 388-392; Nihat Keklik, İbnü’l-Arabî’nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye, İstanbul 1974, II, 183-189; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 294-

299; Ali Nemâzî, Müstedrekü Sefîneti'l-bihâr, Tahran 1984, s. 193-195; Abdülmün'im M. Şakraf, ʿİlmü'l-cefr fi'l-İslâm, Kahire 1987, s. 35; J. M. Sasson, "Wordplay in the O. T.", IDB Suppl., s. 968-970; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, ʿİlmü'l-ḥurûf ve aḳṭâbuh, Kahire 1410/1990, s. 109; T. Fahd, "Djafr", EI^2 (İng.), II, 375-377; a.mlf., "Ḥurūf", a.e., III, 595-596; Y. M. Grintz, "Bezalel", EJd., IV, 786-787; G. Scholem, "Gematria in Kabbalah", a.e., VII, 372-374; H. Loewe, "Kabbala", ERE, VII, 624; T. Davidson, "Numbers (Introductry)", a.e., IX, 406-407; A. B. Keith, "Numbers (Aryan)", a.e., IX, 407-413; W. Cruickshank, "Numbers (Semitic)", a.e., IX, 413-417; J. A. Kelso, "Riddle", a.e., X, 765-770; M. R. P. McGuire, "Numbers and Number Symbolism", New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, X, 567-568; J. C. Billigmeier, "Alphabets", ER, I, 216-222; A. M. Schimmel, "Numbers: An Overview", a.e., XI, 13-19.

Mehmet Emin Bozhüyük

HURÛF-ı MUKATTAA

(الحروف المقطّعة)

Kur’an’da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerin ortak adı.

Harf kelimesinin çoğulu olan hurûf ile “kesilmiş, ayrılmış” anlamındaki mukattaa kelimesinden meydana gelen bir tamlamadır. Mukattaa, “kesmek, bir şeyi bütününden ayırmak” mânasına gelen kat‘ kökünden türemiş bir sıfat olup söz konusu harfler kelimeyi oluştururken okundukları gibi değil kendi isimleriyle telaffuz edildiklerinden “bağımsız ve ayrı harfler” anlamında “hurûf-ı mukattaa” diye anılmıştır. Bu harflere aynı sebeple hurûf-ı teheccî adı verildiği gibi sûrelerin ilk harflerini oluşturduklarından evâilü’s-süver ve fevâtihu’s-süver de denilmiş, ayrıca ne mânaya geldikleri veya bu sûrelerin başında hangi amaçla yer aldıkları kesin olarak bilinmediğinden hurûf-ı mübheme olarak da adlandırılmıştır.

Tefsir usulü kitaplarında, Kur’ân-ı Kerîm’in sûrelerinde söze nasıl başlandığı sorusuna cevap veren “Fevâtihu’s-süver”, “Evâilü’s-süver” vb. başlıklar taşıyan bölüm içinde hurûf-ı mukattaa önemli bir yer tutar. Başlangıçtan günümüze kadar yazılan Kur’an tefsirlerinde hurûf-ı mukattaa hakkındaki bilgilere genellikle mushaf tertibinde ilk geçtiği sûre olan Bakara sûresinin başında yer verilmiştir.

Hurûf-ı mukattaa Arap alfabesindeki on dört harften (ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، ه، ي) teşekkül etmiş olup bunların üçü tek, dördü iki, üçü üç, ikisi dört, ikisi de beş harflidir. Tekrarlarıyla birlikte yirmi dokuz ünite oluşturan hurûf-ı mukattaa, ikisi Medenî olmak üzere yirmi dokuz sûrenin başında yer alır. Bâkıllânî ve Zemahşerî gibi âlimlerin de işaret ettiği gibi hurûf-ı mukattaa Arap alfabesinin yarısını içerdiği gibi mehmûse-mechûre, şedîde-rihve gibi harf cinslerinin de (bk. HARF) yarısını içermektedir (İʿcâzü’l-Ḳurʾân, s. 48; el-Keşşâf, I, 101-103). Ayrıca Arapça kelimelerin oluşturulmasında en çok kullanılan harflerden meydana gelmiş, bunların da en çok kullanılanı olan elif ve lâm hurûf-ı mukattaanın çoğunda yer almıştır

(a.g.e., I, 103).

Mukattaa harflerinden tekrarlanan “hâmîm”lere çoğul olarak “havâmîm”, “tâsîn”lere “tavâsîn” denilmiştir. Meryem, Ankebût ve Rûm (bazılarına göre Kalem) dışındaki sûrelerde hurûf-ı mukattaadan hemen sonra Kur’an’dan veya aynı anlamda kitaptan söz eden ya da bunlara işaret eden bir âyet yahut âyetler gelmektedir. Başında hurûf-ı mukattaa bulunan sûrelerin fâsılaları da bir ölçüde bu harflerin okunuşu ile uyumlu olarak gelmiştir. Buna göre elif-lâm-mîm ile başlayan altı, hâ-mîm ile başlayan altı, tâ-sîn-mîm ile başlayan iki, tâ-sîn, yâ-sîn ve nûn ile başlayan birer sûre olmak üzere toplam on yedi sûrenin fâsılaları umumiyetle “îm”, “în” veya “ûn” uyumuna; tâ-hâ, ilk yirmi dört âyetinden sonra bazı farklılıklarla birlikte “â” uyumuna; sâd ise büyük ölçüde “âk”, “âs” uyumuna sahiptir. Elif-lâm-râ ile başlayan Hûd sûresinin ilk beş âyeti “îr”, “ûr”, elif-lâm-mîm-râ ile başlayan Ra‘d sûresi “ûn” ve hâ-mîm-ayn-sîn-kāf ile başlayan Şûrâ sûresinin ilk beş âyeti de (Şûrâ’nın 2. âyeti hariç) “îm” sesleriyle bitmektedir (EI2 [İng.], V, 414).

Hurûf-ı mukattaanın metin içindeki konumları (i‘râb), kıraat ilmi ve tecvid kuralları açısından okunuşları hakkında birbirinden farklı bazı görüşler ileri sürülmüştür (Fahreddin er-Râzî, II, 12; Kurtubî, I, 157; İbnü’l-Cezerî, I, 227, 241; II, 17-19; Âlûsî, I, 104). Bu harflerin tam bir âyet sayılıp sayılmayacağı hususu da ihtilâflıdır. Kûfeli kıraat âlimleri bunlardan elif-lâm-mîm, elif-lâm-mîm-sâd, hâ-mîm, kâf-hâ-yâ-ayn-sâd, tâ-hâ, tâ-sîn-mîm ve yâ-sîn harflerini birer; hâ-mîm-ayn-sîn-kāf harflerini iki âyet sayarken diğerlerini ilk âyetin parçası saymışlar, Basralı kıraat âlimleri ise bunların hiçbirini tam bir âyet kabul etmemişlerdir (Zemahşerî, I, 105-106; Zerkeşî, I, 170-171).

Başta müfessirler olmak üzere İslâm âlimleri hurûf-ı mukattaanın tefsiri meselesinde çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir. Kur’an okumayı teşvik eden, Allah’ın kelâmını okuyana her harfi için on sevap verileceğini bildiren ve bu arada “elif-lâm-mîm”in tek harf değil üç harften oluştuğunu bildiren hadisin dışında (Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1; Tirmizî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 16) muteber hadis kaynaklarında hurûf-ı mukattaaya dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. İslâm âlimlerinin hurûf-ı mukattaanın yorumu konusunda ortaya koydukları görüşler genel olarak iki grupta ele

alınabilir. Daha çok Selef âlimlerinden meydana gelen bir gruba göre hurûf-ı mukattaa, te'vilini yalnızca Allah'ın bildiği müteşâbih âyetlerden olup bu harfler üzerinde yorum yapmak mümkün değildir. Hulefâ-yi Râşidîn, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas gibi sahâbîlerin bu kanaatte olduğu (Fahreddin er-Râzî, II, 3; Kurtubî, I, 154; Nîsâbûrî, I, 134), Şa'bî, Süfyân es-Sevrî, İbn Hibbân, İbn Hazm, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Süyûtî gibi âlimlerin de bu görüşe katıldığı bildirilir; Şîa imamlarının da genelde bu görüşte olduğu kaydedilmektedir (Tabersî, I, 112). Şevkânî de hurûf-ı mukattaanın mânasına dair Resûlullah'tan hiçbir açıklamanın gelmemesi, sahâbe ve tâbiîn âlimleri tarafından ortaya konulan çok farklı görüşlerin bir noktada birleştirilememesi, ayrıca teklif edilen mânalardan hiçbirinin Arap dilinde yaygın olmaması gibi sebeplerle bu mesele hakkında görüş bildirmemeyi tercih etmiş, söz konusu harflerin indirilişinde Allah'ın mutlaka bir hikmetinin bulunduğunu, ancak insanların idrakinin bu hikmeti kavrayamayacağını söylemekle yetinmiştir (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 30-32).

Hurûf-ı mukattaaya anlam vermekten kaçınanların en önemli gerekçeleri söz konusu harflerin müteşâbihattan olduğu, müteşâbihatın te'vilinin ise dinen yasaklandığı hususudur. Aslında Kur'ân-ı Kerîm'in temel gayesi insanları hidayete ulaştırmak olup bütün âyetler içinde çok küçük bir yer tutan hurûf-ı mukattaanın anlamının bilinmemesi Kur'an'ın bu fonksiyonunu hiçbir şekilde zedelemez. Ayrıca hac ibadetleri içinde yer alan ve hikmeti tam olarak anlaşılamayan Safâ ile Merve arasında sa'yetme gibi taabbüdî konularla anlamı bilinmeyen bazı kelimelerin Kur'an'da yer alması, kişinin kulluk samimiyetini ölçme ve Allah'a teslimiyetini sağlama amacı taşır. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ise Kur'an'ın indiği dönemde Araplar'ın hurûf-ı mukattaanın mânalarını bildiğini iddia eder. Ona göre Hz. Peygamber'in özellikle Kur'an konusunda bir açık vermesini bekleyen müşrikler bu harflerin mânasını bilmeselerdi mutlaka bunu dillerine dolar, Kur'an'a ve Peygamber'e eleştiri yöneltirlerdi. Halbuki onlardan böyle bir itiraz vâki olmadığı gibi Kur'an'ın fesahat ve belâgatını açıkça itiraf etmek zorunda kalmışlardır (bk. Süyûtî, el-İtḳān, III, 27).

İçlerinde kelâmcıların da bulunduğu, çoğu sonraki nesillerden olan diğer bir grup âlim, müteşâbih âyetlerin ve dolayısıyla hurûf-ı mukattaanın mânalarını araştırmanın gerekli olduğunu söylemiştir. Bu âlimlere göre "apaçık bir Arapça ile" nâzil olan (eş-Şuarâ 26/195), insanları üzerinde

düşünmeye davet eden (en-Nisâ 4/82; Muhammed 47/24), her şeyi açıklayan (en-Nahl 16/89) ve hidayet rehberi olan (el-Bakara 2/185) Kur'an'da anlaşılmayan sözlerin bulunması onun bu özellikleriyle bağdaşmaz. Gerek nazım gerekse nesirde kelimelerin yerine mukattaa harflerini kullanmanın Arap geleneğinde bulunduğunu söyleyen İbn Atıyye el-Endelüsî bu harflerin tefsir edilmesi taraftarıdır (el-Muḥarrerü'l-vecîz, I, 96). Selefî bir âlim olmasına rağmen İbn Teymiyye de bu görüştedir. İbn Teymiyye'ye göre Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde müteşâbihin mâna ve tefsirini değil te'vilini Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği ifade edilmiştir. Allah, "Bu kitap âyetlerini düşünsünler ... diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır" (Sâd 38/29) buyurmuştur. Burada söz konusu edilen düşünme hem muhkem hem de müteşâbih âyetleri kapsar; mânası olmayan veya anlaşılması imkânsız bulunan bir şey ise düşünülemez (Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 275).

Hurûf-ı mukattaanın tefsir edilmesinin gerekliliği üzerinde ittifak eden âlimler, bu harflerin anlamları konusunda çok farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bazı kaynaklarda yirmiyi geçtiği söylenen (meselâ bk. Zerkeşî, I, 173) bu görüşlerin tamamına yakını II-III. (VIII-IX.) yüzyıllarda ortaya çıkmış olup daha sonra söylenenler bunların tekrarından ibarettir. İslâm ulemâsının Kur'an üzerindeki engin tefekkürünün örneklerinden birini oluşturması bakımından da önem taşıyan bu görüşleri şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

1. Hurûf-ı mukattaa ile hecâ harfleri kastedilmiştir. Bu görüşte olanların harflere yükledikleri farklı anlamlar şöylece sıralanabilir: a) Mukattaa harfleri başında bulundukları sûrelerin isimleridir. Zeyd b. Eslem'den rivayet edilen bu görüş (Taberî, I, 206) Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi âlimler tarafından benimsenmiştir. Zemahşerî âlimlerin çoğunluğunun bu görüşte olduğunu belirtir (el-Keşşâf, I, 83). Hasan-ı Basrî de bu harflerin ne anlama geldiğini bilmediğini, fakat müslümanlardan bir grubun onları sûrelerin isimleri ve anahtarları olarak kabul ettiğini söylemiştir (Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, I, 78; krş. DİA, XVI, 302). Bu görüşü savunan âlimlere göre Arapça'da varlıklara harflerle de isim verilebilmektedir. Nitekim Hârise et-Tâî'nin babasının ismi Lâm'dır; balığa nûn, dağa kāf adı verilmiştir. Ayrı sûrelerin başında aynı isimler (harfler) bulunmakla birlikte müsemmâları birbirinden ayırmak için her isme başka bir isim veya bazı

özellikler ilâve edilir. Meselâ adları “elif-lâm-mîm” olan Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerini ayırmak için “Elif Lâm Mîm el-Bakara”, “Elif Lâm Mîm Âl-i İmrân” denilir (Taberî, I, 211-212; Zerkeşî, I, 174). Bu görüşte olanlar Ebû Hüreyre’den gelen, “Resûlullah cuma günü sabah namazında ‘Elif-lâm-mîm tenzîl’ ve ‘hel etâ ale’l-insâni’yi okurdu” (Buhârî, “Cumʿa”, 10; Müslim, “Cumʿa”, 65, 66) şeklindeki rivayeti delil olarak gösterirler. Önde gelen âlimlerin çoğunluğunun bu harfleri sûrelerin isimleri olarak kabul ettiğini belirten Fahreddin er-Râzî, bu telakkiye yöneltilen itirazlara ve bu itirazlara verilen cevaplara tefsirinde geniş yer ayırmıştır (Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 8-11; Muallim Nâci, s. 31-41).

b) Hurûf-ı mukattaa Kur’an’ın isimleridir. Katâde’ye ve bir rivayette Mücâhid’e ait olan bu telakkiye göre hurûf-ı mukattaa ile Kur’an’a yemin edilmiştir veya bunlar sûrelerin isimleridir (Taberî, I, 205, 211). Ancak bu harflerle Kur’an’a yemin edildiği kabul edilirse, Yâsîn ve Zuhruf sûrelerinde olduğu gibi bunlardan hemen sonra Kur’an’a veya kitaba yemin edilmesi sebebiyle aynı şeye peş peşe yemin edilmiş olmaktadır.

c) Hurûf-ı mukattaa iki sûreyi birbirinden ayırma işlevi görür. Mücâhid’den rivayet edilen ve Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ ile Sa‘leb gibi âlimlerin tercih ettiği bu görüşe göre, Arap şiirinde bir kasidenin bitip diğerinin başladığını göstermek üzere kasidenin başına bazı edatlar (bel, lâ bel vb.) getirildiği gibi hurûf-ı mukattaa da bir sûrenin bitip diğerinin başladığını göstermek üzere sûre başlarına getirilmiştir (a.g.e., I, 205-206, 212; İbn Atıyye, I, 95). Taberî, hurûf-ı mukattaanın yalnız bu amaçla kullanıldığının kabul edilmesi halinde Allah’ın insanlara faydasız ve anlamsız şeylerle hitap etmiş olacağını, ayrıca Arap şiirinde kasideleri birbirinden ayırmak için Kur’an’daki hurûf-ı mukattaadan hiçbirinin kullanılmadığını söyleyerek bu görüşe karşı çıkarken (Câmiʿu’l-beyân, I, 223-224) İbn Kesîr de sûreleri birbirinden ayırmak için besmelenin yeterli olduğunu belirterek bu telakkiyi zayıf bulur (Tefsîrü’l-Ḳur’ân, I, 59).

d) Hurûf-ı mukattaa Kur’an’ın i‘câzını ortaya koymak amacıyla kullanılmıştır. Gerçi bu harflerin tamamı Arap alfabesinin yarısından ibarettir; ancak Araplar’da alfabenin tamamını ifade etmek üzere kısaca “elif bâ tâ sâ” demek âdet olmuştur. Bu telakkiye göre hurûf-ı mukattaanın mevcudiyeti şu mesajı vermektedir: “Kur’an sizin konuşmalarınızda ve

yazılarınızda kullandığınız harfleri kullanmaktadır. Eğer onun beşer kelâmı olduğunu iddia ediyorsanız siz de aynı harflerle benzeri bir metin düzenleyin". Hurûf-ı mukattaa ile başlayan sûrelerin büyük çoğunluğunda bu harflerden hemen sonra Kur'an'ın i'câzının dile getirilmiş olması bu görüşün doğruluğuna delil olarak gösterilir (a.g.e., I, 59). Bu görüş bazı kaynaklarda Müberred'e nisbet edilmekle birlikte ondan önce Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ve Kutrub'un aynı doğrultuda açıklamaları olduğu bilinmektedir (Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, I, 368; İbn Atıyye, I, 95; Ebû Hayyân el-Endelüsî, I, 34). Müberred'in, Ferrâ ve Kutrub'a ait te'vile açık bazı ifadelerden ilham alarak böyle bir görüş geliştirdiği anlaşılmaktadır. Ebû Müslim el-İsfahânî, Beyzâvî, İbn Teymiyye ve talebesi Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî gibi âlimler bu görüşü tercih etmiştir (Subhî es-Sâlih, s. 235). Son dönem âlimleri

arasında en çok taraftar bulan görüşlerden biri de budur. Ferrâ'nın bu yorumunu sahâbe, tâbiîn ve diğer tefsir âlimlerinden gelmediği gerekçesiyle zayıf bulan İbn Cerîr et-Taberî, Ferrâ'nın Bakara sûresinin başındaki harflerin i'rabını incelerken ortaya koyduğu bazı vecihlerin de öne sürdüğü görüşe ters düştüğünü söyler (Câmiʿu'l-beyân, I, 220-221). Hurûf-ı mukattaanın i'câz özellikleri üzerinde ayrıntılı olarak duran Zemahşerî'ye göre yirmi dokuz sûrenin başında yer alan bu harfler yirmi dokuz harfli Arap alfabesinin yarısını oluşturur. Ayrıca mehmûse-mechûre, şedîde-rihve gibi harf cinslerinin de yarısını teşkil etmekte ve Arapça kelimelerin terkibinde en çok kullanılan harflerden meydana gelmektedir. Bu özellikleri taşıyan hurûf-ı mukattaanın Kur'an'da zikredilmesi, bu ilâhî kelâmın harflerden meydana geldiğini bildirmek ve dolayısıyla muhataplarını ilzam etmek amacına yöneliktir (el-Keşşâf, I, 100-104). Ancak Zemahşerî'nin bu görüşüne karşı çıkan Şevkânî fesahat ve belâgatta gizli ve kapalı işaretlerin makbul olmadığını söyler (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 30).

e) Hurûf-ı mukattaa Kur'an'a dikkat çekmek üzere zikredilmiştir. Ebû Revk Atıyye b. Hâris el-Hemedânî ve Kutrub'un benimsediği bu görüşe göre Mekkeli müşriklerin, Kur'an'ın insanları etkisi altına almasını önlemek amacıyla Kur'an okunurken gürültü çıkarmaya karar vermeleri üzerine (Fussılet 41/26) Kur'an'a vurgu yapan devamındaki âyetlere dikkat çekmek için söz konusu harfler nâzil olmuştur. Fahreddin er-Râzî, hurûf-ı mukattaanın sûrelerin başında yer almasının bu görüşü desteklediğini söyler

(Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 11; ayrıca bk. İbnü’l-Cevzî, I, 21-22). Bu görüşü benimsemeyen İbn Kesîr’e göre bu durumda hurûf-ı mukattaanın bütün Mekkî sûrelerin, hatta vahyin geliş seyrine göre bazı âyetlerin başında da yer alması gerekirdi. Ayrıca başında hurûf-ı mukattaa bulunan Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri Mekke’de değil Medine’de nâzil olmuştur (Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 59). Hurûf-ı mukattaanın dikkat çekme işlevine sahip olduğu görüşünü geliştirerek benimseyen Reşîd Rızâ, bu harflerle öncelikle Mekke’de müşriklerin dikkatleri çekilerek onların İslâm’a davet edildiğini, kendilerine nübüvvetin kanıtlandığını, daha sonra aynı davetin Medine’de Ehl-i kitaba yöneltildiğini ileri sürer. Hurûf-ı mukattaa ile başlayan yirmi dokuz sûrenin yirmi beşinde bu harflerden hemen sonra Kur’an’dan söz edilmesi, geri kalan dört sûrenin her birinde de aslında nübüvvet ve kitabın ispatıyla ilgili konuların yer alması, bu harflerin Kur’an vahyine dikkat çekmek için zikredildiğini gösterir (Tefsîrü’l-menâr, VIII, 302). Hurûf-ı mukattaa konusunda en isabetli yorumu Reşîd Rızâ’nın yaptığını söyleyen Subhî es-Sâlih de onun görüşüne katılır (Mebâḥis̱ fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân, s. 243-246). Bu telakki özellikle son dönem âlimleri arasında taraftar bulmuştur. Süyûtî’nin naklettiğine göre bazı âlimler hurûf-ı mukattaa ile yalnızca Hz. Peygamber’in dikkatinin çekildiğini belirtmişlerdir. Çünkü Resûl-i Ekrem, bazan vahyin gelişi sırasında dünya meşgaleleri içinde olabiliyordu (el-İtḳān, III, 27; a.mlf. Muʿterakü’l-aḳrân, I, 156). Ancak Reşîd Rızâ, Resûlullah’ın vahiy almaya daima hazır olduğunu söyleyerek bu görüşe katılmamıştır (Tefsîrü’l-menâr, I, 302-303).

f) Ahfeş el-Evsat ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bazı âlimlere göre Kur’an’da kalem, fecir, asır, incir ve zeytin gibi şeylere yemin edildiği gibi harflere de yemin edilmiştir. Çünkü harfler, Allah’ın çeşitli dillerde gönderdiği kitapların ve esmâ-i hüsnâsının esasını oluşturduğu gibi bütün milletlerin dillerinin de yapı taşlarıdır (Fahreddin er-Râzî, II, 7; Nîsâbûrî, I, 136; Ebû Hayyân el-Endelüsî, I, 34; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tibyân, s. 126-127).

g) Hurûf-ı mukattaa ebced hesabıyla (hesâb-ı cümel) bazı olayların tarihine işaret eder. Bu görüşü benimseyenler, genellikle hurûf-ı mukattaanın İslâm ümmetinin dünyadaki kalış süresini gösterdiğini ileri sürerler ve bunun için de Câbir b. Abdullah’tan zayıf bir senedle rivayet edilen uzunca bir haberi delil getirirler (sened hakkında geniş bilgi için bk. Taberî, I, 218-220,

nâşirin dipnotu). Rivayete göre bir grup yahudi Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek Bakara sûresindeki elif-lâm-mîmin sayı değerine göre İslâm ümmetinin yetmiş bir yıllık ömrü olduğunu iddia etmişler, Resûl-i Ekrem Kur'ân-ı Kerîm'de elif-lâm-mîm-sâd, elif-lâm-râ, elif-lâm-mîm-rânın da bulunduğunu söyleyince bu harflerin toplamının 700 yılı aştığını görerek oradan ayrılmışlar, bunun üzerine müteşâbih âyetlerin te'vilini istismar edenleri kınayan âyet (Âl-i İmrân 3/7) nâzil olmuştur (Taberî, I, 216-218; Süyûtî, el-İtḳān, III, 25-26). İbn Kesîr bu rivayetten, hurûf-ı mukattaanın İslâm ümmetinin ömrüne delâlet ettiği şeklindeki görüşün sıhhatinden çok onun bâtıl olduğu sonucunun çıkarılması gerektiğini söylerken (Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 59-60) Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, bu rivayette Hz. Peygamber'in yahudilerin iddialarını onayladığını gösteren bir şeyin bulunmadığını belirtir (el-Mîzân, XVIII, 13). Hesâb-ı cümeli hurûf-ı mukattaaya ilk defa uygulayan müfessirlerden Mukātil b. Süleyman bu harflerin mükerrerlerini çıkararak 744 sayısını elde etmiş, bunun da Hz. Muhammed ümmetinin dünyadaki kalış süresi olduğunu öne sürmüştür. Bu görüşe katılmamakla birlikte harfleri tekrar hesaplayan Mücâşiî mükerrerlerle birlikte 3065, mükerrerler atıldıktan sonra ise 693 sayısını bulmuş, Tabersî de aynı sonucu elde etmiştir (Mecmaʿu'l-beyân, I, 113). Bu harflerin hesâb-ı cümele delâletini muhtemel gören Süheylî iddiasını zorlama te'villerle savunmaya çalışmıştır (er-Ravżü'l-ünüf, IV, 418-421). İzzeddin b. Abdüsselâm'ın da bu görüşe ihtimal verdiği kaydedilir (Süyûtî, el-İtḳān, III, 26). Tantâvî Cevherî ise Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde yahudi ve hıristiyanların kendi dinlerinde meşhur olmuş bazı rumuz ve işaretlere sahip olduklarını, bütün insanlara gönderilen Kur'an'da da bu rumuzların bulunduğunu ileri sürmüştür (el-Cevâhir, II, 5; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, I, 223-225). Ancak başında hurûf-ı mukattaa bulunan yirmi dokuz sûreden yirmi yedisinin Mekke'de indiği ve bu şehirde yahudi ve hıristiyan nüfus bulunmadığı dikkate alınırsa Tantâvî Cevherî'nin iddiası anlamsız kalır. Bu harfleri geçmiş ümmetlerin varlık sürelerini, dünyanın ömrünü, önemli bazı olayların zamanını tahminde kullananlar da olmuştur (Subhî es-Sâlih, s. 237). Birçok İsâm âlimi, hurûf-ı mukattaanın hesâb-ı cümelden sayılmasını bâtıl bir görüş olarak kabul etmiştir. İbn Abbas'tan, insanları hurûf-ı mukattaayı bu amaçla kullanmaktan menettiğine ve onu bir tür sihir saydığına dair bir haberin geldiğini kaydeden İbn Hacer, dinî bir gerçekliliğinin bulunmaması açısından bunun sihirbazların büyüsüne benzetilebileceğini söyler (bk. Süyûtî, el-İtḳān, III, 26).

2. Hurûf-ı mukattaadan her biri belli kelimelerin anahtarı veya kısaltmasıdır. İlk dönem âlimlerinden bir grubun ve özellikle İbn Abbas'ın görüşünün bu yönde olduğu rivayet edilir. Ancak bu harflerin hangi kelimelerin kısaltması olduğu konusunda bizzat İbn Abbas'tan bile çok farklı rivayetler gelmiştir. a) Hurûf-ı mukattaa ilâhî isim veya sıfatların kısaltmasıdır. Bu görüşü benimseyen âlimler, söz konusu harflerin isim veya sıfatlara nasıl delâlet ettiği konusunda çok farklı görüşler ileri sürmüştür. İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'a

nisbet edilen ve Saîd b. Cübeyr, Sâlim b. Abdullah, Süddî el-Kebîr gibi âlimlerin tercih ettiği kaydedilen görüşe göre hurûf-ı mukattaa ism-i a'zamın bazı sûrelerin başlarına dağılmış şeklidir. Meselâ elif-lâm-râ, hâ-mîm ve nûn harfleri bir araya getirildiğinde "er-rahmân" (الرحمن) ismi ortaya çıkmaktadır. Ancak ism-i a'zam kesin olarak bilinmediğinden hurûf-ı mukattaadan nasıl bir ismin oluşturulacağı belli değildir (Taberî, I, 206; İbn Atıyye, I, 95; Fahreddin er-Râzî, II, 5-6; Süyûtî, el-İtḳān, III, 23-24). İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayete göre her harf Allah'ın bir isim veya sıfatının sembolüdür. Meselâ elif-lâm-mîmin elifi "Allah", lâmı "latîf", mîmi de "mecîd" ismine tekabül eder (Zerkeşî, I, 173). Özellikle Meryem sûresinin başındaki kâf-hâ-yâ-ayn-sâd harflerinden her birinin, onunla başlayan çeşitli ilâhî isimleri sembolize ettiği şeklindeki rivayetler İbn Abbas'a nisbet edilmiştir (Hâkim, II, 371-372; Süyûtî, el-İtḳān, III, 22-23). İbn Kuteybe, hurûf-ı mukattaanın Allah'ın isimlerine delâlet ettiğini söyleyenlerin bununla Allah'ın isimlerine yemin edildiğini kastetmiş olabileceklerini belirtir (Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, s. 309; Taberî, I, 207; Kurtubî, I, 156). İbn Abbas ve Saîd b. Cübeyr gibi âlimlere nisbet edilen bir başka görüşe göre bu harflerden bazıları Allah'ın zâtî isimlerinin, bir kısmı da sıfatlarının kısaltmasıdır. Meselâ elif-lâm-mîm, "Ben Allahım, bilirim" (أنا الله أعلم), elif-lâm-râ, "Ben Allahım, görürüm" (أنا الله أرى), elif-lâm-mîm-sâd, "Ben Allahım, (bilirim ve) hükmederim" (أنا الله [أعلم و]أفصل) demektir (Taberî, I, 207; İbn Kesîr, I, 57). Zeccâc da bu görüşü tercih etmiş ve Araplar'ın belli bir kelimeye yine o kelimeden alınmış bir harfle işaret ettiklerini kaydedip buna şiirlerden örnekler vermiştir (Meʿâni'l-Ḳurʾân, I, 62-63).

b) Mukattaa harflerinden bazıları Allah'ın, bazıları diğer varlıkların

isimlerinin kısaltmasıdır. İbn Abbas'tan rivayet edilen ve Dahhâk'in tercih ettiği bir görüşe göre elif-lâm-mîmdeki elif Allah'a, mîm Muhammed'e, lâm ise Cebrâil'e delâlet eder ve bu terkip, "Bu kitap Allah katından Cebrâil vasıtasıyla Muhammed'e indirilmiştir" anlamına gelir (İbnü'l-Cevzî, I, 22; Fahreddin er-Râzî, II, 6). İbn Cübeyr'in İbn Abbas'tan naklettiği diğer bir rivayette ise bu harflerden her biri ya Allah'ın zâtî bir isminden ya nimetlerine delâlet eden bir isimden veya bir melek ya da bir peygamber isminden alınmıştır (İbn Atıyye, I, 96). Bu görüşlerin genelde İbn Abbas'a nisbet edildiği ve belli bir kurala dayanmadığı görülmektedir. İbn Abbas'ın, "Âlimler bunları anlamaktan âciz kalmıştır" dediği (Fahreddin er-Râzî, II, 3; Nîsâbûrî, I, 134) dikkate alınırsa onun müteşâbihattan kabul edilen hurûf-ı mukattaa üzerindeki farklı yorumlarını bir ihtimal olarak değerlendirmek mümkündür. Öte yandan kısaltma görüşünü savunanlar, Araplar'ın gerek nesirde gerekse nazımda bu tür kısaltma yoluna gittiklerini örnekleriyle göstermişlerdir (İbn Kuteybe, s. 305-309; Taberî, I, 212-214; Zeccâc, I, 62-63). Ancak Arap dilcileri kısaltma yoluna gidilebilmesi için siyakın hazfedilen kısma delâlet etmesi şartını ararlar, hurûf-ı mukattaada ise böyle bir durum söz konusu değildir (İbn Kesîr, I, 58).

3. Hurûf-ı mukattaadan her biri birçok mânaya gelmektedir. Ebü'l-Âliye ve Rebîʿ b. Enes'ten rivayet edildiğine göre bu harflerin her biri Allah'ın isimlerinden birinin anahtarı olduğu gibi O'ndan gelecek nimet ve belâlara, ayrıca bazı milletlerin dünyada kalış süresine de delâlet eder (örnekler için bk. Taberî, I, 215; Zerkeşî, I, 174; Süyûtî, el-İtḳān, III, 26). Bu görüşü biraz daha geliştiren Taberî, her harfin belirtilen üç mânaya geldiği gibi bu konuda müfessirler tarafından öne sürülen diğer görüşlerin hemen hemen tamamına da delâlet ettiğini söyler. Buna göre her bir harf, meselâ hem Allah'ın isim ve sıfatlarından olup kendisiyle yemin edilmekte hem başında bulunduğu sûrenin ismini oluşturmakta hem de Kur'an'ın iʿcâzına delâlet etmektedir. Birden çok mânanın anlaşılabilmesi için söz konusu harflerin Kur'an'da müstakil zikredildiğini öne süren İbn Cerîr et-Taberî, "ümmet" ve "din" gibi Arapça'da birden fazla anlam taşıyan kelimelerin mevcudiyetini bu görüşünün doğruluğuna delil getirir (Câmiʿu'l-beyân, I, 220-223). İbn Kesîr ise bu görüşe karşı çıkmıştır. Kur'an'daki müşterek lafızlar, geçtiği yere göre muhtemel mânalarının tamamına değil sadece birine delâlet eder. Mümkün olduğu takdirde müşterek lafızların muhtemel mânalarının tamamına hamledilebilmesi usul âlimleri arasında ihtilâflıdır.

Müşterek bir lafız olan “ümmet” kelimesi, bir cümlede vaz‘ın delâletiyle muhtemel mânalarının tamamına delâlet etse bile bir harfin muhtemel mânalarını tesbit etmek mümkün değildir; bir harf bir isme delâlet edebileceği gibi bir başka isme de delâlet edebilir (Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 57-58). Elmalılı Muhammed Hamdi, Kur’an’daki müteşâbih âyetlerle mânası olmayan kapalılığın (müphemiyet) değil beşer zihninin kapsayabileceği ölçüde pek çok anlamın kastedildiğini, dolayısıyla hurûf-ı mukattaanın da birçok mânaya gelebileceğini söyler(Hak Dini, I, 159).

Hakîm et-Tirmizî tasavvufî bir yaklaşımla Allah’ın, hurûf-ı mukattaa ile başlayan sûrelerde anlatılan bütün ahkâm ve kıssaları bu harflere yerleştirdiğini, ardından bunları sûrenin içinde açıkladığını, bu şifreleri ancak Peygamber veya velîlerin çözebileceğini ileri sürerken (bk. Kurtubî, I, 156) bazı âlimler bu harfleri belli fiillerin kısaltmaları kabul etmişlerdir. Meselâ Mâverdî, elif-lâm-mîmi “elemme” (ziyaret etmek) fiilinin kısaltması olarak almış ve bu harflerle Cebrâil’in Resûl-i Ekrem’e bir ziyaretçi gibi gelişini ve, “Bu kitap size inmiştir” şeklindeki bilgiyi sembolize ettiğini öne sürmüştür. Ancak bu görüş, aynı şeyin diğer hurûf-ı mukattaaya uygulanmasının mümkün olmadığı gerekçesiyle benimsenmemiştir (Nîsâbûrî, I, 137; geniş bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, II, 7; Muallim Nâci, s. 24). Öte yandan hurûf-ı mukattaayı Kur’an’daki belli âyet veya kelimelerin remizleri olarak görenler de olmuştur. Meselâ bazıları, A‘râf sûresinin başındaki elif-lâm-mîm-sâdı İnşirâh sûresinin ilk âyetinin bâriz harfleri kabul ederken bazıları “el-musavvir” mânasına geldiğini öne sürmüştür. Elif-lâm-mîmin, A‘râf sûresinin 172. âyetinde geçen “elestü birabbiküm” cümlesinin bâriz harfleri olduğu da söylenmiştir. Süheylî, Ra‘d sûresinin başında elif-lâm-mîmden sonraki râ ilâvesinin sûrenin ikinci âyetinde yer alan “rafea” fiiline veya sûrede geçen “ra‘d” ya da “berk” kelimelerine işaret ettiğini ileri sürmüştür (Zerkeşî, I, 170; Nîsâbûrî, I, 137). İbn Kayyim el-Cevziyye ve Zerkeşî gibi bazı âlimler de hurûf-ı mukattaa ile başında bulundukları sûrelerin muhtevaları arasında böyle bir irtibat kurmaya çalışmışlardır. Meselâ Kāf sûresinin konuları genelde Kur’an, halk, kavl, kurb, rakīb gibi kāf harfini içeren kelimelerin muhtevaları etrafında oluşmuştur.

Hurûf-ı mukattaadan özellikle bir ve iki harfli olanlar üzerinde özel yorumlar da yapılmıştır. Meselâ kāf Mücâhid’e göre yeryüzünü kuşatan

dağ, Abdullah b. Büreyde’ye göre semanın iki tarafından dünyayı kuşatan zümrütten bir dağdır (Hâkim, II, 464). Fakat İbn Kesîr bu tür rivayetlerin İsrâilî hurafelerden ibaret olduğunu vurgulamıştır (Tefsîrü’l-Ḳurʾân, VII, 372; diğer harflerle ilgili bu tür yorum ve te’viller için bk. İbn Kuteybe, s. 309-310;

İbnü’l-Cevzî, V, 268-270; VII, 3-4, 97; İbn Kesîr, V, 266; VI, 548; VII, 372-373; VIII, 211; Süyûtî, el-İtḳān, III, 28-30).

Şîa âlimlerinin hurûf-ı mukattaa hakkındaki görüşleri, genelde bu harflerin Cenâb-ı Hak ile Hz. Peygamber arasında sır olduğu veya Allah’ın isimlerine delâlet ettiği noktasında yoğunlaşır. İmâmiyye Şîası’ndan Tabersî’nin kaydettiğine göre mezhep imamları bu harfleri, te’vilini Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği müteşâbihlerden kabul etmişlerdir (Mecmaʿu’l-beyân, I, 112). Aşırı Şiîler, hurûf-ı mukattaa ile diğer bazı âyetlerin bâtınî mânalarına dayanan cefr ilmini Ca‘fer es-Sâdık’a nisbet ederlerse de İmâmiyye Şîası’na göre bazı Sünnî âlimler gibi Ca‘fer es-Sâdık da hurûf-ı mukattaayı ism-i a‘zamın Kur’an’a dağılan harfleri olarak görmüş ve söz konusu harflerden bu ismi ancak Hz. Peygamber ile imamın seçip çıkarabileceğini söylemiştir (İbn Bâbeveyh el-Kummî, s. 22-23; Meclisî, LXXXIX, 375-376). Bu tür rivayet ve tercihleri zayıf bulan Tabâtabâî, hurûf-ı mukattaa ile başında bulundukları sûreler arasındaki özel irtibata dikkat çeker ve bunların Allah ile Peygamber’i arasında gizli rumuzlar olduğunu, Hz. Ali’den rivayet edilen, “Her kitabın bir özü vardır, bu kitabın özü de hecâ harfleridir” sözünün bu anlama gelebileceğini söyler (el-Mîzân, XVIII, 8-9, 13-16). Câbir b. Abdullah’tan rivayet edilen ve bir grup yahudinin, söz konusu harflerin İslâm ümmetinin dünyadaki kalış süresini gösterdiği yönündeki iddialarını içeren rivayet Şîa kaynaklarında da nakledilir (Meclisî, IX, 209; LXXXIX, 374-375). Aynı kaynaklardaki bir başka rivayette ise Hz. Ali’nin bu görüşü tenkit ettiği bildirilir (a.g.e., X, 16-17; LXXXIX, 379-380). Buna rağmen bazı Şîa imamlarının hurûf-ı mukattaayı özellikle kendi mezhepçilik görüşleri doğrultusunda te’vil ettikleri görülür. Meselâ Ca‘fer es-Sâdık’tan nakledilen bir rivayete göre Meryem sûresinin başında yer alan kâf-hâ-yâ-ayn-sâddaki kâf, “Allah bizim şîamıza kâfidir”; hâ, “Onlara hidayet verendir”; yâ, “Onların dostudur”; ayn, “İtaatkâr olanları bilendir”; sâd ise, “Onları yüksek makamlara ulaştırma sözünde sâdık olandır” şeklinde açıklanır (İbn Bâbeveyh el-

Kummî, s. 28; Meclisî, LXXXIX, 377). Mehdî el-Muntazar'a nisbet edilen bir başka te'vilde Hz. Zekeriyyâ'ya anlatılan gayb haberlerinden olduğu bildirilen bu harfler genelde Kerbelâ Vak'ası ile irtibatlandırılır (Feyz-i Kâşânî, III, 272; Meclisî, XIV, 178-179).

Hurûf-ı mukattaanın yorumunda sûfîlerin de kendilerine has yaklaşımları vardır. Bu konudaki te'villerin en çok dikkat çeken örnekleri Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye aittir. Tam bir hurûfî anlayışla harflerin de bir ümmet olduğunu, bunların kendilerine has şeriatlarının, hatta kendi türlerinden resûllerinin bulunduğunu ileri süren İbnü'l-Arabî, hurûf-ı mukattaanın harfler âlemine ait mertebelerden avam tabakasının bir üst derecesindeki havas mertebesinde yer aldığını söyler (el-Fütûḥât, I, 260-262). Ona göre hurûf-ı mukattaanın mahiyetini aklî sûretleri idrak edenlerden başka kimse bilemez. Bu harfler yirmi dokuz sûrede zikredilmiştir ki bu, Kur'an'da ay için belirlendiği ifade edilen menzillere (Yâsîn 36/39) denk düşmektedir. Hurûf-ı mukattaanın tekrarlarla birlikte toplam sayısı yetmiş sekizdir. Hz. Peygamber de, "İman yetmiş küsur şubedir" demiştir. Hurûf-ı mukattaadan hareketle hadiste geçen küsurun sekizden ibaret olduğu ve imanın yetmiş sekiz şubeden meydana geldiği anlaşılır. Şu halde bir kul hurûf-ı mukattaanın mahiyetini bilmedikçe imanın esrarını ikmal edemez (a.g.e., I, 266-267). İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre İbn Berrecân, söz konusu harfleri keşfine perde kılarak felek ilmi yönünden yorumlayıp bununla Beytülmakdis'in 583 yılında fethedileceğini söylemiştir (a.g.e., I, 268). Subhî es-Sâlih, İbnü'l-Arabî'nin bu tür bâtınî-hurûfî yorumlarını sûfiyye şathiyelerinin ilginç örnekleri olarak görmektedir (Mebâḥiṯ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, s. 239).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilmekle birlikte Kâşânî'ye ait olduğu kabul edilen işârî tefsir kitabında yer alan bilgilere göre elif-lâm-mîm harfleri sırasıyla Allah, Cibrîl ve Muhammed isimlerinin kısaltmalarıdır. Varlığın (vücûd) evveli Allah, ortası Cibrîl, sonu Muhammed'dir. Bu üçü bir daire oluşturduğu gibi üç harf de varlığın bütününe işaret eder. Yine aynı eserde, bazı mukattaa harflerinin Hz. Peygamber'in belli vasıflarına işaret ettiği ileri sürülmektedir (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, I, 13, 422, 520; II, 31, 256, 323, 348). Ni'metullah en-Nahcuvânî de hurûf-ı mukattaa ile Resûl-i Ekrem arasında benzer münasebetler kurmuştur (el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye, I, 98, 242, 509; II, 227, 272). İsmâil Hakkı Bursevî ise hurûf-ı mukattaanın

sahih mânalarının olduğunu ve bunların muhakkik sûfîlerin ilimlerinin özünü teşkil ettiğini söyler. Ona göre Hz. Âdem ile İdrîs'e verilen ilimler içinde hurûf ilmi de vardır. Hz. Peygamber hem öncekiler hem sonrakilerin ilmiyle donatılmıştır. Bir rivayete göre Hurûfiyye'nin zemmedilmesinin asıl sebebi, nasların zâhirine itibar etmemesi ve hakikatin elbisesi durumunda olan şeriat perdesini kaldırmasıdır. Hurûf-ı mukattaanın gerçek mânalarını ancak Allah, Hz. Muhammed ve onun kâmil vârisleri bilir. Bu mânaları bilen kâmil insanlar, ifşa hususundaki ahidlerini bozmamak ve zayıf akıllıları korumak amacıyla onları açıklamayarak bazı remiz ve işaretler kullanma yoluna gitmişlerdir (Rûḥu'l-beyân, IV, 4, 207, 439; VII, 4). Hurûf-ı mukattaanın gizli bir ilim ve bir sır olduğuna hükmeden müfessir Âlûsî de bu harflerle ne kastedildiğini Resûlullah'tan sonra yalnızca ona vâris olan velîlerin bilebileceğini, erbâb-ı zevkin de bunların mânalarını anlayabileceğini, diğer âlimlerin buna vâkıf olmayışlarının ise bir sakınca teşkil etmeyeceğini söyler (Rûḥu'l-meʿânî, I, 100-101, 103).

İslâm dünyasında ilk temsilcileri Şiî çevrelerin arasından çıkan, havas ve hurûf ilimleriyle ilgilenen kişiler hurûf-ı mukattaaya özel bir önem atfetmişlerdir (bk. HAVÂSSÜ'l-KUR'ÂN; HURÛF). Nitekim kâf-hâ-yâ-ayn-sâdın mânasını soran bir kimseye Muhammed b. Hanefiyye'nin, "Bunun tefsirini haber versem su üzerinde ayakların batmadan yürürsün" dediği nakledilir (Ebû Hayyân el-Endelüsî, I, 35). Öte yandan İbn Sînâ bir risâlesinde hurûf-ı mukattaayı matematik ve mantık esaslarına dayalı olarak felsefî bir tarzda yorumlamıştır. İmam Gazzâlî'ye nisbet edilen hurûf-ı mukattaa konusundaki bir risâlede bu harflerin hakikatini Hz. Peygamber'den başka kimsenin bilemeyeceği ifade edilmekle birlikte eserde bunların havassı hakkında bazı bilgiler verilmiştir.

Hurûf-ı mukattaaya özel bir ilgi gösteren şarkiyatçılar bu konuda zaman zaman farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Onların bu husustaki telakkilerinde, Kur'an'ı Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu bir eser kabul eden ön yargılarının tesiri açık bir şekilde görülür. Hurûf-ı mukattaayı, Hz. Peygamber'in başlangıçta vahyi acele ile almaya gayret gösterdiği esnada çıkardığı anlamsız harflerin kalıntısı (Rodinson, s. 61), Kur'an'ı okuyup yazmaya hazırlık sırasında çıkarılan sesler veya yapılan yazı karalamaları (Mohammad Khalifa, s. 28-29), daha önceki monoteistlerin elinde bulunan

kutsal metinlerdeki bazı yazıların taklidi şeklinde değerlendirmeye çalışan ve zamanla Batı'da dahi taraftar bulamayan yaklaşımlar (Watt, s. 64-65)

bir yana bırakılırsa şarkiyatçıların görüşleri genelde kısaltma teorisine veya bunların esrarlı harfler olduğu kanaatine dayanır. İslâm âlimleri arasında olduğu gibi müsteşrikler arasında da bu konuda genel kabul görmüş bir yorum bulunmamaktadır. Ancak bu harflerin Kur'an metnine Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra ilâve edildiği yolundaki Teodor Nöldeke'nin ilk görüşü (aş.bk.) şarkiyatçılar arasında fazla taraftar bulmazken bunların Kur'an'ın bir parçası olduğu görüşü giderek güç kazanmıştır.

Batılı ilim adamları, hurûf-ı mukattaa üzerinde XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görüş beyan etmeye başlamışlardır. Aloys Sprenger'in tâ-sîn-mîmi, Vâkıa sûresinin Kur'an'a temiz olanlardan başkasının dokunamayacağını belirten 79. âyetinin kısaltması sayması, daha sonra Regis Blachère'in elif-lâm-mîmi Fâtiha sûresinin ilk âyetinin kısaltması kabul etmesi (Introduction, s. 148-149), İslâm âlimleri tarafından çok önceden gündeme getirilen kısaltma tezlerinin devamı mahiyetindedir. Batı'da hurûf-ı mukattaa hakkında en garip teoriyi Nöldeke öne sürmüştür. 1860'ta yayımlanan Geschichte des Qorans adlı eserinde bu harflerin vahiy mahsulü olmayıp Kur'an'ın cemedilmesi sırasında sûrelerin kendilerinden temin edildiği sahâbîlerin isimlerini sembolize ettiğini, meselâ elif-lâm-rânın Zübeyr'i, elif-lâm-mîm-rânın Mugīre'yi, hâmîmin Abdurrahman'ı gösterdiğini ileri sürmüştür. Ona göre bu kısaltmalar, daha sonraki müslümanlar tarafından ne anlama geldiği bilinmediği için Kur'an metninden sayılmıştır. Avrupa'da bir süre yaygın kabul gören bu iddia O. Loth'un 1881'de ortaya attığı bir başka görüşle tesirini kaybetti. Loth, hurûf-ı mukattaanın, Hz. Muhammed'in yahudilere yakınlık duymaya başladığı Mekke'nin son dönemiyle Medine'nin ilk döneminde inen sûrelerin başında yer almasından ve bazı harflerden hemen sonra -bir yoruma göre-o harflere işaret eden, "Bunlar apaçık kitabın âyetleridir" (meselâ bk. Yûnus 10/1; Yûsuf 12/1; er-Ra'd 13/1; en-Neml 27/1) gibi ifadelerin gelmesinden hareketle bu harflerin Kur'an'a onun sağlığında girdiğini ve bunların ilgili sûrelerdeki belirli anahtar kelime ve cümlelerin yerine geçen kabalistik semboller olduğunu öne sürdü. Loth'un bu yorumu üzerine Nöldeke önceki görüşünden vazgeçerek hurûf-ı mukattaanın levh-i mahfûza esrarengiz bir işaretten öte herhangi bir mâna taşımadığını söyledi

(bk. Watt, s. 64; EI[2] [İng.], V, 412). Öte yandan Hartwig Hirschfeld, 1901’de yayımlanan eserinde Nöldeke’nin ilk görüşünü geliştirip savunmaya çalıştı. Nöldeke’nin sonraki görüşünün savunulamaz olduğunu, çünkü onun söylediği türden yahudi mistisizminin hurûf-ı mukattaanın yazıldığı döneme kadar geri gitmediğini, aksine yahudi mistik literatürüne ait en eski kitapların Arap tesirinin izlerini taşıdığını, eğer Kur’an ile levh-i mahfûz arasında bu tür ilişki olsaydı harflerin az sayıdaki sûrelere değil Kur’an’ın çoğunluğuna tahsis edilmesi gerektiğini, ayrıca Kur’an’ın bütününde görünür hiçbir mistisizmin bulunmadığını ifade eden Hirschfeld, aslında Nöldeke’nin ilk yaklaşımıyla bu sahada başarılı bir başlangıç yaptığını öne sürer ve, “Bu harfler Muhammed’in sağlığında Kur’an’a girmiş olsaydı sûrelerin tertibinde onun önemli payı olurdu ki bu, Kur’an’ın derlenmesi konusunda bildiğimiz gerçeklerle çelişir” der (New Researches, s. 141).

Nöldeke’nin Kur’an tarihine dair eserini genişletip yeniden neşreden Friedrich Schwally bu çalışmasında, 1919 yılına kadar Batı’da hurûf-ı mukattaa konusunda ortaya çıkan literatürü gözden geçirmiş ve Loth’un kısaltma önerisini çok indî, Nöldeke’nin sonraki görüşünü de şüpheli bularak reddetmiş, kendisi hurûf-ı mukattaanın Kur’an’ın birer parçası olması ihtimalini öne sürmüştür (Geschichte des Qorans, II, 73, 76, 77; EI[2] [İng.], V, 412-413). Richard Bell’in An Introduction to the Koran’ını gözden geçirip genişleten Montgomery Watt da Hirschfeld’in geliştirmeye çalıştığı Nöldeke’nin eski görüşünü eleştirmiştir. Çünkü buna göre hangi harfin hangi ismin kısaltması olduğu konusunda tatmin edici bir çözüm getirmek mümkün değildir; ayrıca Bakara ve Âl-i İmrân gibi büyük sûrelerin bu durumda tek kişiden temin edilmiş olması gerekir ki bunu mâkul bulmanın imkânı yoktur (Bell’s Introduction, s. 63).

1921’de Hans Bauer, Loth’un kısaltma teorisi doğrultusunda hareket ederek mukattaa harflerinin başında bulundukları sûrelerin isimleri olduğunu, sûrelerin diğer adları gibi bunların da ilgili sûrelerdeki belli kelimelerin şifreleri yerine geçtiğini, meselâ yâ-sîn harflerinin 20. âyette geçen “يسعى” kelimesine, sâd harfinin sûrenin 31. âyetinde geçen “الصّافنات” kelimesine, “kāf”ın sûrenin 23. âyetinde geçen “قرينه” kelimesine işaret ettiğini öne sürdü. Aynı harflerle başlayan sûreler grubu için de bazı bağlar aradı ve elif-lâm-mîmlerin “el-mesânî”ye, Neml sûresindeki tâ-sînin Tûrisînâ’ya, Şuarâ

ve Kasas sûrelerinin başında yer alan tâ-sîn-mîmin Tûrisînâ ve Hz. Mûsâ'ya işaret olduğunu iddia etti (EI2 [İng.], V, 413). 1923'te Eduard Goossens de benzer bir görüş öne sürdü. Hurûf-ı mukattaanın ilgili sûrelerdeki dikkat çekici kelimelerin kısaltmaları olduğu konusunda Bauer ile aynı görüşte olan Goossens'e göre Kur'an sûreleri son şeklini almadan önce her sûrenin başında besmeleden ayrı olarak giriş niteliğinde bazı harfler bulunmaktaydı; işte hurûf-ı mukattaa sûreler son şeklini aldığında çıkarılan bu eski harflerin kalıntılarıdır. Buna göre meselâ yâ-sîn, 37. sûre olan Sâffât'ın 123 ve 130. âyetlerinde geçen İlyâs veya İlyâsîn'in kısaltmalarının kalıntısı, 38. sûrenin başındaki sâd harfi ise Sâffât sûresinin ilk âyetinde geçen "es-sâffât"ın kısaltmasının kalıntısıdır. Goossens, bazı sûrelerin başlangıç ve bitişiyle ilgili geleneksel kabulü değiştirerek Yâsîn sûresi ile Sâffât sûresinin 12. âyetinden itibaren sonuna kadar olan bölümünün aslında bir sûre, Sâffât'ın ilk on bir âyetiyle Sâd sûresinin tamamının da bir sûre olduğunu iddia eder (a.g.e., a.y.). Bauer ve Goossens'in görüşleri, öne sürdükleri çözümlerin hurûf-ı mukattaanın tamamı için uygulanamaz olması, sûrelerin muhtevalarında yeni düzenlemeleri gerektirmesi ve bazı sûrelerin aynı başlıkla bir grup oluşturmasının sebebini açıklayamaması gibi yönlerden tatmin edici bulunmamıştır (Watt, s. 63). Bauer ve Goossens'in kısaltma teorilerinin tenkide açık yönlerinin bulunduğunu belirten Morris S. Seale, hurûf-ı mukattaanın sûrelerin muhtevalarını hatırlatmaya yarayan ipuçları ve semboller olarak işlev gördüğünü öne sürdü. Seale, Bauer'in tâ-sîn-mîmi Tûrisînâ ve Hz. Mûsâ'nın sembolü, aynı şekilde Goossens'in elif-lâm-râyı "er-rusül"ün sembolü sayan görüşlerini kabul ederken kendisi elif-lâm-mîm için "el-mev'iza"yı, yâ-sîn için de Yûnus'u önermiş ve yâ-sînin, aslında hem 36. sûrenin hem de ardından gelen, Hz. Yûnus'un kıssasının anlatıldığı Sâffât sûresinin başında bulunduğunu, yani aslında Yâsîn ile Sâffât'ın bir tek sûre olduğu halde yanlışlıkla ikiye bölündüğünü iddia etmiştir. Seale'in önerisinin dikkat çeken bir başka yönü hâ-mîmleri, başında bulundukları sûrelerin henüz tamamlanmamış haline işaret olmak üzere "hadîs-i mukattaa"nın kısaltması olarak yorumlamasıdır (Akten des Vierundzwanzigsten, s. 278). Seale'in yaklaşımının da tenkide

açık birçok yönü bulunmaktadır. Nitekim A. T. Welch, "Bu harfler hakkında birçok alternatif önerinin eşit derecede mümkün olması gerçeği onun önerisinin saçmalığını gösterir" demiştir (EI2 [İng.], V, 413).

1973’te yayımlanan bir makalesinde öncekilerden oldukça farklı bir kısaltma teorisi ortaya koyan Bellamy’ye göre hurûf-ı mukattaa besmelenin değişik kısaltmalarından ibarettir. Bellamy, الر، الم، المر، حم ve ن harflerinin besmeledeki الرحمن veya الرحيم yahut her ikisinin kısaltmaları olduğunu öne sürmüş, ancak bu yaklaşımı diğer mukattaa harfleri için uygun düşmeyince herhangi bir kural belirtmeksizin harfler arasında değişiklikler yapmak suretiyle (meselâ ط ve با = ك ayrıca ص ve م = ق gibi) önerisini kanıtlamaya çalışmıştır. Yine Bellamy’ye göre Mekke’nin orta ve son döneminde nâzil olan sûrelerde ilk defa besmele geldiğinde Hz. Muhammed’in vahiy kâtipleri tarafından yirmi dokuz sûrenin başında farklı şekillerde kısaltılarak yazılmıştı. Daha sonraki kâtipler kısaltmaları tanıyamadıkları için bunlardan önce besmeleyi açık şekliyle yazarak söz konusu harflere Kur’an metninde dâimî bir yer kazandırmışlardır. Buna göre başında hurûf-ı mukattaa bulunan bütün sûrelerin Mekkî olması gerekir, halbuki onların ikisi Medenî’dir. Ayrıca bu öneri birçok önemli soruya, meselâ bazı harflerden hemen sonra gelen âyetlerdeki işaret kipleriyle -bir yoruma göre- o harflere işaret edilip edilmediği sorusuna cevap verememektedir. Öte yandan besmelenin Mekke dönemindeki meçhul bazı vahiy kâtipleri tarafından farklı şekillerde kısaltılması, bu kâtiplerin kısaltmaların ne anlama geldiğini açıklamadan ölmeleri, Medine döneminin meşhur vahiy kâtiplerinin de kısaltmalar hakkında hiçbir şey bilmemeleri gibi hususlar da mümkün görünmemektedir (a.g.e., a.y.).

Alan Jones, 1962’de yazdığı bir makalesinde Nöldeke’nin ikinci görüşü doğrultusunda bir öneri ileri sürdü. Bazı kaynaklarda (meselâ bk. Müsned, IV, 289; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 71; İbn Hişâm, III, 226), müslümanların Hendek Gazvesi’nde parola olarak “Hâ-mîm, yardım görmesinler” (حم لا ينصرون) ifadesini kullandıklarına dair verilen bilgilerden hareketle Jones, hurûf-ı mukattaanın Peygamber’in sağlığında Kur’an’a girdiği ve bunların esrarengiz semboller olduğu kanaatine varmıştır. Jones, O. Loth’un hurûf-ı mukattaanın yahudi tesirinden kaynaklandığı, Kabala’nın mistik sembolleri ve figürleriyle aynı nitelikleri taşıdığı şeklindeki iddiası hakkında şu itirazlarda bulunur: Loth’un önerisinin kabul edilebilmesi için hurûf-ı mukattaanın, esas itibariyle güçlü yahudi tesirinin beklendiği Medenî sûrelerle birkaç Mekkî sûrede bulunması gerekirdi; halbuki başında hurûf-ı mukattaa bulunan sûrelerden sadece ikisi Medenî’dir. Aynı yazar, Nöldeke’nin ilk görüşünü değerlendirirken de Kur’an metnini tesiste

gösterilen dikkat hesaba katıldığında maksatlı bir ilâvenin pek mümkün gözükmediğini söyler. Ona göre hurûf-ı mukattaanın bütün kıraatlerde mevcut olması, bu harflerle vahiy konusu arasında sıkı bir ilişkinin bulunması, ayrıca bunların Kur'an metninin bir parçası olduğu bilinen besmeleden sonra gelmesi gibi hususların yanı sıra müslümanların Hendek Gazvesi'nde kullandıkları parolada hâ-mîmin de yer alması, hurûf-ı mukattaanın Kur'an'ın tamamlayıcı bir parçası olduğunu ve gizemli yönünün bulunduğunu gösterir (St.I, XVI [1962], s. 11).

Hurûf-ı mukattaanın Kur'an'ın ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu noktasında İslâm âlimleri arasında görüş birliği vardır. Bu harfler üzerindeki ihtilâf onların yorumunda ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili olarak Kur'an ve Sünnet'te açıklayıcı bir delil bulunamayınca bazı İslâm âlimleri, Kur'an'ın müteşâbihlerinden sayılan bu harflerin mânasını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyip yorum yapmaktan kaçınmış, buna karşılık mânalarının araştırılması gerektiğini savunanlar da Arapça'nın özellikleri ve bu harflerin Kur'ân-ı Kerîm'deki konumları çerçevesinde görüş geliştirmeye çalışmışlardır. İkinci grubu oluşturan âlimler, hurûf-ı mukattaanın belli kelimelerin kısaltmaları veya sadece Arap alfabesinin harfleri olması ihtimalini ileri sürmüş ve iki ihtimalden her biri üzerinde çok sayıda görüş beyan etmiştir. Bu kanaatlerden indî kalanlar bir yana, kabul edilebilir gerekçelere dayananların bile Arap dili ve edebiyatı açısından tenkide açık yönleri bulunmaktadır. Oluşan kanaatler içinde, hurûf-ı mukattaanın başında yer aldığı sûrelerin isimleri olduğu yönündeki telakki âlimler arasında bir süre yaygın bir kanaat olarak benimsenmiş, ancak özellikle son dönemlerde bu harflerin Kur'an'ın i'câzını ortaya koyma veya muhatabın dikkatini çekme işlevi gördüğü yönündeki telakki ağırlık kazanmaya başlamıştır. Öne sürülen deliller gözden geçirildiğinde, hurûf-ı mukattaanın Kur'an vahyine dikkat çekme fonksiyonu gördüğü yönündeki tez akla ilk gelen yaklaşım olarak görünmektedir. Ancak dikkat çekmede hedeflenen kitlenin belli bir zümre ile sınırlandırılması yerine, Kur'an'ın indiği dönemdeki müşrikler ve Ehl-i kitabın yanı sıra her devirdeki insanlar olduğunu kabul etmek daha isabetlidir. Bu harflerin büyük çoğunluğundan hemen sonra kitap veya Kur'an kelimelerini içeren yahut bunlara işaret eden âyetlerin gelmesi, onların dikkat çekmek amacıyla zikredildiğini destekleyen önemli karînelerden biridir. Âyetleri dura dura okumayı (el-İsrâ 17/106) ve okunurken susup dinlemeyi (el-A'râf 7/204)

emreden, Kur'an'ın okunuşu sırasında gürültü çıkaran müşrikleri yeren (Fussılet 41/26) çeşitli tembih edatları kullanıldığı gibi birçok sûre yemin ve nidâ gibi dikkat çekici bir unsurla başlamaktadır. Beşer sözünün çok üstünde olan ve Arap diline yeni terimler kazandıran Kur'an'da Araplar'ın alışık olmadığı türden tembih edatlarının kullanılmış olması normaldir. Hurûf-ı mukattaa sadece dikkat çekme amacıyla zikredilmiş olmasa bile, mânalarını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği yönündeki görüş de dahil olmak üzere,

bu konuda geliştirilen görüşlerin hemen hepsinde söz konusu harflerle aynı zamanda dikkat çekme hedefinin gözetildiğini kabul etmek mümkündür. Dolayısıyla bu telakki diğer yaklaşımların ortak noktası olması açısından dikkate değer gözükmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳader", 1; Müsned, IV, 289; Dârimî, "Feżâiʾlü'l-Ḳurʾân", 1; Buhârî, "Cumʿa", 10, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 20; Müslim, "Cumʿa", 65, 66; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 71, "Menâsik", 56; Tirmizî, "Feżâiʾlü'l-Ḳurʾân", 16; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1980, I, 368; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 226; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 299-310; Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, Tefsîrü Kitâbillâhi'l-ʿazîz (nşr. Belhâc b. Saîd Şerîfî), Beyrut 1990, I, 78; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), I, 205-224; Zeccâc, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Beyrut 1408/1988, I, 59-66; Nehhâs, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. M. Ali es-Sâbûnî), Mekke 1408/1988, I, 73-78; İbn Bâbeveyh el-Kummî, Meʿâni'l-aḫbâr (nşr. Ali Ekber el-Gıfârî), Beyrut 1410/1990, s. 22-28; İbn Cinnî, el-Muḥtesib (nşr. Ali en-Necdî v.dğr.), Kahire 1414/1994, II, 249; Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, Kahire 1349, s. 47-49; a.mlf., et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd), Beyrut 1413/1993, I, 331; Hâkim, el-Müstedrek, II, 371-372, 378, 464; İbn Sînâ, er-Risâletü'n-nîrûziyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Nevâdirü'l-maḫṭûṭât içinde), Kahire 1373/1954, V, 36-44; Gazzâlî, Risâle fî ḫavâṣṣi'l-ḥurûfi'l-mübheme fî

evâʾili’s-süver, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2128, vr. 33b-66b; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 76-108; İbn Atıyye, el-Muḥarrerü’l-vecîz, Muhammediye 1982, I, 94-97; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân (nşr. Fazlullah Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, I, 112-115; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf (nşr. Abdurrahman el-Vekîl), Kahire 1389/1969, IV, 418-421; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, I, 20-22; V, 268-270; VII, 3-4, 97; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, II, 2-12; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 260-294; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 154-157; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 275; Nîsâbûrî, Ġarâʾibü’l-Ḳurʾân, I, 134-139; Kâşânî, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Beyrut 1968, I, 13, 422, 520; II, 31, 256, 323, 348, 526 (eserin bu baskıda İbnü’l-Arabî’ye nisbet edilmesi doğru değildir); Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü’l-Fikr), I, 34-35; İbn Kayyim el-Cevziyye, Bedâʾiʿu’t-tefsîr (nşr. Yüsrî es-Seyyid Muhammed), Beyrut 1414/1993, I, 259-260; a.mlf., et-Tibyân fî aḳsâmi’l-Ḳurʾân (nşr. Tâhâ Yûsuf Şâhin), Kahire 1388/1968 → Beyrut 1402/1982, s. 126-127; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 56-60; V, 266; VI, 548; VII, 372-373; VIII, 211; Zerkeşî, el-Burhân, I, 165-178, 268; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 227, 241; II, 17-19; Molla Hüsrev, Mirʾât, s. 199; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), III, 21-30; a.mlf., Muʿterakü’l-aḳrân fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), I, 155-157; III, 246; Feyz-i Kâşânî, Tefsîrü’ṣ-ṣâfî (nşr. Hüseyin A‘lemî), Beyrut 1402/1982, I, 90-91; II, 179; III, 272; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, IX, 209; X, 16-17; XIV, 178-179; LXXXIX, 373-385; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, İstanbul 1389, IV, 4, 207, 439; VII, 4; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 29-32; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 98-105; Muallim Nâci, Muammâ-yı İlâhî, İstanbul 1302; Sultan Muhammed Cenâbedî, Beyânü’s-saʿâde, Beyrut 1408/1988, I, 38; II, 169; III, 1; H. Hirschfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran, London 1902, s. 141-143; Ni‘metullah en-Nahcuvânî, el-Fevâtiḥu’l-ilâhiyye ve’l-mefâtiḥu’l-ġaybiyye, İstanbul 1325, I, 98, 242, 509; II, 227, 272; Th. Nöldeke - F. Schwally, Geschichte des Qorans, Leipzig 1919, II, 68-78; Tantâvî Cevherî, el-Cevâhir, Kahire 1350, II, 5-11; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 122-123, 302-303; VIII, 297-303; Elmalılı, Hak Dini, I, 152-162; R. Blachere, Introduction au Coran, Paris 1959, s. 148-149; M. S. Seale, “The Mysterious Letters in the Qur’an”, Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-kongresses München: 28. August bis 4. September 1957 (ed. H. Franke), Wiesbaden 1959, s. 276-279; Subhî es-Sâlih, Mebâḥiṯ fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1968, s. 234-246;

W. M. Watt, Bell's Introduction to the Qor'an, Edinburgh 1970, s. 61-65; M. Hüseyin Tabâtabâî, el-Mîzân, Kum 1393/1973, XVIII, 6-9, 12-16; Ahmed Mustafa el-Merâgī, Tefsîrü'l-Merâġī, Kahire 1394/1974, I, 39; Mohammad Khalifa, The Sublime Qur'an and Orientalism, London 1983, s. 27-29; M. Bedrî Abdülcelîl, Berâʿatü'l-istihlâl fî fevâtiḥi'l-ḳaṣâʾid ve's-süver, Beyrut 1405/1984, s. 91-98, 110-125; İsmail Karaçam, Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kaideleri, İstanbul 1984, s. 287, 297-299, 309-310, 315; İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Tunus 1984, I, 207-218; M. Ahmed İbrâhim Ebû Ferrâh, Ḥurûfü'l-muʿcem fî fevâtiḥi's-süver, Küveyt 1413/1992, s. 39-70, 91-104, 108-125, 189-217, 229-233; M. Rodinson, Hazreti Muhammed (trc. Attila Tokatlı), İstanbul 1994, s. 61; M. Abdülazîm ez-Zürkānî, Menâhilü'l-ʿirfân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 218-229; Âişe Abdurrahman, el-İʿcâzü'l-beyânî li'l-Ḳurʾân ve mesâʾilü İbni'l-Ezraḳ, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 140-180; A. Jones, "The Mystical Letters of the Qur'an", St.I, XVI (1962), s. 5-11; İsmail Cerrahoğlu, "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri", Diyanet Dergisi, X/104-105, Ankara 1971, s. 13-18, 76-81, 106-107; X/108-109 (1971), s. 165-168; İyâde b. Eyyûb el-Kebîsî, "İmʿânü'n-naẓar fî fevâtiḥi's-süver", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXV/2, İslâmâbâd 1990, s. 5-42; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, "Vücûhü't-teḥaddî ve'l-iʿcâz fi'l-aḥrufi'l-muḳaṭṭaʿa fî evâʾili's-süver", Mecelletü'l-Buḥûs̱i'l-İslâmiyye, sy. 50, Riyad 1417-18/1997, s. 141-191; F. Buhl, "Kur'an", İA, VI, 1006-1007; A. T. Welch, "al-Ḳurʾān", EI^{2} (İng.), V, 412-414; Metin Yurdagür, "Cefr", DİA, VII, 216; Abdülhamit Birışık, "Hasan-ı Basrî", a.e., XVI, 302.

M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ

HURUFAT

(حروفات)

Matbaacılıkta bazı madenlerden dökülüp dizgide kullanılan harf, rakam ve noktalama işaretleriyle süsleme unsurlarına verilen ad

(bk. MATBAA).

HURÛFÎLİK

Fazlullah-ı Hurûfî'nin (ö. 796/1394) kurup geliştirdiği, harflerin esrarına dayanan bâtınî bir akım.

Hurûfîliğin temeli, eski çağlardan gelen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanır. Çok eskiden beri tabiatta varlığı kabul edilen gizli güçler şekil ve harflerle ifade edilmeye çalışılmış, sonuçta tabiat bilimlerinden önce efsun, tılsım, sihir gibi tekniklerle "hurûf" ilmi adı altında sözde ilimler ortaya çıkmıştır. Hurûfîliğin ne zaman ve nasıl doğduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte gerçek anlamıyla milâttan önce IV ve III. yüzyıllardan itibaren Ortadoğu'daki Helenistik-gnostik karakterli dinlerde ortaya çıktığı görülmektedir (bk. HURÛF).

İslâm dünyasında harflerin bazı gizli özelliklere sahip olduğu düşüncesi hayli eskidir. Meselâ II. (VIII.) yüzyılda aşırı Şiîler'den Mugīre b. Saîd el-İclî Allah'ı harflere benzetmişti. Daha sonra Hurûfî anlayış ve yorumlar, başta bazı mutasavvıflar olmak üzere çeşitli İslâmî gruplar arasında ilgi görmüş, özellikle İbnü'l-Arabî'nin katkılarıyla bu ilgi daha da artmış, İbn Haldûn ve Kâtib Çelebi gibi âlimler bile bu anlayışın etkisine kapılmışlardır. Fakat İslâm dünyasında bâtınî düşüncelerin ışığında Hurûfîliği bir sistem şekline sokan ve bir fırka halinde yayan kişi Fazlullah-ı Hurûfî olmuştur. Timur'un saltanatı döneminde (1370-1405) İran, Hârizm, Azerbaycan ve Irak bölgeleri çeşitli tarikatlar ve şeyhlerin yaygın şekilde faaliyet gösterdiği muhitlerin başında gelmekte, ilim ve tarikat ehline değer veren Timur'un hoşgörüsü de bunların faaliyetini kolaylaştırmaktaydı. Böyle bir kültür atmosferinde Fazlullah-ı Hurûfî, bâtınî şeyhlerinden olan ve Serbedârîler'le birlikte Horasan'da isyanlara karışan Şeyh Hasan-ı Cûrî (ö. 743/1342-43) ve onun halifelerinin tesiriyle sistemini kurmaya, akîdesini yaymaya çalışmıştır (Meriç, s. 3). Hurûfîliği kurarken Bâtınîler'in te'vil usullerini başarılı bir şekilde kullanan Fazlullah rüya yoluyla gerçeği bulduğunu, bazı sırların kendisine bu yolla bildirildiğini ileri sürerek Arapça'daki yirmi sekiz harf ve bunlara ilâveten Farsça'daki dört harf ile

sayılar arasında çeşitli ilişkiler kurmak suretiyle Hurûfîlik sistemini yerleştirmiştir.

Bu sistemde bütün evren ve varlıklar, insanın yüzünde bulunduğu kabul edilen ve birine “hutût-ı ebiyye”, diğerine “hutût-ı ümmiyye” denilen yedişer hatlı iki görünüşle açıklanır; bütün dinî hükümler yirmi sekiz ve otuz iki sayısına uygulanarak bu hükümlerin insanın yüzünde temsil edildiği ileri sürülür. Âyet ve hadisleri de Hurûfîlik sistemi çerçevesinde bâtınî te’villere tâbi tutan Fazlullah ve diğer Hurûfîler, özellikle hurûf-ı mukattaanın müfessirlerce ileri sürüldüğünün aksine müteşâbih değil muhkem olduğunu savunmuşlar, sayısı on dördü bulan bu harfleri de insanın yüzündeki hatlarla ilişkilendirerek açıklamışlardır.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bütün “fazl” (fadl) kelimeleriyle Fazlullah’ın kastedildiğine inanan, onu Allah’ın zuhuru şeklinde gören Hurûfîler, Fazlullah’ın baş eseri ve Hurûfîliğin ana kaynağı olan Câvidânnâme’yi ilâhî kitap olarak tanırlar; âyetleri, cennet, cehennem ve âhiret hallerini ve bütün dinî hükümleri yirmi sekiz veya otuz iki harfe irca ederek te’vile tâbi tutarlar. Meselâ kelime-i şehâdette geçen Allah lafzında beş harf vardır; bu harflerin adlarının yazımından on dört harf ortaya çıkar; yine kelime-i şehâdetteki Muhammed lafzında da beş harf bulunmakta olup bunların imlâsı da on dört harfi verir; böylece ikisinin toplamı yirmi sekiz eder; buna kelime-i şehâdetin ilk kelimesindeki dört harf eklendiğinde sayı otuz ikiye ulaşır. Şu halde kelime-i şehâdet, Arap ve Fars alfabelerinin tamamını ve bunların içerdiği Hurûfî anlamları ihtiva etmektedir. Bu örnekte de görüldüğü gibi Hurûfîlik sisteminde istenen sonuca ulaşmak için sayı eksik veya fazla ise ilm-i hurûf usullerine başvurulmaktadır. Meselâ sayı değeri altmış olan bir rakam yirmi sekiz ve otuz ikinin toplamıdır. Eğer altmıştan bir eksik ise “bâ”nın (ب) noktası eklenerek altmış bulunur. Ayrıca sayının hal ve mahal durumu göz önünde bulundurularak ihtiyaca göre bir katıyla toplanır veya ikiye bölünür. Farklı sayılara ihtiyaç duyulması halinde mevâlîd-i selâse (maden, bitki, hayvan), anâsır-ı er-baa, havâss-ı hamse, şeş cihet, seb‘a semâvât, heşt bihişt ve nüh felek tabirlerindeki sayılar kullanılır. Başka bir yöntem de kabz ve bast usulüdür. Bu usulde harf söylendiği gibi yazılıp oluşan kelimedeki harf sayısından veya ebced hesabına göre çıkan miktardan faydalanılır. Meselâ “kün” (كن) kelimesinin Hurûfîlik sistemine göre yorumu yapılırken bu kelime bastedilir, yani kelimeyi oluşturan iki

harfin Arapça okunuşu (kâf nûn) esas alınır, böylece altı harf ortaya çıkar (ك-ا-ف-ن-و-ن). Bu şekilde elde edilen altı sayısı altı yönü temsil eder; altı yön ise mekânın aslî özelliklerinden olduğuna göre Allah’ın “kün” emriyle oluşun ve âlemin (kevn ve mekân) nasıl meydana geldiği ifade edilmiş olur.

Hurûfîlik akîdesinde evren yorumlanırken merkezî anlam daima insana verilir. Bu fırkanın inancında ruhun bedeni terkettikten sonraki durumu ile âhiretin varlığı, cennet ve cehennem önemli bir tartışma konusudur. Anadolu ve Bağdat Hurûfîleri’nin önemli bir kısmı ölümden sonra hayat olmadığına, birleşik varlıkların tekrar basit hale dönüşeceğine, insanın Hurûfîliğin esasını oluşturan otuz iki kelimenin bilincine varınca kendisinden yükümlülüklerin kalkacağına inanırlar. Bazı Hurûfîler’e göre ise “sâhib-i te’vîl” dedikleri Fazlullah-ı Hurûfî bütün dinî sorumlulukları yerine getirmiştir. Cennette sorumluluk yoktur; buna göre yaşanan an veya zaman da cennetteki an veya zaman gibi düşünülmelidir. Hurûfîliğe dair eserlerden edinilen bilgilere göre bu akımda âhiret ve dinî mükellefiyetlerin çoğu inkâr edilmektedir (Aksu, Amīr Ġıyā̱s al-Dīn, s. 72-75, 80-81, 83-85, 86, 88).

XIV. yüzyılın ikinci yarısında bâtınî yorumları sayesinde gün geçtikçe taraftar kazanan Fazlullah-ı Hurûfî, düşüncelerinin şeriata aykırı olduğu yönünde ulemâ ve fukahanın görüş bildirmesi üzerine Timur tarafından takibata mâruz kaldı ve Timur’un oğlu Mîrân Şah tarafından yakalanıp Alıncak Kalesi’nde hapsedildi. Yargılama sonunda Şirvan hâkimi Şeyh İbrâhim’in kadısı Bâyezîd’in fetvasıyla öldürüldü. Doğum yeri olan Esterâbâd’ın dışında Horasan, İsfahan, Cîlân, Tebriz ve Şirvan gibi yerleri dolaşıp buralarda inancını yayan ve halifeler yetiştiren Fazlullah’ın idam edilmesinden sonra başta en önemli adamı ve başhalifesi Ali el-A‘lâ olmak üzere çok sayıdaki mürid ve halifesi şiddetli baskılara rağmen Horasan, İsfahan, Suriye, Azerbaycan ve Anadolu gibi yerlerde Hurûfîliği yaymaya çalıştılar; inançlarını bazı âlim, şair, sanatkâr ve devlet adamlarıyla seyyidlere benimsettiler; yetiştirdikleri şairler aracılığıyla halk arasındaki konumlarını güçlendirdiler. Zaman zaman saraylara ve sultanlara da nüfuz eden Hurûfîler “dervîşân-ı helâl-hôr ve râst-gûy” (helâl yiyen ve doğru söyleyenin dervişleri) diye tanındılar; seyyid, hâce, derviş, emîr ve mevlânâ unvanlarını kullandılar.

Hurûfîler’in İbâhiyyeci ve zındık olduklarını düşünen ulemânın Hurûfîliğe karşı devlet adamlarını uyarması neticesinde çeşitli baskılara uğrayan Hurûfîler bazan katliama mâruz kaldılar; bu durum faaliyetlerini gizli sürdürmelerine sebep olmuştur.

Fazlullah-ı Hurûfî’den sonra İran topraklarında tutunabilen veya saklanabilenlerin dışında kalan bazı dervişler ülkelerini terketmiş, bunların bir kısmı Hindistan’a gitmiştir. Hindistan’a gidenlerin başında Mahmûd-i Merdûd (Matrûd) gelmektedir. Hurûfî önderlerinden sayılan Mahmûd, İran kültürünün hâkimiyetini savunduğundan Fazlullah’a ters düşmüştür. Ona göre Arap devri bitmiş, Acem devri başlamıştır. Mahmûd, Hindistan’da Hurûfîliğin bir şubesi sayılan Noktavîliği kurarak yaymıştır (a.g.e., s. 32, 38; geniş bilgi için bk. Sâdık Keyâ, Noḳṭaviyân yâ Pâsihâniyân, tür.yer.).

XIV ve XV. yüzyıllarda Hurûfîliğin yayıldığı başlıca merkezler şunlardır: Horasan. Hurûfîler’in Horasan ve Herat’taki faaliyetleri Fazlullah zamanında başlamıştır. Herat’ta Hurûfîliği kabul eden kişiler ve bunların âkıbetleri hakkında Şâhruh’a düzenlenen başarısız bir suikast dolayısıyla kaynaklarda bilgi verilmektedir. Bu bilgilerden, Şâhruh’un ordusunda Hurûfîliğin tehlikeli boyutlarda yayılmaya başladığı, bu sebeple birçok Hurûfî’nin çeşitli yerlere sürüldüğü, Ahmed-i Lûr ismindeki bir Hurûfî’nin, cuma namazını kıldıktan sonra camiden çıkan Şâhruh’a kamasıyla saldırıp onu yaraladığı, fakat hemen yakalanarak öldürüldüğü (830/1427), bu olayın Herat’ta Hurûfîler’e karşı geniş çaplı bir harekâta girişilmesine sebep olduğu ve Fazlullah’ın torunu Adudüddin’in de aralarında bulunduğu birçok Hurûfî’nin öldürüldüğü öğrenilmektedir. Ahmed-i Lûr ile görüşen ünlü şair Kāsım-ı Envâr Semerkant’a sürülmüş, yine Ahmed-i Lûr ile ilişkisi bulunduğundan şüphe edilen bazı kişiler, bu arada Fazlullah’ın torunu Emîr Nûrullah, hattat Mevlânâ Ma‘rûf ve Hurûfîliğin önemli kaynaklarından İstivânâme’nin müellifi Emîr Gıyâseddin tutuklanmış, uzun süren yargılamadan sonra serbest bırakılmışlardı. Bazı kaynaklarda Hurûfîler’in Herat’ta takibata uğramalarının gerekçesi olarak bunların Şâhruh’un ordusunda İbâhîliği yaymaları gösterilir. Fazlullah’a intisap ederek onun kızıyla evlenen ve Hurûfîliğin inanç esaslarını Maḥremnâme (Muḥarremnâme) adlı eserinde anlatan Seyyid Emîr İshak da Hurûfîliği Horasan bölgesinde yaymak için

faaliyet göstermiş, bu sebeple Horasan mürşidi diye tanınmıştır. Seyyidü's-sâdât olarak anılan Emîr İshak Cîlân ve Şirvan'da da Hurûfî propagandası yapmıştır (Karagözlü, VI/31 [1375/1956], s. 67-74).

İsfahan. Fazlullah-ı Hurûfî İsfahan'ı birkaç defa ziyaret edip İsfahan civarındaki Toğcî'de bir süre ikamet etmiş, bir mağarada inzivaya çekilmiş, Hurûfî inançlarını yaymaya başlamıştı. Burada ona ilk inanan kişiler olarak Fahreddin, Celâl-i Burûcirdî, Fazlullah-ı Horasânî, Mîr Abdullah-ı İsfahânî, Ali el-A'lâ, Muhammed Nâinî ile Deştli bir kişiden söz edilir. Bazı kaynaklar bu sayıyı dokuza çıkararak feleklerin sayısıyla karşılaştırır (Şeybî, II, 161). Fazlullah'ın idamından sonra bir grup Hurûfî ile birlikte İsfahan'a gelen Hacı Surh adlı bir kişi burada propagandaya girişerek taraftar toplamış, 835'te (1431-32) bir ayaklanmanın çıkmasına sebep olmuş, bu sırada Şâhruh'un kumandanlarından Emîr Abdüssamed'in iki oğlu da öldürülmüştür. Bunun üzerine Hacı Surh derisi yüzülerek katledilmiş, taraftarları da çeşitli şekillerde cezalandırılmıştır (Ajend, s. 87).

Tebriz. Başlangıçta Hurûfîler'le iyi ilişkiler içinde olan Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah zamanında Hurûfîler'in Tebriz'de ayaklandığı bilinmektedir (845/1441). Bu ayaklanma ulemânın da desteğiyle kanlı bir şekilde bastırılmış ve 500 kadar Hurûfî öldürülmüştür (M. Cevâd Şekûr, XIII/4 [1357], s. 133-146; Ajend, s. 91, 102). Kaynaklar, Pîr-i Türâbî adında bir kişinin mezarından bahsederken Fazlullah-ı Hurûfî'nin kızı Fatma Hatun'un, eşi Ali el-A'lâ'nın idam edilmesinden sonra Tebriz'e gelip yerleştiğini ve burada Hurûfîliği yaymaya çalıştığını, öldürülünce Pîr-i Türâbî'nin kabrinin yanına defnedildiğini yazar. Bazıları ise bu kadını cezbeli bir derviş olan Pîr-i Türâbî'nin karısı olarak gösterir (a.g.e., s. 96, 102). Kara Yûsuf ile oğlu Cihan Şah'ın Şiî temayülde olmaları, özellikle Cihan Şah'ın dine ilgisizliği Hurûfîler'in faaliyetlerine elverişli bir zemin oluşturmuş, bu durum ulemânın tepkisine, hatta tedbir almadığı takdirde meşruiyetini yitirmiş sayılacağını ima edip hükümdarı tehdit etmesine yol açmıştır. Bunun üzerine başta Mevlânâ Necmeddin olmak üzere ulemâ heyetinin verdiği fetvaya dayanan Cihan Şah'ın emriyle 500 Hurûfî Tebriz'de öldürülmüş, cesetleri yakılmış, bunlarla ilişkileri bulunan çok sayıda kişi de sürgün edilmiştir (M. Cevâd Şekûr, XIII/4 [1357], s. 138 vd.; Ajend, s. 96-102).

Irak-Suriye. Derviş Emîr Ali Keyvân, Derviş Sadr-ı Ziyâ, Derviş Hamd-i Nâtık, Hacı Îsâ Bitlisî, Hasan Haydarî, Hasan Tîrger, Seyyid Tâceddin ve Seyyid Muzaffer Hurûfîliğin Irak'taki başlıca temsilcileridir. Daha sonra Emîr Nûrullah'la birlikte Azîz-i Cânî ve Muhammed Tîrger de Irak'a gelmiştir (Şeybî, II, 163). Bunlar Bağdat'ta propaganda yapıyor, diğer Hurûfîler'le de ilişkilerini sürdürüyorlardı. Suriye Hurûfîleri'nin önde gelen ismi Seyyid Nesîmî Hurûfîliği Suriye'de yaymakla kalmamış, Anadolu'da çeşitli yerleri gezerek buralarda da faaliyet göstermiştir.

Mısır. Memlükler döneminde Kaygusuz Sultan Tekkesi'nin faaliyete geçmesiyle Hurûfîlik Mısır'da da yayılmaya başlamıştır. Sultan Kansu Gavri Nesîmî'nin şiirlerine büyük ilgi göstermiş ve ona hayranlık duymuştur.

Anadolu. Genel olarak kabul edilen bir görüşe göre Anadolu'da Hurûfîlik, Fazlullah-ı Hurûfî'nin önde gelen halifelerinden damadı Ali el-A'lâ vasıtasıyla yayılmıştır. Bu zat genç yaşta Fazlullah'a bağlanmış, onun idamından sonra Timurlular tarafından Hurûfîler'e uygulanan baskıdan kaçarak kardeşiyle birlikte Suriye'ye gitmiş, Suriye ve Anadolu'da çeşitli yerleri dolaşarak Hurûfî inançlarını yaymış, Fazlullah'ın Câvidânnâme'sini esas alıp Tevḥîdnâme ve Ḳıyâmetnâme gibi çeşitli manzum eserler yazmıştır. Bu arada Kırşehir'e de giden Ali el-A'lâ bir müddet Hacı Bektâş-ı Velî tekkesinde kalmış, kimliğini gizleyerek Bektaşî gibi görünmüş, buradaki dervişlere Câvidânnâme'yi Hacı Bektâş-ı Velî'nin düşünceleri gibi sunmuş, kitapta yer alan ve dinî hükümleri gereksiz sayan bazı ifadelerin birer ilâhî sır olduğunu söyleyerek bunları gizli tutmalarını istemiştir. Hoca İshak Efendi (ö. 1310/1893) Hurûfîliğin Anadolu'ya bu şekilde girdiğini söyler (Kâşifü'l-esrâr, s. 4 vd.); ancak daha eski kaynaklarda Ali el-A'lâ'nın Anadolu'daki faaliyetleri hakkında bilgi mevcut değildir. Bazı araştırmacılar, Hurûfîlik hakkında en güvenilir kaynak olan Emîr Gıyâseddin'in İstivânâme'sinde Ali el-A'lâ'nın Anadolu'ya gittiğine dair bilgi bulunmamasını ve bizzat Ali el-A'lâ'nın eserlerinde bu yönde bir işaretin mevcut olmamasını göz önüne alarak onun Anadolu'ya geldiğine dair bilgileri ihtiyatla karşılamaktadır (Birge, s. 60-61; Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, s. 28). Öte yandan Abdülbaki Gölpınarlı, Mîr Şerîf'in Ḥacnâme'sinde kardeşiyle birlikte Anadolu'ya gittiğini, Hurûfîliğe dair bazı

kitaplarla Fazlullah'ın kitaplarını da yanında götürdüğünü söylemesini, yine Fazlullah'ın halifelerinden

şair Nesîmî'nin Hacı Bayrâm-ı Velî ile görüşmek üzere Ankara'ya gelmesini, Anadolu'da çeşitli yerleri gezmesini, halifeler yetiştirmesini, Beşâretnâme adlı eserin yazarı Refîî'nin onun önde gelen halifelerinden olmasını, Bektaşîler'in Nesîmî'yi kendilerinden saymalarını, Alevîler'in onu yedi büyük ilâhî şairden biri olarak tanımalarını delil göstererek Hurûfîliğin Anadolu'da yayılmasında ve Bektaşîliği etkilemesinde Mîr Şerîf ile Nesîmî'nin rol oynamış olabileceğini ileri sürer (a.g.e., s. 28).

Hurûfî halifelerinin XV. yüzyılın başından itibaren Tebriz ve Halep yoluyla Anadolu'ya gelerek propagandaya başladıkları; inançlarını tasavvuf, vahdet-i vücûd ve ilm-i esrâr-ı hurûf gibi daha önce mevcut olan fikir ve inançlar içinde gizleyerek yaymaya çalıştıkları; Horasan, Azerbaycan ve İsfahan'da olduğu gibi Anadolu ve Balkanlar'da da hem halk hem yöneticiler arasında bir çevre edindikleri ve nihayet Kalenderîler'in arasına sızdıkları bilinmektedir. Çelebi Sultan Mehmed ve oğlu Sultan Murad zamanında başlayan Hurûfî etkisi Fâtih Sultan Mehmed döneminde saraya kadar ulaşmış, Taşköprizâde'nin ifadesine göre genç padişah bile bir ara bu harekete meyletmişti. Hurûfîler Herat, İsfahan ve Tebriz'de uyguladıkları taktikleri Osmanlı ülkesinde de uyguluyor, bir yandan yeniçeriler arasında taraftar bulmaya, bir yandan da padişahı etkileyerek Hurûfîliği devletin resmî mezhebi haline getirmeye ve iktidarı ele geçirmeye çalışıyorlardı. Durumun vehametini gören vezir Mahmud Paşa'nın ulemâ-yı uyarması üzerine Fahreddîn-i Acemî Hurûfîler'in cezalandırılması konusunda padişahı ikna etmiş, bunun üzerine yakalanan Hurûfîler Edirne'de öldürülmüştür (Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 120). Hurûfîler Kanûnî Sultan Süleyman döneminde de Osmanlı topraklarından sürülmüştür (Küçük Nişancı Mehmed, s. 234-238). Buna rağmen XVI ve XVII. yüzyıllarda Hurûfîlik Osmanlı toplumunu etkilemeye devam etmiş, bir yandan Bektaşîliğin temel inançları arasına girerken öte yandan Bektaşîlik'ten bağımsız temsilciler yetiştirmiştir. Anadolu ve Balkanlar'da Hurûfîliğin yayılmasında ve yaşamasında Abdülmecid Firişteoğlu ile Nesîmî gibi şairlerin büyük etkisi olmuştur. Muhtelif kayıtlardan, XVI. yüzyılda Anadolu ve Rumeli'deki çeşitli bölgelerde "ışık" (Tâife-i Işıkıyân) adı verilen Hurûfîler'in takip edilmesine, tutuklanıp cezalandırılmasına dair

emirnâmeler gönderildiği anlaşılmaktadır (Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, s. 32). Bektaşî görünen Hurûfîler, giderek sayıca azalmalarına rağmen daha sonraki asırlarda da faaliyetlerini gizlice devam ettirmişler, ancak hiçbir zaman devlete karşı ayaklanma gücünü elde edememişlerdir. Horasan, Irâk-ı Acem, Azerbaycan ve Suriye'deki Hurûfîler ise daha erken dönemlerde etkinliklerini yitirmişlerdir. Halep, Bitlis, Sivas, Akçahisar, Eskişehir, İstanbul gibi merkezler yanında Balkanlar'da Deliorman, Arnavutluk, Ergirikasrı, Filibe, Varna, Tatarpazarcığı ve ayrıca İskenderiye Hurûfîler'in zaman zaman varlıklarını duyurdukları merkezler olmuştur.

Hurûfîler inançlarını yaymak amacıyla pek çok eser kaleme almışlardır. Bu eserlerde bazı bilgiler üstü kapalı biçimde verilmiş, bazan da harflere ve sayılara birtakım anlamlar yüklenerek sembolik bir anlatım yoluna gidilmiştir. Bu sebeple Hurûfî metinleri ve özellikle Fazlullah'a ait Câvidânnâme zor anlaşıldığından bunlar için Luġat-ı Esterâbâdî gibi sözlükler yazılmıştır. Sâdık Keyâ'nın Vâjenâme-i Gürgânî (Tahran 1330 hş.) adlı eseri de bu niteliktedir.

Hurûfîliğin ana kaynağı Câvidânnâme'dir. Fazlullah'ın anlaşılması zor olan Esterâbâd (Gürgân) lehçesiyle yazdığı Câvidânnâme'ye Câvidânnâme-i Kebîr, buna nisbetle daha kısa olan Câvidânnâme'ye de Câvidânnâme-i Ṣaġīr denilmektedir. Derviş Murtaza adlı bir Bektaşî Câvidânnâme-i Ṣaġīr'i esas alarak 1048'de (1638) eseri Dürr-i Yetîm adıyla Türkçe'ye çevirmiş, Seyyid Kemal Hâşimî de Câvidânnâme'yi şerhetmiştir (EIr., II, 843). Abdülmecid Firişteoğlu'nun Işknâme adlı Türkçe muhtasar tercümesine de Câvidânnâme veya Câvidânnâme-i Sagīr denilmektedir. Fazlullah'ın diğer eseri Muḥabbetnâme Abdülmecid Firişteoğlu tarafından Hidâyetnâme adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

Ali el-A'lâ ile Emîr Gıyâseddin'in eserleri, Seyyid İshâk-ı Esterâbâdî'nin Taḥḳīḳnâme ve Ḫâbnâme'si, Nesîmî'nin divanı ve Mukaddimetü'l-hakāik'ı, Nesîmî'nin halifesi Refîî'nin Beşâretnâme ve Gencnâme'si, Firişteoğlu'nun eserleri, Mîr Şerîf'in Beyânü'l-vâḳıʿı, Işkurt Dede'nin Ṣalâtnâme, Gülbaba'nın Miftâhu'l-gayb adlı eserleri de Hurûfîliğin başlıca kaynaklarıdır. Ḫuṭbetü'l-beyân ve Miftâḥu'l-ḥayât isimli eserler de (Hoca İshak Efendi, s. 5, 7) Hurûfîlik'te önemlidir.

Osmanlı kültürü ve sanatı, içtimaî ve siyasî hayatı üzerinde Hurûfîler'in önemli tesiri vardır. Hurûfîlik inançları bir yandan Bektaşîler aracılığıyla yeniçeriler üzerinde etkili olmuş, öte yandan Kalenderîler ve Bektaşîler aracılığıyla halk arasında yayılmıştır. Hurûfîlik, bilhassa İslâmiyet'i yeni kabul eden Balkanlar'daki halk içinde de taraftar bulmuştur. Bazı Osmanlı devlet adamları ile şairlerin bu hareketten etkilendikleri, özellikle Nesîmî'nin pek çok Bektaşî ve Alevî şaire tesir ettiği bilinmektedir. Refîî, Timinnâî, Usûlî, Kânî, Sarı Abdullah Çelebi, Penâhî, Muhyiddin Abdal, Akyazılı İbrâhim-i Sânî, Yemînî, Gülbaba (Misâlî), Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Rûhî-i Bağdâdî, Âşık Vîrânî, Rûşenî, Diyarbekirli Halîlî, Muhibbî (Kanûnî), Bâkî, Âzerî şairlerinden Habîbî, Hakīkī, Hatâî (Şah İsmâil), Hayretî, Muhîtî, şair ve tarihçi Gelibolulu Âlî Mustafa Efendi, Mîr-i Alem Celâl Bik gibi kişilerin Hurûfîlik etkisi altında kaldıkları belirtilmektedir (Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, s. 28-30; Norris, s. 93; Muhtar, IV [1986], s. 219-226).

Hurûfîlik metinleri üzerinde çeşitli araştırmalar yapılmış, bu hareketle ilgili eserlerin listeleri yayımlanmıştır. Bunların başlıcaları E. G. Browne'un "Some Notes on the Literature of the Hurufi Sect" (JRAS, XXX [1898], s. 61-89), "Further Notes on the Literature of the Hurufis and their Connection with the Bektashi Order of Dervishes" (a.g.e., XXXIX [1907], s. 533-581), "Nüvistehâ-yı Ḥurûfiyyân" (trc. Atâullah Hüseynî, Ferheng-i Îrânzemîn, XXVI [1365], s. 206-245) adlı makaleleriyle Abdülbaki Gölpınarlı'nın Hurûfîlik Metinleri Kataloğu'dur (Ankara 1973). Hurûfîliğin Anadolu ve Balkanlar'daki etkileri üzerinde de çeşitli çalışmalar yapılmış olup bunların başlıcaları şunlardır: Harputlu Hoca İshak Efendi, Kâşifü'l-esrâr ve dâfiu'l-eşrâr (İstanbul 1291); Ahmed Rifat, Mir'âtü'l-Makāsıd (İstanbul 1293); M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1918, s. 363); Abdülbaki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu (Ankara 1973, s. 1-33), "Faḍlallāh-i Hurūfī'nin Oğluna Ait Bir Mektup" (ŞM, I [Ankara 1956], s. 37-57), "Faḍlallāh-i Hurūfī'nin Wasiyetnāma'sı veya Wāsāyā'sı" (a.g.e., II [İstanbul 1957], s. 53-62), "Bektaşīlik-Hurūfīlik ve Faḍl Allāh'ın Öldürülmesine Düşürülen Üç Tarih" (a.g.e., V [1964], s. 15-22), "Hurûfîlik ve Mîr-i 'Alem Celâl Bik'in Bir Mektubu" (TM, XIV [1965], s. 93-110); Cemal Muhtar, "Hurûfî Türk Şairleri" (MÜİFD, IV [1986], s. 219-229).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed İşkurt Dede, Ṣalâtnâme, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 1043; Emîr Gıyâseddin,

Mektûb, Millet Ktp., Ali Emîrî, FY, nr. 825; Mevlânâ, Mesnevî, V, 366; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XII, 209; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1; Taşköprizâde, Mevzûâtü'l-ulûm, I, 130-136, 389-399; a.mlf., eş-Şeḳāʾiḳ, s. 120; Küçük Nişancı Mehmed Paşa, Târih, İstanbul 1279, s. 234-238; Latîfî, Tezkire, s. 110; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 81-83; Meṡnevî-i Penâhî (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan, Hurûfî Edebiyatı Örnekleri içinde), İstanbul 1946; Refîî, Gencnâmei-Refîʿî (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan, a.e. içinde), İstanbul 1946; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 650-651; Hoca İshak Efendi, Kâşifü'l-esrâr ve dâfiu'l-eşrâr, İstanbul 1291; Cl. Huart - Rıza Tevfik, Textes ḥourufîs avec Traduction, Leiden 1909; E. G. Browne, The Dervishes or Oriental Spritualisme, London 1868, s. 228; a.mlf., Ez Saʿdî tâ Câmî (trc. Ali Asgar Hikmet), Tahran 1339, s. 657; a.mlf., Târîẖ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Reşîd-i Yâsemî), Tahran 1357, III, 508; a.mlf., "Nüvistehâ-yı Ḥurûfiyyân" (trc. Atâullah Hüseynî), Ferheng-i Îrânzemîn, XXVI, Tahran 1365, s. 206-245; Besim Atalay, Bektâşîlik ve Edebiyatı, İstanbul 1341, s. 35-36, 43; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 388; Rıfkı Melûl Meriç, Hurûfîlik (lisans tezi, 1936, İÜ Ed.Fak.), s. 3; J. K. Birge, The Bektashi Order Dervishes, London 1937, s. 60-61; Sâdık Keyâ, Vâjenâme-i Gürgânî, Tahran 1330 hş., s. 9-32; a.mlf., Noḳṭaviyân yâ Pâsihâniyân, Tahran 1330; a.mlf., "Âgâhihâ-yi Tâze ez-Ḥurûfiyyân", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, II/2, Tahran 1960, s. 39-42; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 277; Şeybî, eṣ-Ṣıla, tür.yer.; Ali Alparslan, Cavidânnâme'nin Nesîmî'ye Tesiri (doçentlik tezi, 1967, İÜ Ed.Fak.); Abdülbaki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973; a.mlf., "Bektaşîlik-Hurûfîlik", ŞM, V (1964), s. 15-29; Hımarlu Takī, İmâdüddin Nesîmî ve Nehzethâ-yi Ḥurûfiyye, Tebriz 1357; Hüsamettin Aksu, Amīr Ġıyāṡ al-Dīn Muḥammed al-Astarābādī ve İstivā-Nāma'si (doktora tezi, 1981, İÜ Ed.Fak.); a.mlf., "Ali el-A'lâ", DİA, II, 381; a.mlf., "Câvidânnâme", a.e., VII, 178; a.mlf., "Emîr Gıyâseddin", a.e., XI, 130-131; a.mlf., "Fazlullâh-ı Hurûfî", a.e., XII, 277-279; a.mlf., "Firişteoğlu,

Abdülmecid", a.e., XIII, 134-135; Yakub Ajend, Ḥurûfiyye der Târîḫ, Tahran 1369; H. T. Norris, "The Ḥurufî Legacy of Fadlullah of Astarabad", The Legacy of Mediaeval Persian Sufism (ed. L. Lewisohn), London 1992, s. 87-97; H. Ritter, "Die Anfaenge der Hurufisekte Studien Zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit, II.: Die Anfaenge der Hurufisekte", Oriens, VIII/1 (1954), s. 1-54; M. Cevâd Şekûr, "Fitne-i Ḥurûfiyye der Tebrîz", Berresîhâ-yi Târîḫî, XIII/4, Tahran 1357 hş., s. 133-146; Azîzullah Beyât, "Ḥurûfiyyân", a.e., XIII/5 (1357 hş.), s. 229-242; Cemal Muhtar, "Hurûfî Türk Şairleri", MÜİFD, IV (1986), s. 219-229; Sakî Ali Muhammed, "Ḥurûfiyye der Loristân", Zemîn-i Îrân Şinâsî, Tahran 1368, s. 33-48; Ali Rıza Zekâveti Karagözlü, "Cümbüş-i Ḥurûfiyye der ʿAṣr-ı Tîmûrî", Âşinâ, VI/31, Tahran 1375/1996, s. 11-15, 67-74; Cl. Huart, "Ḥurûfîlik", DMİ, VII, 362; "Firişteoğlu", İA, IV, 652; "Ḥurûfîlik", a.e., V/1, s. 598-600; Alpay Günay, "Refîî", a.e., IX, 668; H. Algar, "Astarābādī, Fazlallāh", EIr., II, 841-844; Dihhudâ, Luġatnâme, XI, 476 vd.; Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîlik", DİA, V, 375.

Hüsamettin Aksu

HURÛFÜ'l-HECÂ

(bk. ELİFBÂ).

HUSARÎ

(bk. SÂTI‘ el-HUSARÎ).

HUSARÎ, Mahmûd Halîl

(محمود خليل الحصري)

(1917-1980)

Mısırlı kāri ve kıraat âlimi.

17 Eylül 1917'de Garbiye vilâyetinin merkezi Tanta'ya bağlı Şübrannemle köyünde doğdu. Sekiz yaşında Kur'an hıfzını tamamladı. Daha sonra Ezher'de öğrenim gördü. Sesinin güzelliği ve Kur'an tilâveti konusundaki üstün kabiliyeti onu Kur'an ilimleri alanında çalışmaya yöneltti.

İlk resmî görevine Vezâretü'l-evkāf'a bağlı Meşîhatü'l-mekārii'l-Mısriyye'de kāri olarak başladı ve el-Mescidü'l-Ahmedî'de görevlendirildi. Bu vazifesi on yıl sürdü. 1944 yılında Kahire Radyosu'nda Kur'an okuyacak hâfızların seçiminde birinci oldu. 1955'ten itibaren kārilik görevine el-Mescidü'l-Hüseynî'de devam etti. Bu arada mekāriü'l-Mısriyye müfettişliği görevine tayin edildi; burada önce başkan yardımcısı, ardından başkan oldu (1961). el-Cem'iyyetü'l-âmme li'l-muhâfazât ale'l-Kur'âni'l-Kerîm'in başkanı Lebîb es-Saîd tarafından ön hazırlıkları tamamlanan, Kur'ân-ı Kerîm'in meşhur on kıraatinin ikişer râvisinin okuyuşu ile sesli kaydının yapılması çalışmalarına, Husarî'nin hemen bütün İslâm dünyasında yaygın olan Âsım b. Behdele kıraatinin Hafs rivayetini seslendirmesi ve kaydının yapılmasıyla başlandı. Bu kayıt 18 Eylül 1961'den itibaren Kahire Radyosu'ndan yayımlandı (Lebîb es-Saîd, s. 90-91). Daha sonra kurulan bir Kur'an radyo istasyonu Husarî'nin bu kaydını yaklaşık on yıl yayımlamıştır. 1964'te Nâfi' kıraatinin Verş, 1968'de aynı imamın Kālûn ve Ebû Amr b. Alâ kıraatinin Dûrî rivayetleri de Husarî tarafından okundu ve kayıtları yapıldı (Husarî, Aḥkâmü ḳırâʾati'l Ḳurʾâni'l-Kerîm, s. 9).

Şöhreti Mısır hudutları dışına çıkan Husarî, ölçülü ve örnek tilâvetiyle bilhassa Arap İslâm dünyasına ve Uzakdoğu'ya önderlik ediyordu. 1968'de İttihâdü kurrâi'l-âlem başkanlığına seçildi. Ayrıca Mecmau'l-buhûsi'l-

İslâmiyye li-şuûni'l-Kur'ân'a uzman üye olarak tayin edildi. Aynı yıl Mısır Devlet Başkanı Cemâl Abdünnâsır'dan el-Ulûm ve'l-fünûn ödülünü aldı. İslâm ülkelerinde yapılan çeşitli konferanslara davet edildi ve Kur'an okudu. Amerika ve Rusya'ya gitti; buralarda devlet başkanlarından ödüller ve nişanlar aldı. Son ödülü vefatının ardından Mısır Devlet Başkanı Hüsnü Mübârek tarafından verildi. Birleşmiş Milletler'de, Amerikan kongresinde ve İngiltere Parlamentosu'nda Kur'an okuyan ilk kāri olan Husarî'nin gönüllere heyecan veren nağmeleri birçok kişinin müslüman olmasına vesile oldu (a.g.e., s. 9). Husarî ülkesinde birçok hayır işine de öncülük etti. Bunlar arasında Kahire'de ve diğer yerlerde Kur'an kurslarının açılması, kārilerin meselelerini halletmek için Nekābe li-kurrâi'l-Kur'ân'ı tesis etme çalışmaları gösterilebilir. Hayatının sonlarına doğru doğduğu köyde, bünyesinde Kur'an kursu olan bir cami yaptırma ve yanıbaşında bir dinî ilimler enstitüsü kurma arzusunu tahakkuk ettirmeye çalışıyordu. Malının üçte birini bu kuruma ve diğer hayır hizmetlerine harcanması için vasiyet etti. Husarî 24 Kasım 1980 tarihinde vefat etti.

Bütün ömrünü Kur'ân-ı Kerîm hizmetine hasreden Husarî'nin kendine has bir okuyuş tarzı vardı. Kıraatinin teganni ve tekellüften uzak ve sade oluşu, sesini iyi kullanması, mehâric-i hurûfa itina göstermesi, medlerde, gunnelerde, kalın ve ince harflerin telaffuzunda ölçü ve disiplini gözetmesi onun okuyuşunun belli başlı özellikleridir.

Eserleri. 1. Aḥkâmü ḳırâʾati'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire 1389/1970). Tecvid ilminin kaideleriyle okuyuş hataları ve

sonuçları, çeşitli yönleriyle harfler, vakf ve ibtidâ gibi konularda ayrıntılı bilgi veren bir eser olup ayrıca Muhammed Talha Bilâl Menyâr'ın tahkikiyle de neşredilmiştir (Beyrut 1416/1995). 2. el-Ḳırâʾâtü'l-ʿaşr mine'ş-Şâṭıbiyye ve'd-Dürre (Kahire 1970). Giriş kısmında kıraat ilminin mahiyeti, okuma âdâbı, kıraat, rivayet ve tarik terimleri hakkında bilgi verilen eserde kıraat imamlarının Kur'an'ı okuyuş özellikleri ele alınmıştır. 3. Maʿa'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire 1396/1976). Kur'an'ın nüzûlü, faziletleri ve okuma âdâbıyla ilgili rivayetleri ihtiva etmektedir. 4. Aḥsenü'l-es̱er fî târîḫi'l-ḳurrâʾi'l-erbaʿate ʿaşer (Kahire, ts.). Eserde mütevâtir ve meşhur kıraat imamları ve râvilerinin kısa biyografileri yer almaktadır. 5. Raḥalâtî fi'l-İslâm (Kahire, ts.). Müellifin Hindistan, Fas,

Fransa, Pakistan, Çin, Yemen, Irak, Küveyt, Ürdün, Endonezya, Malezya, Filipinler, Singapur, Lübnan, Filistin, Suriye, Sudan, Suudi Arabistan, Tanzanya, Kenya, Cezayir ve Mısır seyahatleriyle ilgili olan eser Livâʾü'l-İslâm dergisinde yayımlanmış makalelerinden oluşmaktadır.

Husarî'nin diğer eserleri de şunlardır: es-Sebîlü'l-müyesser fî ḳırâʾati'l-İmâm Ebî Caʿfer (Kahire 1387/1967); Fetḥu'l-kebîr fî aḥkâmi'l-İstiʾâẕe ve't-tekbîr (Kahire 1389/1969); Nûrü'l-ḳulûb fî ḳırâʾati'l-İmâm Yaʿḳūb (Kahire 1970); Rivâyetü Ḳālûn ʿan Nâfiʿ (Kahire 1394/1974); Rivâyetü'd-Dûrî ʿan Ebî ʿAmr b. el-ʿAlâ el-Baṣrî (Kahire 1974); Rivâyetü Verş ʿani'l-İmâm Nâfiʿ elMedenî (Kahire 1975); Meʿâlimü'l-ihtidâ ilâ maʿrifeti'l-vaḳf ve'l-ibtidâʾ (Kahire, ts.).

Ḥüsnü'l-meserre fi'l-cemʿ beyne'ş-Şâṭıbiyye ve'd-Dürre ve en-Nehcü'l-cedîd fî ʿilmi't-tecvîd adlı iki eseri daha bulunan Husarî (Husarî, Raḥalâtî fi'l-İslâm, s. 211), M. Muhammed Hilâlî el-Ebyârî'nin Minḥatü mûli'l-bir fîmâ zâdehû Kitâbü'n-Neşr li'l-ḳurrâʾi'l-ʿaşrati ʿale'ş-Şâṭıbiyye ve'd-Dürre (Kahire, ts., Matbaatü dâri't-te'lîf) adlı 146 beyitlik eserini de tahkik etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd Halîl el-Husarî, Aḥkâmü ḳırâʾati'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (nşr. M. Talha Bilâl Menyâr), Beyrut 1416/1995, s. 8-12; a.mlf., Raḥalâtî fi'l-İslâm, Kahire, ts., s. 211; Lebîb es-Saîd, el-Cemʿu'ṣ-ṣavtiyyü'l-evvel li'l-Ḳurʾân, Kahire 1978, s. 86-93.

Muhammed Mahmûd Halîl el-Husarî

HUSAYN b. NÜMEYR

(الحصين بن نمير)

Ebû Abdirrahmân el-Husayn b. Nümeyr es-Sekûnî el-Kindî (ö. 67/686)

Emevîler'in ünlü kumandanlarından.

Hadramut'tan Suriye'ye gelip Humus'a yerleşen Kindeliler'e mensuptur. Emevîler'i destekleyen Husayn, Sıffîn Savaşı'nda Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yanında yer aldı. 58 (678) yılında Muâviye zamanında Yezîd b. Muâviye adına, 62'de (682) Yezîd'in halifeliği döneminde Humus ordugâhı kumandanı olarak Bizans'a karşı düzenlenen seferlerde görev aldı. Muâviye'nin ölümünden (60/680) sonra Yezîd'e biat eden Husayn, şair İbn Müferriğ'in Ubeydullah b. Ziyâd tarafından hapsedilmesi olayında Yezîd'e başvurarak onun serbest bırakılmasını sağladı. Bu durum onun Yezîd'in yanındaki itibarını göstermektedir.

Husayn b. Nümeyr, Kerbelâ Vak'ası'ndan sonra Mekke'de Emevîler'e karşı başlatılan hareketin lideri olan Abdullah b. Zübeyr üzerine gönderilen Müslim b. Ukbe el-Mürrî idaresindeki orduya kumanda kademesinde katıldı. Bu ordu önce, Ümeyyeoğulları'nı Medine'den çıkaran ve İbnü'z-Zübeyr'e bağlılıklarını ilân eden Medineliler üzerine yürüdü. Medineliler 27 Zilhicce 63'te (27 Ağustos 683) yapılan Harre Savaşı'nda yenildiler; bu sırada şehir yağmalandı.

Medine'de yaptığı zulümler ve çok sayıda adam öldürmesi yüzünden "müsrif" ve "mücrim" lakabıyla anılan (Mes'ûdî, III, 80) Müslim b. Ukbe'nin kumandasındaki ordu daha sonra Yezîd'in emriyle Mekke'ye doğru yola çıktı. Müslim b. Ukbe'nin yolda ölümü üzerine yerine Husayn b. Nümeyr getirildi. Emevî ordusu 26 Muharrem 64'te (24 Eylül 683) Mekke önlerine gelerek karargâh kurdu ve Mekke'yi kuşattı. Yaklaşık iki ay süren kuşatma sırasında Kâbe mancınıklarla dövülmüş, örtüleri ve tavanındaki ahşap kısımlar yanmış, bu esnada on bir kişi yanarak ölmüştü (3 Rebîülevvel 64/30 Ekim 683). Mekke halkı iki ay boyunca çok sıkıntılı

günler geçirdi.

Mekke'nin etrafındaki kuşatma ve çarpışmalar Yezîd'in ölüm haberi Mekke'ye ulaşıncaya kadar (1 Rebîülâhir 64/27 Kasım 683) devam etti (Ezrakî, I, 203). Abdullah b. Zübeyr, aralarında Abdullah b. Hâlid b. Esîd'in de bulunduğu Mekke eşrafını Husayn'a gönderip Kâbe'nin yandığını haber verdi. Heyettekilerin kendisini Suriye'ye dönmeye ikna etmeleri üzerine Husayn b. Nümeyr askerlerini geri çekerek Abdullah b. Zübeyr'e bir elçi gönderdi ve onunla görüşmek istediğini bildirdi. Bazı rivayetlere göre Husayn, Abdullah b. Zübeyr'e kendisiyle birlikte Suriye'ye geldiği takdirde ona biat edeceğini söyledi; ancak bu teklifi kabul edilmedi. Bu görüşmelerden sonra Husayn b. Nümeyr Kâbe'yi tavaf etti ve 5 Rebîülâhir'de (1 Aralık) Mekke'den ayrılarak Suriye'ye döndü.

Muâviye b. Yezîd'in ölümünden sonra Husayn, Câbiye'deki hilâfet tartışmaları esnasında Mervân b. Hakem'i destekledi. Onun halifeliği döneminde Irak valisi olan Ubeydullah b. Ziyâd'ın yanında görev yaptı. Ubeydullah, Süleyman b. Surad liderliğindeki Tevvâbîn topluluğuna karşı takviye olarak Husayn b. Nümeyr'i 12.000 kişilik bir ordu ile gönderdi. Husayn, savaşa girmeden önce Tevvâbîn'i Emevî halifesine itaate davet etti. Süleyman b. Surad ise Hz. Hüseyin'in katili olarak kabul ettikleri Ubeydullah b. Ziyâd'ın kendilerine verilmesini, halifenin hal'ini ve idarenin Ehl-i beyt'e teslim edilmesini istedi. Bazı rivayetlerde bu sırada Emevî tahtında Abdülmelik b. Mervân'ın bulunduğu kaydedilmekte (Belâzürî, V, 204, 210; Taberî, V, 597), bazı kaynaklarda ise (meselâ bk. Taberî, V, 598) bu savaş için Cemâziyelevvel 65 (Aralık 684) tarihi verilerek Abdülmelik'in hilâfetinden (Ramazan 65/Nisan 685) önce meydana geldiği belirtilmektedir. Anlaşma sağlanamayınca iki ordu 22 Cemâziyelevvel 65'te (4 Ocak 685) Aynülverde denilen yerde karşılaştı. Başlangıçta Emevî ordusu yenilgiye uğradıysa da daha sonra Süleyman b. Surad ile Tevvâbîn topluluğu kılıçtan geçirildi.

Husayn b. Nümeyr, Ubeydullah b. Ziyâd'ın yanında Muhtar es-Sekafî'ye karşı da savaştı. İbrâhim b. Eşter kumandasındaki Muhtâr es-Sekafî'nin ordusu ile Ubeydullah b. Ziyâd kumandasındaki Emevî ordusu Musul yakınında Hâzir ırmağı kenarında karşı karşıya geldi. 9 Muharrem 67 (5 Ağustos 686) tarihinde meydana gelen savaşta Ubeydullah b. Ziyâd ve

Husayn b. Nümeyr öldürüldü.

Husayn'ın hadis rivayetiyle ilgisi olmadığı halde bazı müellifler (İbn Asâkir, XIV, 382) onu Bilâl-i Habeşî'den hadis rivayet eden, aynı adı ve nisbeyi taşıyan râvi ile karıştırmışlardır (İbn Hacer, I, 184). Ubeydullah b. Ziyâd'ın, Kûfeliler'in hac ve umre dışında Hicaz'a gitmesine ve halkın Hz. Hüseyin ile irtibat kurmasına engel olmak için dört bin kişilik bir süvari birliğinin

başında Kûfe çevresinde görevlendirdiği Husayn b. Nümeyr et-Temîmî de onunla karıştırılmıştır (Dîneverî, s. 243).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 292-293; V, 158-159; VI, 25-26, 216; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 225, 236, 253, 254-255, 263; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 65, 196-204, 216; Belâzürî, Ensâb, V, 128, 134, 138, 156, 204, 209-210, 212, 217, 247, 249-250, 268, 299; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 240, 243, 259, 264, 267, 268, 293, 295; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 253; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 484, 490, 496-498, 530, 535-536, 544, 594, 597-599, 605; VI, 89-90; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 80-81; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XIV, 382-389; Safedî, el-Vâfî, XIII, 88-89; İbn Hacer, Taḳrîbü't-Tehẕîb, I, 184; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 74-75, 78-79, 82-83, 87-88; H. Lammens, "Hüseyin", İA, V/1, s. 643; a.mlf. - V. Cremonesi, "al-Ḥusayn b. Numayr", EI² (İng.), III, 620-621; Hakkı Dursun Yıldız, "Yezîd b. Muâviye", İA, XIII, 412-413; Abdülkerim Özaydın, "Aynülverde Savaşı", DİA, IV, 283.

Hasan Onat

HUSEYL b. CÂBİR

(حسيل بن جابر)

(ö. 3/625)

Huzeyfe b. Yemân'ın babası olan sahâbî

(bk. HUZEYFE b. YEMÂN).

HUSRÎ, Ali b. Abdülganî

(علي بن عبد الغني الحصري)

Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilganî el-Fihrî el-Husrî el-Kayrevânî (ö. 488/1095)

Kuzey Afrikalı kıraat âlimi, şair ve edip.

415 (1024) veya 420'de (1029) Kayrevan'da doğdu. Soyu Hz. Peygamber'in atalarından Fihr b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne'ye dayandığından Fihrî, doğduğu şehre nisbetle Kayrevânî (bazı kaynaklarda Karavî [bk. Humeydî, s. 314]), hasır dokuduğu, hasır ticareti yaptığı veya muhtemelen Kayrevan civarındaki Husr köyünden olduğu için Husrî nisbeleriyle tanınır. İleri yaşlarda gözlerini kaybettiği için Darîr, Mekfûf ve Kefîf lakaplarıyla da anılan Husrî Abdülazîz b. Muhammed, Ebû Ali İbn Hamdûn el-Celûlî, Ebû Atîk İbn Ahmed el-Mısrî'den kıraat dersleri aldı. Şeyh Ebû Bekir el-Kasrî'nin huzurunda Kur'ân-ı Kerîm'i yedi kıraat üzere (kırâat-i seb'a) birçok defa hatmetti. Sebte'de (Ceuta) ve diğer bazı yerlerde kıraat dersleri verdi. Kuzeybatı Afrika'nın kıraat üstadı olarak tanındı.

Zekâsı, geniş kültürü, güçlü şiir yeteneğiyle zamanın en ünlü edip, şair ve âlimleri arasına girmeyi başaran Husrî İbn Reşîḳ, İbn Şeref gibi şairlerle birlikte İfrîkıye hâkimi Muiz b. Bâdîs'in nezdinde saray şairi olarak bulundu. Kayrevan, Bedevî kabilelerinden Benî Hilâl (Hilâlîler) tarafından istilâ edilince (450/1058) bir süre Sebte'de ikamet etti. İşbîliye (Sevilla) Hükümdarı İbn Abbâd el-Mu'temid-Alellah'ın daveti üzerine Endülüs'e geçerek 462'de (1070) İşbîliye'de kaldı. Başta İbn Abbâd el-Mu'temid-Alellah olmak üzere Abbâdî hükümdarları Sarakusta (Saragossa) Hükümdarı Muktedir el-Hûdî, Sumâdıhiye Hükümdarı İbn Sumâdıh Mu'tasım et-Tücîbî ve Mâleka (Malaga) Valisi Müstansır Temîm b. Bülikkīn gibi birçok hükümdar, vezir ve vali için kasideler yazdı (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 255-283). Endülüslü emîrler kendileri hakkında daha güzel şiir yazmasını sağlayabilmek için âdeta ona ödül verme yarışına girdiler.

Ağır yergileri ve bazı hasımları yüzünden bir yerde devamlı kalamayan Husrî Mâleka, Dâniye (Denia), Belensiye (Valencia), Meriye (Almeria) ve Mürsiye (Murcia) gibi birçok yeri dolaştı. Mahallî emîrlerin (mülûkü't-tavâif) yıldızlarının sönmesiyle ülkede şiir ve edebiyata rağbet kalmayınca 483 (1090) yılında Fas'ın Tanca şehrine döndü. İbn Abbâd el-Mu'temid-Alellah 484'te (1091) tahtından indirilip sürüldüğünde sürgün yolu üzerinde bulunan Tanca'ya uğrayıp burada Husrî ile buluşmuş, şair eski hâmisine saygıda kusur etmeyip kendisine bazı şiirler takdim etmiştir. İbn Kunfüz'ün Husrî'ye isnat ettiği (el-Vefeyât, s. 259-265) Kitâbü'l-Ḳaṣâʾid muhtemelen bu şiirlerden oluşmaktaydı. Hayatının geri kalan kısmını Kur'an ilimlerini okutarak ve şiir yazarak geçiren Husrî 488'de (1095) Tanca'da vefat etti. İbn Kunfüz, Kayrevan'dan yola çıkıp İşbîliye Hükümdarı Mu'temid-Alellah'la görüşmek için Endülüs'e giderken Tanca'da öldüğünü söylüyorsa da (a.g.e., s. 259) bu doğru değildir. İbnü'l-Cezerî'nin Husrî'nin 468 (1075) yılında öldüğüne dair tesbiti de (Ġāyetü'n-nihâye, I, 551) yanlıştır.

Husrî çok sevdiği oğlu Abdülganî'nin ölümü üzerine bunalım geçirerek şiirlerini derlemeyi ihmal ettiğinden birçok şiiri kaybolmuştur. Husrî'nin en tanınmış manzumesi, "yâ leyle's-sab" matlaı ile başlayan ve bu adla bilinen "Kasîde-i Dâliyye"sidir. Manzumenin yirmi beyitlik giriş kısmı büyülü nağmeleriyle bir senfoni, eşsiz tasvirleriyle bir resmi andırması ve ince hayallerle örülü olmasıyla âdeta bir gazel (nesîb) şaheseri kabul edilmiştir. Escurial Library'nin Arapça yazmalar fihristini hazırlayan Derenbourg'un ve ondan naklen Brockelmann'ın (GAL, I, 315; Suppl., I, 472) kasideyi Ebû İshak el-Husrî'ye ait göstermeleri doğru değildir. Ayrıca Escurial Library'deki yazma nüshanın (nr. 467) Mayorkalı şair Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Mayurkī'ye nisbet edilmesi de yanlıştır. Ebü'l-Fezâil Necmeddin el-Kamrâvî, Mûsâ b. Muhammed el-Kinânî ve Nâsıhuddin el-Errecânî gibi birçok eski şairle (Ebû İshak el-Hurî, neşredenin mukaddimesi, s. 10; İbn Hallikân, III, 332) Emîrü'ş-şuarâ Ahmed Şevkī başta olmak üzere İsmâil Sabrî, Veliyyüddin Yeken, Nahle el-Hâlid ve Emîr Şekîb Arslan gibi çağdaş şairler bu kasideye nazîre yazmışlardır. Bu nazîreler Îsâ İskender el-Ma'lûf el-Lübnânî (Muʿârażâtü Ḳaṣîdeti Leyli'ṣ-ṣab, Kahire 1921) ve Muhyiddin Rızâ (Muʿârażâtü Ḳaṣîdeti'l-Ḥuṣrî, Kahire 1338/1919, 1342/1924) tarafından yayımlanmıştır. Zekî Mübârek, Ahmed Şevkī'nin nazîresiyle Husrî'nin kasidesini karşılaştıran bir çalışma yapmıştır. Bu çalışma Zekî Mübârek'in el-Muvâzene beyne'ş-şuʿarâʾ (3. bs. 1973, Mustafa el-Bâbî el-

Halebî) adlı eseriyle, Sâlih el-Ciddevî’nin en-Naẓarâtü’n-naḳdiyye fî şiʿri Aḥmed Şevḳī adlı eserinde (Kahire 1344/1925) yer almaktadır.

“Tâiyyetü’l-Husrî” veya “Kasîdetü’l-Kayrevân” olarak bilinen diğer meşhur kasidesinde şair, ülkesinin Hilâlîler tarafından istilâ edilmesi üzerine doğup büyüdüğü Kayrevan’ı terketmek zorunda kalmasını, Kayrevan ve halkı ile oradaki yakınları ve dostları için duyduğu üzüntü ve özlemlerini bir ağıt tarzında dile getirmiştir. Bu uzun kasidenin bazı bölümleri kaynaklarda yer almaktadır. Kasidenin İbn Bessâm’ın eẕ-Ẕaḫîre’sinde (I, 214-215) yirmi sekiz beyti, Şerîşî’nin Şerḥu Maḳāmâti’l-Ḥarîrî’sinde (III, 123) otuz beş beyti, İbn Nâcî’nin Meʿâlimü’l-îmân’ı (I, 21), Hasan Hüsnî Abdülvehhâb’ın el-Münteḫabü’l-medresî’si (s. 84) ve Escurial Library’deki bir yazmada (nr. 408), elli sekiz ve aynı kütüphanedeki diğer bir yazmada da (nr. 467) kırk beyti bulunmaktadır. Mükerrerleri hariç beyit sayısı altmış dokuzu bulan kasidenin Escurial Library’deki yazma nüshada (nr. 408) Mayorkalı şair Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Mayurkī’ye (ö. 477/1084) nisbet edilmesi isim benzerliğinden kaynaklanan bir müstensih hatası olmalıdır.

Husrî her biri on beyitten meydana gelen, her kasidede değişik bir harfin kafiye olarak kullanıldığı yirmi dokuz şiir yazmıştır. “Muaşşerât” adı verilen bu tarzın mûcidi olan Husrî, bu şiirlerde eski

Benî Uzra âşıklarının geleneğini sürdürerek ve platonik bir tutkuyla “cefası çok, vefası yok” bir sevgiliye ağlamış ve ümitsiz bekleyişini dile getirmiştir. Yaşlı ve âmâ şairin büyük bir tutku ile sevdiği genç ve güzel eşi tarafından terkedilmiş olduğu ve şiirlerini bu ruh hali içinde söylediği izlenimini veren bu manzumeler Arap şiirinin en güzel aşk şarkılarından sayılmıştır. Muhammed el-Merzûkī’nin Ebü’l-Ḥasan el-Ḥuṣrî el-Ḳayrevânî adlı eserinin içinde yayımlanan “el-Muʿaşşerât”ı (s. 212-240) Derenbourg ve ondan nakleden Brockelmann yanlış olarak Ebû İshak el-Husrî’ye nisbet etmişlerdir (GAL, I, 315; Suppl., I, 472).

Şairin el-Ḳaṣîdetü’l-Ḥuṣriyye veya el-Ḳaṣîdetü’r-râʾiyye adıyla da anılan manzumesi Nâfiʿ b. Abdurrahman’ın kıraati hakkında olup 209 beyittir. Ziriklî’nin 212 beyit olarak kaydettiği kaside (bk. el-Aʿlâm, V, 114-115) İbn Yûnus el-Gāfikī ve İbn Azîme tarafından şerhedilmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II,

1344). Muhtemelen 475’te (1082-83) oğlu Abdülganî’nin ölümü ve eşi tarafından terkedilmesi üzerine ıstırabını dile getiren şiirlerden ve mersiyelerden meydana gelen İḳtirâḥu’l-ḳarîḥ ve ictirâḥu’l-cerîḥ adlı eseri bu tarihten beş yıl sonra bir araya getirilmiş olup üç mukaddime ile asıl ve zeyil olmak üzere iki bölümden oluşmuştur. Asıl bölüm kafiyelerine göre alfabetik olarak sıralanmış 2156 beyit ihtiva eder. Zeyil kısmında ise yine kafiyelerine göre alfabetik olarak sıralanmış on beşer beyitten teşekkül eden kasideler yer alır. Toplam 435 beyitten meydana gelen bu kısmın bir özelliği her kasidenin bir öncekinin son harfiyle başlamış olmasıdır (Abduh Abdülazîz Kılkīle, s. 200).

Husrî, Ebü’l-Feth el-Büstî’den etkilenerek, cinaslı kafiyelerden oluşan şiirler nazmettiği gibi Ebü’l-Alâ el-Maarrî’yi taklit ederek kafiyeleri, hatta bütün kelimeleri cinaslı lafızlardan meydana gelen şiirler yazmış, zamanın âlim ve ediplerine manzum lugazlar tarzında sorular yöneltmiştir. Bu özellikleri sebebiyle Husrî’yi Maarrî’ye benzeten ve onunla mukayese edenler olmuştur (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 246, 259).

Husrî’nin, zamanın edip ve âlimleriyle dostlarına hitaben sanatlı nesir ve nazım halinde kaleme aldığı mektupları ve nahiv âlimi Ebü’l-Hüseyin İbnü’t-Tarâve ile birbirlerini hicveden yazışmaları bulunmaktadır. İbn Bessâm eẕ-Ẕaḫîre’sinde Husrî’nin bazı mektuplarına yer vermiştir (I, 247-254).

Husrî’nin şiirlerinin bir kısmı, Muhammed el-Merzûkī ve Cîlânî b. Hâc Yahyâ tarafından kaleme alınan Ebü’l-Ḥasan el-Ḥuṣrî el-Ḳayrevânî adlı eserde (Tunus 1963) toplanmıştır. Şairin bu kitapta yer almayan bazı şiirlerine çeşitli edebî eserlerde rastlanmaktadır. Meselâ Safedî’nin Tevşîʿu’t-tevşîḥ’inde (s. 151-154) yer alan parça onun müveşşah türünde bilinen tek şiiridir. İbn Senâülmülk bu şiiri sebebiyle Husrî’yi müveşşah şairleri arasında saymaktadır (Dârü’ṭ-ṭırâẓ fî ʿameli’l-müveşşaḥât, s. 53). Muhammed Ali Hüseyin, Husrî’nin edebiyat ve biyografi kitaplarında yer alan şiirlerini derleyerek Dîvânü Leyli’ṣ-ṣab adıyla yayımlamıştır (Bağdad 1968).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Zekî Mübârek), Beyrut 1972, neşredenin mukaddimesi, s. 7-12; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, Ünmûẕecü'z-zamân fî şuʿarâʾi'l-Ḳayrevân, Tunus 1406/1986, s. 19; Humeydî, Ceẕvetü'l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1966, s. 314-315; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, I, 214-215, 245-283, 305; İbn Hayr, Fehrese, s. 74; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 410; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 212-213; İbn Senâülmülk, Dârü'ṭ-ṭırâẓ fî ʿameli'l-müveşşaḥât (nşr. Cevdet er-Rikâbî), Beyrut 1400/1980, s. 53, 202, 203; Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî, Kahire 1372, III, 123; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 39-41; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 55; III, 331-334; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, II, 208; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, s. 1209; a.mlf., el-ʿİber, II, 358; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 26-27; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rifʿat el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 17; Safedî, el-Vâfî, XXI, 249-251; a.mlf., el-Ġays̱ü'l-müseccem, Beyrut 1411/1990, II, 377; a.mlf., Tevşîʿu't-tevşîḥ, Beyrut 1966, s. 151-154; a.mlf., Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, I, 213-214; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 259-265; İbn Nâcî, Meʿâlimü'l-îmân, Tunus 1320, I, 21; III, 250; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-nihâye, I, 550-551; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 381-382; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 176; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1337, 1344; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 118; Brockelmann, GAL, I, 315; Suppl., I, 472-473; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, el-Münteḫabü'l-medresî mine'l-edebi't-Tûnisî, Kahire 1944, s. 84, 158; a.mlf., Mücmelü târîḫi'l-edebi't-Tûnisî, Tunus, ts., s. 119, 158; Îżâḥu'l-meknûn, I, 110; II, 477; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 693; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 114-115; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 125; Muhammed el-Merzûkī - Cîlânî b. Hâc Yahyâ, Ebü'l-Ḥasan el-Ḥuṣrî el-Ḳayrevânî, Tunus 1963; H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escurial, New York 1976, I, 272-273, 308-311; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-Maġrib, Beyrut 1982, s. 131-143; Abduh Abdülazîz Kılkīle, el-Belâṭu'l-edebî li'l-Muʿaz b. Bâdis, Riyad 1403/1983, s. 194-204; Şâzelî Bûyahyâ, "Min şiʿri ʿAlî el-Ḥuṣrî", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 7, Tunus 1970, s. 21-34; a.mlf., "Ḥuṣrî", EI^{2} (Fr.), III, 661.

İsmail Durmuş

HUSRÎ, Ali b. İbrâhim

(علي بن إبراهيم الحصري)

Ebü'l-Hasen Alî b. İbrâhîm el-Husrî (ö. 371/981)

Bağdat şeyhi unvanıyla tanınan sûfî.

Basra'da doğdu. Gençlik yıllarında Bağdat'a giderek Ebû Bekir eş-Şiblî'nin (ö. 334/945) sohbetlerine devam etti ve onun müridi oldu. Husrî, Hallâc hayranı olan Şiblî ile aynı meşrepteydi ve onun gibi sekr hali içinde bulunuyordu. "Sen de benim gibi divanesin, aramızda ezelî bir meşrep birliği var" demesi (Herevî, s. 529; Câmî, s. 231) onun Şiblî'ye olan yakınlığını gösterir. Hücvîrî de Husrî'yi kendine hâkim olamayan cezbeli sûfîler zümresinden sayar (Keşfü'l-maḥcûb, s. 321). Şiblî hakkında birçok kimse bilgi vermiş ve sözlerini nakletmişse de onun tek müridi Husrî'dir (Herevî, s. 529).

Hayatının son yıllarını Mansur Camii'nin karşısında kendisi için yaptırılan zâviyede geçiren Husrî yaklaşık seksen yaşında vefat etti ve Bağdat'ın Dârülharb Mezarlığı'nda toprağa verildi. Hücvîrî, şeyhi Ebü'l-Fazl el-Huttelî'nin Husrî'nin müridi olduğunu söyler (Keşfü'l-maḥcûb, s. 208). Herevî de onu üstatlarından sayar (Ṭabaḳāt, s. 529). Serrâc bizzat Husrî'den dinlediği bazı sözleri nakleder (el-Lümaʿ, s. 48, 198, 343).

Husrî tasavvufu, "Ruhu Hakk'a karşı gelme kirinden arındırmaktır", sûfîyi de "var olunca yok, yok olunca var olmayan kişi" diye tarif eder (Hücvîrî, s. 43, 45). Bu sözüyle hakiki bir sûfînin kazandığı iyi vasıfları ve ulaştığı yüce mertebeleri bir daha kaybetmeyeceğini, terkettiği kötü huylara ve hallere de bir daha dönmeyeceğini anlatmak istemiştir. Husrî sonradan olanı yok sayıp sadece ezelî olanı dikkate almayı, dostları terkedip vatandan ayrılmayı, bilineni de bilinmeyeni de unutmayı tasavvufun esası olarak görür (Serrâc, s. 289) ve kerâmete iltifat edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre sûfî, söyleyeni ortadan kaybolunca sona eren semâya değil, sürekli ve kesintisiz bir semâya yönelmelidir (a.g.e., s. 48). Attâr, onun semâya

düşkün olması yüzünden halifeye şikâyet edildiğini kaydeder (Teẕkiretü'l-evliyâ˒, 288).

Husrî, "Allah Âdem'i yarattı, ona kendi ruhundan üfledi, melekleri ona secde ettirdi, sonra kendisine bir emir verince karşı geldi. Bu durumda küpün başı tortu

olursa dibinden ne çıkar" diye düşünür ve bu düşünceden hareketle kendi haline bırakılan insanın isyana düşeceğini, ancak Hakk'ın inâyetiyle muhabbete mazhar olacağını söyler.

Havf ve recâ kavramları üzerinde de duran Husrî, Allah korkusunun ve Allah'tan ümitli olmanın kaderi değiştirmeyeceğine inanır ve, "O'ndan korkmam O'nun benim hakkımdaki kanaatini değiştirmez, O'ndan ümitli olmam da beni amacıma erdirmez" der (Sülemî, s. 490). Ona göre havf ve recânın sırrına sadece velîler vâkıf olur; diğer insanlar ise havf ve recâ esasına göre hareket etmelidir. Husrî'yi aynı yılda vefat eden İbn Hafîf ile karşılaştıran Herevî İbn Hafîf'in zâhir, Husrî'nin bâtın yönünün ağır bastığını söyler (Ṭabaḳāt, s. 529). Herevî, Husrî'nin çağdaşı İbn Sem'ûn tarafından tenkit edilmesini, "İbn Sem'ûn söz, Husrî dert sahibiydi" diyerek meşrep farklılığına bağlamıştır. Husrî'nin tasavvufun temel konularına dair sözleri sûfî tabakat kitaplarında önemle nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lüma˓, s. 48, 198, 289, 343; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 489-493; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 193; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (Jukovski), s. 43, 45, 201-202, 208, 321; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 529-532; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâ˒, s. 288; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 298; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâ˒, s. 213-214; Câmî, Nefeḥât, s. 231-233; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 123; Münâvî, el-Kevâkib, II, 39-40.

Edîb Nâyif Ziyâb

HUSRÎ, Ebû İshak

(أبو إسحاق الحصري)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. (İbrâhîm b.) Temîm el-Ensârî el-Fihrî el-Husrî (ö. 413/1022)

Zehrü'l-âdâb adlı eseriyle tanınan edip ve şair.

Kayrevan'da doğdu. Husrî nisbesiyle anılması, kendisinin veya ailesinin hasır işiyle uğraşması yahut Kayrevan civarındaki Husr köyünden olmasıyla ilgilidir. Kırtasiyecilik ve kitap istinsahı ile geçimini sağlayan Husrî, zengin kütüphanesi sayesinde kendi kendini yetiştirerek Arap dili ve edebiyatı ile ahbâr hakkında geniş bir kültüre sahip oldu. Birçok kimse onun kitaplığından ve ilminden faydalanmak için etrafında toplanmıştı. Çoğu Kayrevanlı olan öğrencileri arasında İbn Reşîḳ el-Kayrevânî ile İbn Şeref el-Kayrevânî gibi seçkin kimseler de vardı. Öğrencilerinin yetişmesinde büyük rol oynayarak genç yaşta "üstat" diye anılan Husrî, talebelerine eski edebiyatla şiir ve ahbârın yanında müvelled, muhdes ve hatta çağdaş edip ve şairlere ait eserleri de okutuyordu. Bu çalışmaları ile yeni edebiyat akımının da ilk temsilcisi sayılmıştır. Husrî, özellikle Bedîüzzaman el-Hemedânî'nin Maḳāmât ile Resâʾil'inden bol miktarda nakiller yapmış ve bunları okutarak öğrencilerine sanatlı nesri sevdirmiş, Afrika'ya "makāmât" türünü ilk defa o getirmiştir. Nitekim Afrika'da bu alanda ilk eser olan Mesâʾilü'l-intiḳād öğrencisi İbn Şeref tarafından kaleme alınmıştır.

Şiirlerinde genellikle incelik, lirizm ve tabiilik hâkim olmakla birlikte Ebû Temmâm'ın etkisinde kalarak başta tıbâk, cinas ve istiare olmak üzere edebî sanatların çokça yer aldığı şiirler de yazmıştır (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, s. 45-49). Bununla birlikte onun şöhreti başta Zehrü'l-âdâb'ı olmak üzere mensur eserlerine dayanır.

Kazzâz ve Nehşelî gibi ediplerle ilim, kültür, edebiyat ve sanatta Kayrevan'ın altın çağı sayılan Muiz b. Bâdîs dönemini (1015-1062)

hazırlayanlardan biri olan Husrî, Kayrevan yakınlarındaki Mansûre (Mansûriye) şehrinde 413 (1022) yılında otuz beş kırk yaşlarında vefat etti (a.g.e., s. 45-46; İbn Hallikân, I, 55; Şâzelî Bû Yahyâ, Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 1, s. 9-19). Husrî'nin 453 (1061) yılında öldüğünü söyleyenler de vardır (meselâ bk. İbn Bessâm eş-Şenterînî, II/4, s. 585; Yâkūt, II, 95).

Eserleri. 1. Zehrü'l-âdâb* ve s̱emerü'l-elbâb. Husrî'yi şöhrete kavuşturan en önemli eseridir. İnce bir ruh ve edebî bir zevkle seçilmiş en güzel nesir ve nazım örneklerinden oluşan ve Arap edebiyatının temel eserlerinden kabul edilen Zehrü'l-âdâb Ali Muhammed el-Bicâvî tarafından neşredilmiştir (I-II, Kahire 1372/1953, 1389/1969). 2. Cemʿu'l-cevâhir fi'l-mülaḥ ve'n-nevâdir. Bu kitap da Zehrü'l-âdâb gibi sanat değeri yüksek mensur ve manzum eserlerden seçmeler mahiyetindedir. Ancak Zehrü'l-âdâb'ın çok değişik konularına karşılık Cemʿu'l-cevâhir daha yeknesak bir içeriğe sahiptir. Bu eser de edebî fıkra, hikmet, vecize, latife, güldürücü, eğlendirici ve ibretli hikâye, güzel ve nükteli sözlerden oluşmaktadır. Ancak Husrî, Zehrü'l-âdâb gibi ciddi eserine uygun düşmeyen güldürücü ve eğlendirici fıkra ve hikâyeleri onun bir zeyli mahiyetindeki bu kitabında toplamıştır. Bununla birlikte eserde ahlâka ve genel âdâba aykırı parçalara yer verilmemiştir. İlk defa Muhammed Emîn el-Hancî tarafından Ẕeylü Zehri'l-âdâb ev Cemʿu'l-cevâhir fi'l-mülaḥ ve'n-nevâdir adıyla yayımlanan eser (Kahire 1353/1934) daha sonra Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire 1372/1953; Beyrut 1407/1987), Zekî Mübârek (Beyrut 1972) ve Ruhâb Hıdır Akkāvî (Beyrut 1413/1993) tarafından neşredilmiştir. 3. Nûrü'ṭ-ṭarf ve nevrü'ẓ-ẓarf. Kitâbü'n-Nûreyn adıyla da anılır (Yâkūt, II, 97). Zehrü'l-âdâb'ın bir nevi ihtisarı mahiyetinde olmakla birlikte onun tekrarı değildir. En belirgin özelliği, öğretici ve eğitici vasfı göz önünde bulundurularak kısa tutulmuş olmasıdır. Eserin yazma nüshaları Escurial (nr. 392) ve Gotha (nr. 2129) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 4. el-Maṣûn fî sırri'l-heva'l-meknûn. Bazı kaynaklarda el-Maṣûn mine'd-devâvîn (İbn Bessâm eş-Şenterînî, II/4, s. 584), el-Maṣûn ve'd-dürrü'l-meknûn (Yâkūt, II, 97) ve el-Maṣûn fi'l-hevâ (Zehebî, XVIII, 139) adlarıyla da geçer. Ana teması aşk olan eser, sanat değeri taşıyan manzum ve mensur parçalardan seçmeleri ihtiva eder. Fakat önceki eserlerin aksine burada konular başlıklarla birbirinden

ayrılmıştır. Öteki eserler birer edebiyat antolojisi niteliğinde iken bu eserde konuların anlatımı bizzat yazar tarafından yapılmakta ve edebî malzeme konuların işlenmesinde örnek olarak kullanılmaktadır. Eserde aşk, aşkın tezahürleri, iffet, kıskançlık, hicran, vuslat gibi konular eleştirici bir yaklaşımla ele alınmış olup alıntılarla ilgili açıklamalar son derece başarılıdır. Görüşlerine yer verilen âlim ve düşünürler arasında sık sık Yunan filozoflarının adı da geçmektedir. Ayrıca eserde birçok konuda diyalog üslûbuna yer verilmesi Yunan tesirini düşündürmektedir. Kurtubalı İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Ṭavḳu'l-ḥamâme adlı eserinde Husrî'nin tesiri görülmektedir. Hasan Zikrî Hasan bu iki eseri edebî açıdan karşılaştıran bir çalışma kaleme almıştır (Ḥadîs̱ü'l-ḥub beyne'l-Ḥuṣrî ve İbn Ḥazm, Kahire 1988). el-Maṣûn, Muhammed Ârif Mahmûd Hüseyin (Kahire 1407/1986) ve Nebevî Abdülvâhid Şa'lân (Kahire 1409/1989) tarafından yayımlanmıştır. 5. Resâʾilü'l-Ḳayrevânî ve dîvânühû. Husrî'nin edebî mektuplarıyla şiirlerini ihtiva eden eseri Muhammed el-Merzûkī ile Cîlânî b. Hâc Yahyâ neşretmiştir (Tunus 1963). Husrî'nin, ince tasvir ve gazel parçalarının yoğunlukta olduğu şiirlerinin bir kısmını Hasan Hüsnî Abdülvehhâb derlemiş ve Mücmelü târîḫi'l-edebi't-Tûnisî adlı eserinin içinde yayımlamıştır. 6. Ṭayyibâtü'l-Eġānî ve muṭribâtü'l-ḳıyânî. Husrî, adından Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin el-Eġānî'sinden yapılmış seçmeleri ihtiva ettiği anlaşılan bu eserinden Cemʿu'l-cevâhir'inde söz etmekte ve ondan nakiller yapmaktadır (Abduh Abdülazîz Kılkīle, s. 80). Süyûtî, Husrî'nin Sa'leb'in Kitâbü'l-Faṣîḥ'ine yazdığı bir şerhten bahsetmektedir (el-Müzhir, I, 201).

Öğrencisi İbn Reşîḳ'ın kaydettiğine göre Husrî Kayrevan şairlerine dair kronolojik bir eser yazma düşüncesinde iken o zaman kendisi bu şairlerin yaşça en küçüğü olması sebebiyle eserin sonunda yer almasını hoş karşılamayarak hocasını sert bir dille eleştirmiş, bunun üzerine hocası bu düşüncesinden vazgeçmek zorunda kalmıştır (el-Ünmûẕec, s. 49). Daha sonra İbn Reşîḳ, Ünmûẕecü'z-zamân fî şuʿarâʾi'l-Ḳayrevân adlı eseriyle hocasının bu düşüncesini gerçekleştirmiştir. İbn Reşîḳ'ın hocasını kıskandığı için bu yola başvurduğunu ileri sürenler varsa da bu uzak bir ihtimaldir. Zira İbn Reşîḳ, o sırada yaşı ve ilmî seviyesi bakımından böyle bir rekabete girecek durumda değildi.

C. Brockelmann tarafından Ebû İshak el-Husrî'ye nisbet edilen (GAL, I,

315; Suppl., I, 472) el-Muʿaşşerât ve Ḳaṣîdetü'l-Ḳayrevân Ali b. Abdülganî el-Husrî'ye aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-II, Kahire 1389/1969; a.e. (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî) Beyrut 1407/1987, neşredenin mukaddimesi, s. cîm, dâl; a.e. (nşr. Ruhâb Hıdır Akkāvî), Beyrut 1413/1993, neşredenin mukaddimesi, s. 5-10; a.mlf., el-Maṣûn fî sırri'l-heva'l-meknûn (nşr. Nebevî Abdülvâhid Şa'lân), Kahire 1409/1989, neşredenin mukaddimesi, s. 5-26; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, Ünmûẕecü'z-zamân fî şuʿarâʾi'l-Ḳayrevân (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Tunus 1406/1986, s. 45-49; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, II/4, s. 584-597; İbn Hayr, Fehrese, s. 380; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), I, 272; Ahmed b. Abdülmü'min eş-Şerîşî, Şerḥu Maḳāmâti'l-Ḥarîrî, Kahire 1399/1979, IV, 190; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 94-97; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 54-55; İbn Manzûr, Nis̱ârü'l-ezhâr (nşr. Ahmed Abdülfettâh Temmâm), Beyrut 1409/1988, s. 121; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 584-587; XVIII, 139; Safedî, el-Vâfî, VI, 61-62; Süyûtî, el-Müzhir, I, 201; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 785, 957; II, 1712, 1983; el-Ḥulelü's-sündüsiyye, I, 263-264; Ebû Tâhir et-Tücîbî, Kitâbü'l-Muḫtâr min şiʿri Beşşâr, Kahire 1934, s. 89, 129, 147, 157, 179; Brockelmann, GAL, I, 314-315; Suppl., I, 472-473; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, el-Münteḫabü'l-medresî fi'l-edebi't-Tûnisî, Kahire 1944, s. 60-62; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 8; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 44; Muhammed el-Merzûkī - Cîlânî b. Hâc Yahyâ, Ebü'l-Ḥasan el-Ḥuṣrî, Tunus 1963, s. 21-22; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1399/1979, I, 47-49; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 136; Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir, el-Ḥuṣrî ve kitâbühû Zehrü'l-âdâb, Tunus 1401/1981, tür.yer.; a.mlf., "Ebû İsḥâḳ el-Ḥuṣrî el-Ḳayrevânî fî kitâbihî Zehrü'l-âdâb", ed-Dâre, IV/1, Riyad 1978, s. 302-307; a.mlf., "el-Ḥuṣrî ve kitâbühû Zehrü'l-âdâb", a.e., XI/3 (1985), s. 151-164; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 375-377; Abduh Abdülazîz Kılkīle, el-Belâṭu'l-edebî li'l-Muʿiz b. Bâdîs, Riyad 1983, s. 75-80; Abdullah Şerît, Târîḫu's̱-s̱eḳāfe ve'l-

edeb fi'l-meşrıḳ ve'l-maġrib, Cezayir 1983, s. 279-293; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 50-51; J. J. Witkam, Manuscripts of the Middle East, Leiden 1986, I, 115-117; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, s. 369-370; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, s. 203-204; Muhammed en-Neyfer - Ali en-Neyfer, ʿUnvânü'l-erîb ʿammâ neşeʾe bi'l-bilâdi't-Tûnisiyye min ʿâlimin edîb, Beyrut 1996, I, 151-154; Şâzelî Bû Yahyâ, "Ḥavle târîḫi vefâtı İbrâhim el-Ḥuṣrî", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 1, Tunus 1964, s. 9-19; a.mlf., "al-Ḥuṣrî", EI² (Fr.), III, 660-661; Muhammed Selâme Yûsuf, "Ebû İsḥâḳ İbrâhîm b. ʿAlî el-Ḥuṣrî ve kitâbühû Zehrü'l-âdâb", ʿÂlemü'l-fikr, XII/1, Küveyt 1981, s. 235-262.

İsmail Durmuş

HUSÛF

(الخسوف)

Ay veya güneş tutulması anlamında bir terim

(bk. KÜSÛF).

HUSUMET

(الخصومة)

Yargılama hukukunda şahısların davaya taraf olma sıfat ve ehliyetini ifade eden bir terim.

Sözlükte “çekişme, cedel, delil ile karşı tarafa galip gelme” mânasına gelen hasm masdarından isim olan husûmet bir hukuk terimi olarak açılan bir davada davacı ile davalının mahkeme huzurundaki hukukî konum ve sıfatını, davaya taraf olma ehliyetini ifade eder.

Kur’an’da husumet kelimesi geçmemekle birlikte hasm kökünün çeşitli türevleri (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫṣm” md.) kelimenin sözlük ve örfteki anlamı çerçevesinde, “iki veya daha fazla taraf arasında herhangi bir dinî veya dünyevî konuda cereyan eden, genelde bilgisizliğe, inat ve ön kabule dayalı tartışma ve cedelleşme, inkârcıların düşmanlık derecesine varan tavırları ve körü körüne tarafgirlikleri”, bazı âyetlerde de “hukukî bir ihtilâfın giderilmesi için yargı mercii önünde taraf olma ve çekişme” (Sâd 38/21-24) anlamlarında kullanılır. Hadislerde de husumet kelimesinin ve ayrıca hasm kökünün çeşitli türevlerinin sıkça geçtiği ve Kur’an’da olduğu gibi çekişme ana fikri etrafında yoğunlaşan zengin bir anlama sahip olduğu görülür (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḫṣm” md.). Hz. Peygamber, aynı zamanda ashabın hukukî çekişmelerini çözüme bağlayan bir yargı mercii olduğundan sahâbe arasında cereyan eden hukukî ihtilâfların Resûl-i Ekrem’e götürüldüğü, bu tür çekişmelerin hadislerde genellikle husumet ve bu kökün türevleriyle ifade edildiği bilinmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, “Aḳżıye”, 2, “Büyûʿ”, 4; Buhârî, “Ḫuṣûmât”, 6, “Büyûʿ”, 100, “Ferâʾiż”, 28; Müslim, “Ṭalâḳ”, 42; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 31, “Ṭalâḳ”, 32). Nitekim hemen hemen bütün hadis mecmualarının kaydettiği bir hadiste Resûlullah, hukukî çekişme içinde olan kimselerin zaman zaman kendisine başvurduğunu, kendisinin de sunulan delillerin zâhirine

göre hüküm verdiğini ifade ederek mahkemede sağlanan zâhirî adaletin uhrevî sorumluluk açısından yeterli olamayabileceğine işaret etmiş ve

herkesi birbirinin hakkına saygılı olmaya çağırmıştır (Buhârî, “Şehâdât”, 27, “Aḥkâm”, 20; Müslim, “Aḳżıye”, 4; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 7). Bu konudaki hadislerden ve sahâbe sözlerinden, husumet ve hasm kelimelerinin İslâm toplumunda yargı usul ve teşkilâtının ana hatlarıyla belirginleşip geliştiği ilk dönemlerden itibaren yargılama hukuku alanında kalan bir hukukî çekişmeyi ifade etmeye başladığı ve fıkıh literatürünün tedviniyle birlikte bu terimin bir şahsın mahkemede görülen bir davada taraf olma sıfat ve ehliyeti anlamında kullanıldığı, özellikle husumete vekâlet, bu vekâletin kapsamı ve davalarda husumetin kimlere yöneltileceği gibi konuların oldukça ayrıntılı şekilde ele alındığı görülür (Sadrüşşehîd, III, 398-435; Kâsânî, VI, 22-25).

İslâm hukukunda davacı-davalı ayırımı ve taraf olma ehliyetiyle ilgili geliştirilen doktrin husumete dair fıkhî mütalaaların da ana çizgisini oluşturur. Vücûb ehliyetine sahip olan her gerçek ve tüzel kişi davada taraf olabilir. Çocuk ve deli gibi kısıtlılar davada taraf olabilirse de edâ ehliyeti bulunmadığından bunları hâkim huzurunda veli, vasi, vekil gibi kanunî temsilcileri temsil eder. Edâ ehliyeti bulunan şahısların da belirli kısıtlamalar hariç kendilerini mahkemede vekille temsil ettirme hakları vardır. Ancak bu durumda da davanın aslî tarafı olmaya devam ederler.

Davada taraf (hasım), “dava konusunu ikrarı halinde aleyhine hüküm verilmesi mümkün olan kimse” şeklinde tanımlanır. Davada tarafların husumet ehliyeti, davacı taraf açısından davayı açma ve takip etme yetkisini, davalı taraf açısından ise kendisine karşı dava yöneltilebilmesini ifade eder. Şahsî hakları ilgilendiren davalarda sadece ilgili şahıslar davacı olabilirken Allah hakkı sayılan ve kamu düzenini ilgilendiren hakların ihlâli durumunda kamu yetkisini elinde bulunduranların yanı sıra bu ihlâlden zarar görüp görmediğine bakmaksızın toplumun her ferdi davacı olabilir. Umumi yol, mera, göl ve ırmak suyu gibi geniş bir topluluğu ilgilendiren davalarda bu topluluktan bir veya birkaç şahsın bulunması yeterli olur (Mecelle, md. 1644-1645). İslâm toplumlarının tarihî seyri içinde muhtesipler bir bakıma kamu haklarını koruma ve kollamakla ve bunun bir parçası olarak kamu davası açmakla görevli sayılmış, hatta hâkimlere de bu çeşit davalarda re’sen hareket etme imkânı tanınmıştır. Davalının taraf sıfatına sahip bulunması da davanın sıhhat şartlarından olup ceza davaları suçluya, alacak davaları borçluya, aynî davalar kural olarak hakkın konusu

malın zilyedine karşı açılır. Ancak dava konusu malın satılması, fakat alıcıya henüz teslim edilmemiş olması veya icâre, vedîa, âriyet, rehin gibi iki tarafın da bir yönüyle hakkının devam ettiği bir akde konu olması halinde husumetin akdin iki tarafına birden yöneltilmesi mümkündür. Buna karşılık borçlunun borçlusu, alıcının alıcısı, borçlunun emanet bıraktığı şahıs gibi iyi niyetli üçüncü şahıslara kural olarak husumet yöneltilmez (a.g.e., md. 1638-1641). Açılan bir davada husumetin doğru yöneltilip yöneltilmediği mahkemece re’sen göz önünde bulundurulur (DİA, IX, 13).

Husumete vekâlet, davada taraflardan birinin mahkeme huzurunda vekil tarafından temsil edilmesini ifade eder. Böyle bir vekâlet için karşı tarafın rızâsı kural olarak gerekli görülmese de (Mecelle, md. 1516) Ebû Hanîfe, duruşmaya vekilin değil asilin katılmasını hem adaletin gerçekleşmesinde daha güvenilir bir yol, hem de karşı tarafın hakkına taalluk eden bir husus olarak gördüğünden husumete vekâleti hasmın rızâsı veya müvekkilin yolculuk, hastalık vb. bir mazeretinin bulunması gibi kayıtlara bağlar (Kâsânî, VI, 22). Husumete vekâletin kapsamı fakihler arasında tartışmalı olup kural olarak inkâr, ikrar ve sulha vekâleti içerir, ahzu kabza vekâleti içermez (Mecelle, md. 1517-1519).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḫṣm” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 226; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫṣm” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫṣm” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Aḳżıye”, 2, “Büyûʿ”, 4; Buhârî, “Ḫuṣûmât”, 6, “Büyûʿ”, 100, “Ferâʾiż”, 28, “Şehâdât”, 27, “Aḥkâm”, 20; Müslim, “Ṭalâḳ”, 42, “Aḳżıye”, 4; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 7, 31, “Ṭalâḳ”, 32; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî li’l-Ḫaṣṣâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1977, III, 398-435; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 22-25; İbn Ferhûn, Tebṣıratü’l-ḥükkâm, Kahire 1301, I, 20-21; Mecelle, md. 1516-1519, 1634-1646; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, IV, 255-294; Baki Kuru, Medenî Usul Hukuku, Ankara 1981, s. 193-210; Bilmen, Kamus2, VIII, 229; Halil Cin - Ahmet Akgündüz, Türk Hukuk Tarihi, Konya 1989, I, 339-340; “Ḫuṣûmet”, Mv.F, XIX, 126-127; Cevdet Yavuz, “Dâva”, DİA, IX, 13.

Ahmet Akgündüz

el-HUSÛNÜ’l-HAMÎDİYYE

(الحصون الحميديّة)

Hüseyin el-Cisr’in (ö. 1327/1909) çeşitli akaid konularını yeni ilm-i kelâm metoduyla ele alan Arapça eseri.

Tam adı el-Ḥuṣûnü’l-Ḥamîdiyye li-muḥâfażati’l-ʿaḳāʾidi’l-İslâmiyye (Kahire 1375 baskısında li’l-muḥâfaża ʿale’l-ʿaḳāʾidi’l-İslâmiyye) olup Osmanlı padişahı II. Abdülhamid’e ithaf edilmiştir. Müellif önsözde inanç konularını matematik, astronomi ve fen ilimlerinin ortaya koyduğu yeni bilgilerin ışığı altında inceleyen bazı çağdaş düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerini yaydıklarını, bunların bir kısım müslümanların zihninde şüphelerin doğmasına yol açtığını, bu tereddütleri gidermek için İslâm akaidini aklî delillerle açıklayan yeni bir esere ihtiyaç duyulduğunu ve kitabını bu amaçla kaleme aldığını belirtmektedir.

Eser bir mukaddime, üç bölüm (bab) ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Dört kısımdan meydana gelen mukaddimede tevhid ilminin tarifi, fazileti ve öğrenilmesinin her müslümana farz olduğu, iman ve İslâm kavramları, kişiyi küfre düşüren hususlar ve aklî hükümler ele alınmıştır. Altı fasıldan oluşan birinci bölüm Allah’ın varlığı ve sıfatları konusuna ayrılmıştır. Burada Allah’a iman konusu, O’nun kemal sıfatları, bu sıfatları Allah’a nisbet etmenin zorunlu, bunların zıtlarıyla muttasıf bulunduğunu düşünmenin imkânsız olduğunun ilmî ve aklî delillerle açıklanması, ilâhî sıfatların insan ve kâinatla ilişkisi, esmâ-i hüsnâ ve sıfâtullahın naslarla belirlenmiş olduğu, sıfât-ı haberiyyenin te’vil edilebileceği, Allah hakkında câiz olan hususlarla Mu‘tezile’nin bu konularda Ehl-i sünnet’e aykırı olan görüşleri üzerinde durulmaktadır. Peygamberlere, kitaplara ve âhirete iman konularına ayrılan ikinci bölüm beş fasıldan meydana gelmektedir. Burada peygamberler hakkında vâcip ve muhal olan hususlar, mûcizenin dinî, aklî ve ilmî bakımdan imkân ve ispatı, Hz. Peygamber’in mûcizeleri ve güzel ahlâkı, ibadetlerin hikmetleri, ashap, Ehl-i beyt ve ebeveyni Resûl’e saygı göstermenin gerekliliği, önceki şeriatların neshedilmesi, hârikulâde kavramı, meleklere, kitaplara, kazâ ve kadere iman bahsi yanında kabir

hayatı, kıyamet alâmetleri, ba‘s, haşir, şefaat, mîzan, sırat, cennet ve cehennem gibi çeşitli sem‘iyyât konuları işlenmektedir.

Eserin üçüncü bölümü, itikadî konuların dayandığı bazı naslar hakkında öne sürülen şüphelerin reddedilmesine ayrılmış olup dört fasıl halinde düzenlenmiştir. Müellif burada önce ahkâm konularıyla ilgili dinî delilleri incelemekte, müslümanlara Hz. Peygamber'i örnek almanın zorunluluğunu hatırlatmakta, şeriatın nihaî hedefinin "mârifetullah" olduğunu vurgulamaktadır. Daha sonra evrenle ilgili naslara yönelik bazı tereddütleri ele alıp bunlara cevap vermekte; zâhirî mânasıyla akla aykırı gibi görünen bu tür nasların akılla çelişmeyeceğini belirtmekte; cin ve melek konusundaki naslara ilişkin şüpheleri gidermeye çalışmakta; İsrâ ve mi‘râc gibi hârikulâde olayları değerlendirmekte; meteorolojik olayları konu edinen naslara yönelik birtakım yanlış yorumları eleştirmekte; Hz. Âdem'in ve Hz. Îsâ'nın yaratılışı, Ashâb-ı Kehf'in durumu gibi konular yanında rüya, sihir, nazar vb. parapsikolojik olaylar, zelzele ve hastalıkların bulaşması gibi pek çok meseleyle ilgili âyet ve hadisler hakkında ileri sürülen yorumların yanlışlığını ortaya koymaya çalışmakta; bu tür naslarla aklî deliller ve çağdaş ilmî veriler arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını vurgulamaktadır. Hâtimede müellif, İslâm'ın hükümlerini yerine getirecek bir halife seçmenin gerekliliğini savunmakta, bütün müslümanların bu makama itaatle mükellef olduğunu belirtmekte, Sultan II. Abdülhamid'in hizmetlerini hatırlatarak ümmetin kendisine beslediği şükran duygularını dile getirmektedir.

Ana tema olarak İslâmî esaslarla aklî ve ilmî gerçeklerin tam bir uyum içinde bulunduğunu işleyen el-Ḥuṣûnü'l-Ḥamîdiyye, XIX. yüzyıl pozitivizmine karşı İslâm inancını savunan yeni ilm-i kelâm dönemi eserleri arasında yer alır. Eserin büyük bir bölümü nübüvvet ve mûcize konusuna ayrılmış, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde haber verilen hissî mûcizelerin aklen mümkün olduğunun ispatına çalışılmıştır. Müellif, bazı nasların zâhirî mânalarına yönelik itirazları cevaplandırmak amacıyla bunları akla ve ilme ters düşmeyecek şekilde yorumlamakta, haber-i vâhidleri kabul etme zorunluluğu bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre şer‘î delillerin te'vil edilebilmesi için zâhirî mânalarına aykırı kesin aklî bir delilin bulunması gerekmektedir. Bazı çağdaş düşünürler tarafından savunulan tekâmül nazariyesinin Hz. Âdem ile Havvâ'nın yaratılması hakkındaki nasları te'vile

mesnet teşkil etmeyeceğini söyleyen müellif, bu nazariyenin kesin bir bilgi ifade etmeyip zandan ibaret olduğunu belirtmektedir.

Hüseyin el-Cisr'in yine kelâma dair olan er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye'sinde ele aldığı konuların birçoğunu bu eserinde muhtasar bir şekilde tekrar ettiği görülmektedir. Onun bu eseri yazarken pek çok kaynaktan faydalandığı kitabın başında sözünü ettiği çeşitli eserlerden anlaşılmaktadır.

el-Ḥuṣûnü'l-Ḥamîdiyye'nin ilk ikisi aynı yılda olmak üzere Kahire'de yapılmış üç baskısı bulunmaktadır (1323, 1375). Eser, Babanzâdeler'den eski Adana valisi Mustafa Zihni Efendi tarafından Savâbü'l-kelâm fî akāidi'l-İslâm adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1327). Eserin önsözüyle hâtimesini tercüme etmeyen Mustafa Zihni Efendi, kitabın baş tarafına İslâm'da dinilim çatışmasının bulunmadığını ifade eden "Erbâb-ı Mütâlaaya" başlıklı bir takdim yazısı eklemiştir. Bekir Başarıcı Savâbü'l-kelâm'ı İslâm İtikadında Sözün Doğrusu adıyla sadeleştirerek yeni harflerle yayımlamıştır (Konya, ts.). Eserin, Saruhanlı Kemâleddinzâde Mehmed Nûrullah Efendi tarafından el-İnâyâtü'r-Rabbâniyye fî tercemeti Kitâbi'l-Husûn li-muhâfazati'l-akāidi'l-İslâmiyye adıyla yapılmış bir başka tercümesi daha bulunmaktadır (Kahire 1327). Bu tercümenin başına da müellifin önsözü yerine "İfâde-i Merâm" başlıklı bir takdim yazısı konulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin el-Cisr, el-Ḥuṣûnü'l-Ḥamîdiyye, Kahire 1375/1955; a.e.: Savâbü'l-kelâm fî akāidi'l-İslâm (trc. Mustafa Zihni Efendi), İstanbul 1327, s. 2-11; a.e.: el-İnâyâtü'r-Rabbâniyye fî tercemeti Kitâbi'l-Husûn li-muhâfazati'l-akāidi'l-İslâmiyye (trc. Kemâleddinzâde Mehmed Nûrullah Efendi), Kahire 1327, s. 2-4; a.mlf., er-Risâletü'l-Hamîdiyye (trc. Manastırlı İsmâil Hakkı), İstanbul 1307, II, 550-565; Serkîs, Muʿcem, I, 698; Brockelmann, GAL Suppl., II, 776; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 283; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-şarḳıyye, Kahire 1963, II, 104.

İlyas Çelebi

HUSUS

(bk. HAS).

HÛŞ DER-DEM

(هوش دردم)

Nakşibendiyye tarikatında sâlikin aldığı her nefeste gafletten uzak olması, Hakk'ı unutmaması anlamında kullanılan bir tabir

(bk. HÂCEGÂN).

HÛŞENG ŞAH GŪRÎ

(هوشنگ شاه غوري)

es-Sultânü’l-a‘zam Hüsâmü’d-dünyâ ve’d-dîn Ebü’l-Mücâhid Alp Han Hûşeng Şâh b. Dilâver Hân Gūrî (ö. 838/1435)

Hindistan’da kurulan Mâlvâ Devleti’nin ikinci hükümdarı (1405-1435).

Asıl adı Alp Han olup Mâlvâ’da ilk defa bağımsız bir İslâm devleti kuran Dilâver Han’ın büyük oğludur. Babasının âni ölümü üzerine tahta çıktı. Gurlu Hükümdarı Muizzüddin Muhammed b. Sâm’ın (Şehâbeddin) soyundan olduğu için Gūrî nisbesiyle anılır. Dilâver Han’ın dostu olan Gucerât Hükümdarı I. Muzaffer, Hûşeng’in babasını zehirlettiğinden şüphe ederek Mâlvâ’yı istilâ edip onu esir aldı ve Gucerât’ta hapsetti (1406-1407); kardeşi Nusret Han’ı da Mâlvâ valisi tayin etti. Ancak Nusret Han bir varlık gösteremedi ve 1408 yılı sonunda Gucerât’a kaçtı. Mâlvâ eşrafı Muzaffer Şah’tan korktuğu için Mândû Kalesi’ne çekilerek Hûşeng Şah’ın yeğeni Mûsâ Han’ın emrinde şehri savunmayı kararlaştırdı. Fakat Muzaffer Şah Mâlvâ’ya saldırmaktan vazgeçip Hûşeng Şah’ı serbest bıraktı.

Muzaffer Şah’ın torunu Ahmed Han da Hûşeng Şah’la beraber Mâlvâ’ya hareket etti. Dihâr’a kadar onunla birlikte gelen Ahmed Han, burayı ve civarındaki yerleri ele geçirip Hûşeng Şah’a teslim ettikten sonra Gucerât’a döndü. Bir süre Dihâr’da kalan Hûşeng Şah, Mândû Kalesi’ni elinde tutan yeğeni Mûsâ Han’a haber gönderip kendisine tâbi olmasını istedi. Mûsâ Han’ın buna yanaşmaması üzerine Mândû’yu kuşattı ve Mûsâ Han’ın kaçmasıyla ele geçirilen Mândû başşehir yapıldı. Gucerât hükümdarları arasındaki mücadele 1410-1416 yılları arasında da devam etti ve bu yüzden ülke büyük zarar gördü. Hûşeng Şah, 1417’de Handeşli Nasîr Han’ı küçük kardeşi Hasan’a karşı destekledi. 1420’de Kehirlâ’nın Gond eyaletini topraklarına kattı. Ertesi yıl Urisâ’daki Câcnagar racasına karşı bir sefer düzenleyip onu esir aldıysa da daha sonra alacağı filler karşılığında serbest bıraktı. Bu arada Gucerât Hükümdarı I. Ahmed Şah’ın Mândû’yu muhasara ettiğini öğrenen Hûşeng Şah onun üzerine yürüdü, ancak yapılan savaşta

mağlûp oldu.

Hûşeng Şah 1422'de kuzeye yöneldi; Gâgravn'ı ele geçirdikten sonra müstahkem

Gevâliyâr Kalesi'ni kuşattı. Fakat Delhi'nin Seyyidîler'e mensup hükümdarı Muizzüddin II. Mübârek Şah tarafından uzaklaştırıldı. Behmenî Hükümdarı I. Ahmed Şah'ın Kehirlâ racasına saldırması üzerine Hûşeng Şah kendisine haraç veren racayı kurtarmak üzere yola çıktı ve onu ağır bir yenilgiye uğrattı (1428). Hûşeng Şah 1431'de Cemnâ nehri kıyısındaki Kelpî şehrine hücum etti ve sözde Delhi Seyyidleri'nin hâkimiyetinde olan şehri kolayca zaptetti. Mândû'ya dönerken yağmacı Hindû gruplarını cezalandırdı. Ömrünün son yıllarında ise tahtı ele geçirmek için birbirleriyle mücadele eden oğulları ile uğraştı. 9 Zilhicce 838'de (6 Temmuz 1435) vefat eden Hûşeng Han, 1406'da Gond istilâcılarına karşı bir üs olarak kurduğu Hûşengâbâd'da defnedildi. Yerine Mahmûd Han Halacî'nin desteklediği büyük oğlu Gaznî Han Muhammed Şah unvanıyla tahta geçti.

Güneydeki komşularıyla dostane ilişkiler kuran Hûşeng Şah Gucerât Sultanlığı'nın baskılarına başarıyla karşı koydu. Hindû tebaaya müsamahakâr davrandı ve Racpûtlar'ı kendi ülkesine yerleşmeleri konusunda teşvik etti. Mâlvâ onun hükümdarlığı döneminde zengin bir şehir haline geldi. Âlimleri himaye etmesi sebebiyle çok sayıda âlim ve sûfî Mâlvâ'ya yerleşti. Bunlar arasında kendisinin de müridi olduğu Şeyh Mahdûm Kadı Burhâneddin, Gavsüddehr Seyyid Necmeddin, Şeyh Yûsuf Buda ve Hazreti Şeyhülislâm zikredilebilir. Mândû'da bir medrese yaptıran Hûşeng Şah ticareti de teşvik etti. Hâkimiyet sahalarını kuzeyde Kelpî'ye, güneyde Kehirlâ'ya kadar uzattı. Aynı zamanda sanat sever bir hükümdar olan Hûşeng Şah Mândû'yu muhteşem bir şehir haline getirdi. Delhi Dervâzesi, Mescidi Cum'a ve kendi türbesi o devrin mimari özelliklerini taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Yazdani, Mandu: The City of Joy, Oxford 1929, s. 8-13; Ahmad Alawi, Şāhān-ı Mālvā, Lucknow, ts. s. 388-389; Bayur, Hindistan Tarihi, I, 388-389; U. N. Day, “The Independent Kingdom of Malwa”, CHIn., V, 898-906; S. A. A. Rizvi, The Wonder That Was India, London 1987, II, 66-67; E. Barnes, “Dhar and Mandu”, Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, XXI (1904), s. 339-391; J. Horovitz, “Dilâver Han”, İA, III, 587; T. W. Haig, “Hûşengşâh Gûrî”, a.e., V/1, s. 616; a.mlf., “Mandu”, a.e., VII, 282; a.mlf. - [Rizaul Islam], “Mālwā”, EI² (İng.), VI, 309; A. S. Bazmee Ansari, “Dilāwar Khān”, a.e., II, 276; J. Burton-Page, “Hūshang Shāh Ghūrī”, a.e., III, 638-639.

Abdülkerim Özaydın

HUŞENÎ, Ebû Sa‘lebe

(أبو ثعلبة الخشني)

Ebû Sa‘lebe Cürsûm b. Nâşim el-Huşenî (ö. 75/694-95)

Sahâbî.

Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Kendisinin ve babasının adı hakkında ihtilâf edilmiş, her ikisi için de kaynaklarda pek çok isim sayılmıştır. Zehebî bu isimlerin en meşhurunun Cürsûm b. Nâşim olduğunu belirtir (Târîḫu’l-İslâm, s. 547; diğer isimler için bk. İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 29-30). Kudâa kabilesinin Huşeyn b. Nemr koluna mensup olan Ebû Sa‘lebe daha çok bu künyesiyle tanınmakta, dedesinin adı ise bilinmemektedir. Kardeşi Amr da Hz. Peygamber hayatta iken İslâmiyet’i kabul edenlerdendir.

Hayber fethi için (6/628) hazırlık yapıldığı bir sırada gelerek İslâmiyet’i kabul eden Huşenî bu savaşa katıldı ve kendisine ganimetlerden pay ayrıldı. Daha sonra onu ziyarete gelen ve müslüman olan yedi kişiyle birlikte Bey‘atürrıdvân’da da bulunan Huşenî kabilesine elçi olarak gönderildi ve onların da müslüman olmasını sağladı (İbn Sa‘d, I, 329).

Hz. Peygamber’den ve Muâz b. Cebel, Ebû Ubeyde b. Cerrâh gibi sahâbîlerden rivayette bulunan Huşenî’nin, Kütüb-i Sitte başta olmak üzere muteber hadis kaynaklarında pek çok rivayeti yer almakta, kendisinden hadis dinleyenler arasında Ebû İdrîs el-Havlânî, Saîd b. Müseyyeb, Atâ b. Yezîd el-Leysî, Mekhûl, Ebû Kılâbe el-Cermî ve Ebû Recâ el-Utâridî gibi isimler bulunmaktadır.

Huşenî, Resûl-i Ekrem’e başvurarak Şam bölgesinde henüz fethedilmemiş olan bazı yerlerin kendisine verilmesini istemiş, Resûlullah’ın, “Bakın hele, Ebû Sa‘lebe neler söylüyor!” demesi üzerine yemin ederek oraların mutlaka fethedileceğini belirtmiş, Hz. Peygamber de onun isteğini yerine getirmiştir (Müsned, IV, 193-194).

Sıffîn Savaşı'nda her iki tarafta da yer almayan ve daha sonra Dımaşk'a yerleşerek çoluk çocuk sahibi olduğu anlaşılan Huşenî bir gece yarısı namaz kılarken secdede vefat etmiştir. Onun Muâviye'nin halifeliği döneminde (661-680) öldüğü de rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 193-195; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 329; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 305; Dârekutnî, el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1986, II, 680-681, 958; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 27-28; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 128; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), VI, 44-45; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 567-571; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 61-80, s. 547-549; a.mlf., el-ʿİber, I, 63; a.mlf., el-İʿlâm bi-vefeyâti'l-aʿlâm (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd - Abdülcebbâr Zekkâr), Beyrut 1412/1991, s. 46; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 49-51; a.mlf., el-İṣâbe, IV, 29-30; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 446; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 38.

Abdülkadir Şenel

HUŞENÎ, Muhammed b. Abdüsselâm

(محمد بن عبد السلام الخشني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdisselâm b. Sa‘lebe el-Huşenî el-Kurtubî (ö. 286/899)

Hadis ve dil âlimi.

221’de (836) Endülüs şehirlerinden Ceyyân’da (Jaén) doğdu. Bazı kaynaklarda künyesi Ebü’l-Hasan olarak da kaydedilmektedir. Büyük dedelerinden sahâbî Ebû Sa‘lebe el-Huşenî’ye nisbetle Huşenî diye anılır. 240 (854) yılından önce hacca gitti. Daha sonra tahsil amacıyla Mekke, Basra, Bağdat, Mısır gibi ilim merkezlerini dolaştı. Arap dilini Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Ebü’l-Fazl er-Riyâşî’den öğrendi. Harmele b. Yahyâ, Muhammed b. Müsennâ, Bündâr lakabıyla tanınan Muhammed b. Beşşâr, Abdullah b. Saîd el-Eşec el-Kindî ve Müzenî gibi âlimlerden fıkıh ve hadis okudu. 247’de (861) Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın eserlerini onun talebesi Muhammed b. Vehb el-Mis‘arî yoluyla elde etti (rivayette bulunduğu kimselerin bir listesi için bk. Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü’l-fuḳahâʾ ve’l-muḥaddiṣîn, s. 134-137). Kendisinden oğlu Muhammed, hadis hâfızı Muhammed b. Kāsım b. Muhammed el-Beyyânî, Kādılkudât Eslem b. Abdülazîz ve Kāsım b. Asbağ gibi kişiler hadis rivayet ettiler.

Huşenî, yirmi beş yıl süren ilmî seyahatlerinin ardından Kurtuba’ya (Cordoba) yerleşti. Endülüs’te o tarihlerde henüz bilinmeyen pek çok hadisi, lugatı ve Câhiliye devri şiirini buraya taşıdı. Bir müddet Arap dili okuttuktan sonra hadis öğretimine yöneldi. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın en-Nâsiḫ ve’l-mensûḫ adlı eserini Endülüs’e getirmesi burada nesih konusunda bazı tartışmaların çıkmasına sebep oldu. Huşenî’nin Kur’an ve Sünnet’te

nesih bulunduğunu savunması üzerine neshi kabul etmeyenler onu Sâhibü’ş-şurta Muhammed b. Hâris’e şikâyet ettiler. Muhammed b. Hâris de nesih konusunda Huşenî ile tartıştıktan sonra onu hapsetti. Bu durumu

öğrenen Endülüs Emevî Hükümdarı I. Muhammed Huşenî'nin serbest bırakılmasını ve kendisinden özür dilenmesini emretti. Daha sonra hükümdar tarafından kendisine Ceyyân kadılığı teklif edilmişse de Huşenî bu görevi kabul etmedi.

Neseb, dil ve edebiyatla hadis rivayetinde devrinde tanınmış bir âlim olan, fıkıh sahasındaki bilgisiyle kendini kabul ettiren, dindarlığı ve iyilik severliğiyle halkın sevgisini kazanan Huşenî 27 Ramazan 286 (6 Ekim 899) tarihinde Kurtuba'da vefat etti. Huşenî'nin, hadislerin ve onlardaki garîb kelimelerin şerhine dair Ġarîbü'l-ḥadîs̱ adlı 400 varak hacminde bir eserinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̱în (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 132-137; a.mlf., Ḳuḍâtü Ḳurṭuba (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, s. 33-34; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif), s. 268; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, II, 648-650; İbn Hayyân, el-Muḳtebes, s. 250-261; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 117-119; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 127-128, 130; İbn Abdülhâdî, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱ (nşr. Ekrem el-Bûşî), Beyrut 1409/1989, II, 358-359; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 459-460; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, II, 649; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 127, 160; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 21; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 76-77; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 168; W. Werkmeister, Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-Farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih, Berlin 1983, s. 254-262; Şâkir el-Fehhâm, "Kitâbü'd-Delâʾil fî ġarîbi'l-ḥadîs̱ li-Ebî Muḥammed Ḳāsım b. S̱âbit el-ʿAvfî es-Saraḳusṭî", MMLADm., L/2 (1975), s. 317-321.

Nuri Topaloğlu

HUŞENÎ, Muhammed b. Hâris

(محمد بن حارث الخشني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed el-Huşenî el-Kayrevânî (ö. 361/971)

Mâlikî fakihi ve biyografi yazarı.

III. (IX.) yüzyılın sonlarında Kayrevan’da doğdu. İbn Hâris diye de anılır. Huşenî nisbesini, sahâbî Ebû Sa‘lebe el-Huşenî’nin de mensup olduğu Kudâa kabilesinin Huşeyn b. Nemr kolundan gelmesi sebebiyle almıştır (İbn Mâkûlâ, III, 261; Sem‘ânî, V, 130). İbn Hazm da bu kabileden bazı grupların Endülüs’te çeşitli şehirlere yerleştiğini haber vermektedir (Cemhere, s. 455). Charles Pellat’ın Kayrevan yakınlarındaki Huşen’den olduğuna dair verdiği bilgi (EI2 [İng.], V, 71) klasik kaynaklarda geçmemektedir. İlk tahsilini Kayrevan’da yapan Huşenî burada Ahmed b. Nasr el-Hevvârî, Ahmed b. Ziyâd ve İbnü’l-Lebbâd gibi hocalardan ders aldı. Çok genç yaşta gittiği (311/923 veya 312/924) Kurtuba’da Kāsım b. Asbağ, İbn Ubâde er-Ruaynî ve İbn Lübâbe’nin derslerine katıldı. Ardından Endülüs’ün çeşitli şehirlerini dolaştı ve bir süre Sebte’de (Ceuta) kaldıktan sonra Kurtuba’ya (Cordoba) yerleşti. Burada Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem’den daha veliahtlığı sırasında yakın ilgi gördü ve ona ithaf ettiği çeşitli eserler kaleme aldı. Hakem tarafından Beccâne’de (Pechina) mirasla ilgili kadılık görevine ve Kurtuba’da şûra üyeliğine getirildi. Huşenî 13 Safer 361 (5 Aralık 971) tarihinde Kurtuba’da vefat etti. İbnü’l-Faradî ve ondan naklen Kādî İyâz bu tarihi verirken Zehebî Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’da (III, 1002) Huşenî’nin Hakem’in ölümünden (366/976) sonra dükkânında tıbbî yağlar satarak geçinmek zorunda kaldığını kaydeder ve bu sebeple söz konusu tarihin yanlış olduğunu belirterek bunun 371 (981) olabileceği ihtimalini ileri sürer. Daha sonra telif ettiği Aʿlâmü’n-nübelâʾda ise (XVI, 166) yine halifenin ölümünden sonra dükkânında çalıştığını yazmakla birlikte 361 yılını esas almakta, 371 tarihini de zayıf bir rivayet olarak kaydetmektedir. İbn Ferhûn da Huşenî’nin hem halifenin ölümünden sonra dükkânında yağ sattığını hem de 361 yılında vefat ettiğini söyleyerek aynı

çelişkiyi tekrarlamaktadır. Ayrıca Dabbî, Humeydî ve İbn Mâkûlâ, Huşenî'nin 330 (942) yıllarında yaşadığını belirtmekle yetinirken Yâkūt el-Hamevî anlaşılmaz bir şekilde 330 yılı başlarında vefat ettiğini kaydetmektedir.

Eserleri. 1. Ḳuḍâtü Ḳurṭuba. Târîḫu Ḳuḍâti'l-Endelüs, Aḫbârü'l-ḳudât bi'l-Endelüs gibi adlarla da anılan eser, fetihten 358 (969) yılına kadar Kurtuba'da görev yapan kadıların biyografilerini ihtiva etmektedir. Huşenî'nin çeşitli kaynaklar yanında resmî yazışmalar, özel belgeler ve şifahî bilgilere dayanarak kaleme aldığı eser, akıcı ve güzel bir üslûba sahip olmamakla birlikte Endülüs Emevî Devleti'nin en parlak dönemindeki içtimaî hayatı yansıtması, ayrıca müellifin olayları tarafsız bir şekilde yorumlayıp olduğu gibi kaydetmesi bakımından önem arzetmektedir. İlk defa İspanyolca tercümesiyle birlikte Julian Ribera tarafından neşredilen eseri (Madrid 1914) daha sonra bu neşre dayanarak İzzet el-Attâr (Kahire 1372/1952, 1373/1954, 1966, müellifin Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye adlı eseriyle birlikte) ve İbrâhim el-Ebyârî (Kahire 1410/1989) yayımlamışlardır. Son neşirde eserin diğer baskılarındaki hatalar tashih edilmiş ve yer yer açıklamalarda bulunulmuştur. 2. Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye. Hadis, fıkıh ve kelâm âlimleriyle Kayrevan'da kadılık yapan kişilerin biyografilerine dair olup Mâlikîler dışındaki mezhep âlimlerine de yer vermesi bakımından dikkat çeker. Ayrıca Kayrevan kadılarına dair ilk eser olması ve müellifin çağdaşı birçok âlim hakkında temel kaynak niteliği taşıması bakımından önem arzetmektedir. Ancak ilmî ve meslekî tabakalara göre düzenlenmesi sebebiyle bazan çeşitli yönleri bulunan bir âlime ait biyografinin birkaç yerde tekrarlandığı görülür. Bilhassa ilk iki bölümüyle Ebü'l-Arab'ın aynı adlı kitabının zeyli durumunda olan eser, önce Muhammed b. Ebû Şeneb tarafından Ebü'l-Arab'ın kitabı ile birlikte (Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye, Cezayir 1332/1914; Classes des savants de l'Ifrīqiya, Alger 1920, Fransızca tercümesiyle beraber), daha sonra İzzet el-Attâr (yk. bk.) ve Muhammed Zeynühüm Muhammed Azeb (Kahire 1413/1993) tarafından neşredilmiştir. 3. Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddiṡîn. Endülüs fakih ve muhaddisleri hakkındaki eserde biyografisi verilenlerin hemen tamamı III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda yaşayan kimselerdir. Bundan dolayı eserlerinden faydalandığı müelliflerin çoğu kendi çağdaşları olup bunların başında Ricâlü'l-Endelüs müellifi Hâlid b. Sa'd gelmekte, onu İbnü'l-Kūtiyye, İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Saîd b. Hazm gibi diğer

akranları ile bir kısım hocaları takip etmektedir. İbnü'l-Faradî ve Kādî İyâz başta olmak üzere daha sonraki Mâlikî müellifleri için önemli bir kaynak olan eser Maria Luisa Ávila ve Luis Molina tarafından yayımlanmıştır (Madrid 1992). 4. Uṣûlü'l-fütyâ. Fıkıh bablarına göre düzenlenen eserde fürû-i fıkha dair meseleler, birtakım küllî kaidelere bağlanarak benzerlikleri (nezâir) veya farklılıkları (fürûk) göz önünde bulundurulmak suretiyle ele alınmış, böylece fıkhî hükümlerin dayandığı delillerle mezhebin esasları ortaya konmuştur. Daha sonraki benzer çalışmalara da örnek teşkil eden eser Muhammed el-Mecdûb, Muhammed Ebü'l-Ecfân ve Osman Bittîh tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1985).

5. el-İttifâḳ ve'l-iḫtilâf fî meẕhebi Mâlik. İcâre konusuyla ilgili on altı varaklık bir bölümü Tunus'ta Dârü'l-kütübi'l-vataniyye'de bulunmaktadır (nr. 17778).

Huşenî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: et-Teḥâṣur ve'l-muġālât, el-Meḥâḍır, et-Taʿrîf, el-Mevlid ve'l-vefât, Menâḳıbü Saḥnûn, en-Neseb, el-İḳtibâs, Kitâbü'r-Ruvât ʿan Mâlik, Reʾyü Mâlik elleẕî ḫâlefehû fîhi aṣḥâbüh.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ḳuḍâtü Ḳurṭuba (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, neşredenin mukaddimesi, s. 7-22; a.mlf., Uṣûlü'l-fütyâ fi'l-fıḳh (nşr. Muhammed el-Mecdûb v.dğr.), Tunus 1985, neşredenlerin mukaddimesi, s. 15-27; a.mlf., Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddiṡîn (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, neşredenlerin mukaddimesi, s. XVII-XLIII; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kahire 1966, II, 113; İbn Hazm, Cemhere, s. 455; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 261-262; Humeydî, Ceẕvetü'l-muḳtebis, Kahire 1386/1966, s. 53; Kādî İyâz, Tertîbülmedârik, II, 531-532; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 130; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 71; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 111; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbağ - İbn Nâcî, Meʿâlimü'l-îmân fî maʿrifeti ehli'l-Ḳayrevân (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 81-83; Zehebî,

Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1001-1002; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 165-166; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 212-213; Brockelmann, GAL, I, 157; Suppl., I, 232; Sezgin, GAS, I, 363; Hüseyin b. Muhammed Şavât, Medresetü'l-ḥadîs̱ fi'l-Ḳayrevân, Riyad 1411, II, 877-885; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 177-178; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, s. 276-277; Claude Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1992 à 1994", MIDEO, XXII (1994), s. 383; Ch. Pellat, "al-Khushanī", EI^{2} (İng.), V, 71.

Ahmet Özel

HÛŞHÂL HAN HATAK

(خوشحال خان خطك)

(ö. 1100/1689)

Peştular'ın millî şairi ve kumandanı.

1613'te, büyük dedesi Melik Akûray tarafından Pencap bölgesinde kurulan Akûre şehrinde doğdu. Bâbürlü Devleti'nin hizmetinde bulunan Melik Akûray Peştu kabilelerinden Hatak'in reisiydi. Ekber Şah (1556-1605) tarafından Attok'tan Peşâver'e giden yolun vergisini toplamakla görevlendirilmişti. Hûşhâl'in babası Şehbâz Han ve dedesi Yahyâ, Cihangir ve Şah Cihan'ın hizmetinde bulundular. Hûşhâl, gençliğinde babasıyla birlikte âsi kabilelere karşı girişilen savaşlara katıldı. Babası bir savaşta öldürülünce "han" unvanı ile onun yerine geçti, 1641'de Hatak kabilesinin reisi oldu. 1645'te subay olarak katıldığı Belh ve Bedahşan savaşlarında gösterdiği yararlılıklardan ötürü Şah Cihan tarafından ödüllendirildi.

Ekber Şah zamanından Evrengzîb dönemine (1658-1707) kadar Bâbürlü hükümdarlarına hizmet eden ve bu hizmetleri karşılığında büyük ödüllere nâil olan Hatak kabilesinin talihi bu son hükümdar döneminde tersine döndü. Hûşhâl Han'ın, Bâbürlü hükümdarları ile araları iyi olmayan kabilelerle uzlaşma yoluna gitmesi, ayrıca sarayda onun hakkında çıkan dedikodular Evrengzîb'i kızdırdı. Evrengzîb, önce ailenin Ekber Şah zamanından beri alageldiği yol vergisinden onu mahrum etti. Ardından Kâbil valisi ve onun Peşâver'deki temsilcisinin düzenlediği bir planla tutuklanarak Delhi'ye gönderildi (1074/1664).

İki yıl sonra Bâbürlü hükümdarlarına sadık kalması şartıyla memleketine dönmesine izin verilen Hûşhâl burada bölge valisi II. Mehâbet Han'la iyi ilişkiler kurdu. Onun başka bir bölgeye tayin edilmesini fırsat bilerek Bâbürlü hâkimiyetine karşı olan kabileleri birleştirmek üzere faaliyet göstermeye başladı. Patanlar'ın en güçlü kabilesi Afridîler'le anlaşarak Evrengzîb'e bağlı kabilelerden Bengeşler'e karşı harekete geçti ve onları

yendi. Ancak 1674'te Evrengzîb'in bugün Pakistan sınırları içinde bulunan Hasanabdal kasabasına gelerek başlattığı askerî harekât sonucu muhalif kabilelerin mukavemeti kırıldı. Hûşhâl Han bunun üzerine oğlu Eşref Han lehine kabile reisliğinden çekildi. Evrengzîb'in yanında yer alan diğer oğlu Behram Han onunla savaşa girişince dağlık bölgelere sığınmak zorunda kaldı. Hûşhâl Han son günlerini Afridîler arasında geçirdi. 1100'de (1689) ölünce vasiyeti üzerine Akûre'nin yaklaşık 6 km. batısında ıssız dağlık bir yere defnedildi. Onun bu son isteği Pakistan'ın millî şairi İkbal'in şiirlerine yansımıştır.

Eserleri. Hûşhâl'in şiirleri Evrengzîb'e karşı savaşan Patanlar'ın güç kaynağı olmuştur. Peştuca ve Farsça yazan Hûşhâl'in şiirleri kahramanlık, dindarlık, tasavvuf, vatan severlik, ahlâk ve aşk konusundadır. Rûhî mahlasıyla yazdığı Farsça şiirleri İran edebiyatının sebk-i Hindî üslûbunda yazılmış en iyi örnekleridir. Peştu edebiyatının önde gelen simalarından sayılan Hûşhâl'e atfedilen 100'ü aşkın eserden başlıcaları şunlardır: 1. Dîvân. 16.000 beyitten ibaret olup Peştuca ve Farsça şiirlerini içerir (Peşâver 1869; Hûtî 1928). Bu şiirler Külliyyât adıyla Abdülhay Habîbî-i Kandehârî (Kandehar 1938) ve Dost Muhammed Kâmil tarafından da neşredilmiştir (Peşâver 1952). 2. Fażlnâme. Peştuca dinî bir mesnevidir (Kâbil 1952). 3. Bâznâme. Peştuca yazılan bu eserde doğanla yapılan avcılık anlatılmaktadır (Kâbil 1953). 4. Destârnâme. Şairin içtimaî, siyasî ve ahlâkî konularla ilgili düşüncelerini içerir (Kâbil 1966). 5. Ṭıbnâme. Halk sağlığına dair bir eserdir (Peşâver 1985). Kaynaklarda Sivâtnâme, Ḥabsnâme (Fırâḳnâme), Ferrûḫnâme adlı manzum; Beyâż ve Hidâye (Âyine) adlı mensur eserler de Hûşhâl'e nisbet edilmiştir (UDMİ, IX, 52).

Hûşhâl Han'ın bazı şiirleri Evelyn Howell ve Olaf Caroe (The Poems of Khushal Khan Khutak with English Version a Selection, Peshāwar 1963) ile D. N. Mac Kenzie (Poems from the Divān of Khūshāl Khān Khattak, London 1965) tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

C. E. Biddulph, Afghan Poetry of Seventeenth Century, London 1890, bk. İndeks; A. R. Bînvâ, Ḫûşḥâl Ḫaṭak, Kâbil 1950; Celîl Kıdvaî, Peştû Edeb, Karaçi 1951, s. 7-24; Rızâ Hemdânî, Edebiyyât-ı Serḥâd, Lahor 1953, bk. İndeks; Ma‘sûme İsmetî, Ḫûşḥâl Ḫaṭak Kistî, Kâbil 1956; G. Morgenstierne, “Notes sur la peinture de la vie quotidienne dans la poésie de Khashhal Khatak”, Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-kongresses München (ed. Herbert Franke), Wiesbaden 1959, s. 493-496; a.mlf., “Khushhal Khan-The National Poet of the Afghans”, JRCAS, XLVII/1 (1960), s. 49-57; Abbas Samed Han, Ḫûşḥâl u İḳbâl, Peşâver 1961, s. 73-83, 90-94; Peştû Şâʿirî Fâriḳ Buḫârî Rıżâ Hemdânî (nşr. Encümen-i Terakkî-yi Urdu), Karaçi 1966, s. 60-64, 78-79, 135-145; Muhammed Medenî-yi Abbâsî, Peştû Zebân aôr Edeb ki Târîḫ, Lahor 1969, s. 26-74; Feyyâz Mahmûd, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Müselmânân-ı Pâkistân u Hind, Lahor 1971, XIII, 33-87; Gulâm Rabbânî Agro, Edebî Ruchanât, İslâmâbâd 1984, s. 27-33; O. Caroe, The Pathans, Karaçi 1984, s. 205-248; S. H. M. Ca‘ferî, Pâkistânî Muʿâşere aôr Edeb, Karaçi 1987, s. 131-146; R. B. Whitehead, “Hoşhal Han”, İA, V/1, s. 546; Ravan Farhadi, “Khushḥal Khān Khaṭak”, EI² (İng.), V, 72; Abdülhay Habîbî, “Ḫûşḥâl Ḫân Ḫaṭak”, UDMİ, IX, 49-53.

Hanif Fauq

HUŞÛ

(الخشوع)

Allah'a duyulan saygının gereği olarak başta namaz olmak üzere ibadetlerin edası sırasında sükûnet ve tevazu içinde bulunma anlamında terim.

Sözlükte "sessiz ve sakin durmak, alçak gönüllü olmak, Hakk'a boyun eğmek; yumuşaklık, kolaylık" gibi anlamlara gelen huşû' kelimesi, terim olarak Allah'ın

huzurunda olduğu bilinciyle tevazu gösterip boyun eğmeyi ifade eder. Hudû' da (الخضوع) aynı mânaya gelmekle birlikte bu kelime daha çok bedenle gösterilen alçalmayı ve boyun eğmeyi, huşû ise bu nevi hareketlerle dışa yansıyan kalpteki sükûnet ve tevazu halini ifade eder. Huşûun esas itibariyle içten gelen ve muhatabın heybetinden kaynaklanan mânevî ve ahlâkî bir hal olmasına karşılık hudû' zorlama sonucunda mecbur kalınan bir boyun eğme de olabilir. Nitekim kelime Kur'an'da bu anlamda geçmektedir (eş-Şuarâ 26/4).

Bir âyette isim olarak huşû kelimesi (el-İsrâ 17/109), on altı âyette de bu kökün türevleri yer almaktadır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḫşʿa" md.). Kur'an'da mevcut kelimelerin anlam ilişkisine dair bazı eserlerde huşûun âyetlerde "tevazu" (el-Bakara 2/45), "korku ve çekinme" (el-Enbiyâ 21/90), "kıpırdamadan yere bakarak durma" (el-Mü'minûn 23/2), "çaresizlik" (tezellül) (Tâhâ 20/108; el-Kamer 54/7; el-Kalem 68/43) anlamlarında kullanıldığı belirtilmektedir (İbnü'l-Cevzî, s. 276-277; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî, s. 158-159). Ancak huşû kelimesinin bazı âyetlerde (Âl-i İmrân 3/199; el-İsrâ 17/109; el-Enbiyâ 21/90; el-Mü'minûn 23/2; el-Hadîd 57/16) kullanıldığı konuma bakarak terim anlamını, "Allah karşısında duyulan saygı ve tâzimden dolayı her türlü benlik iddiasını terkederek O'na boyun eğme ve bunun hareketlere yansıyan tezahürü" şeklinde belirlemek mümkündür.

İslâm âlimlerinden bazıları huşûun korku gibi sadece mânevî (kalbe

mahsus) bir hal, bazıları sakin ve vakur olmak gibi beden ve organlara ait bir tavır, bazıları ise hem kalp hem de bedenle ilgili bir durum olduğunu düşünmüşlerdir (Fahreddin er-Râzî, XXVIII, 77). Gerçekte huşû kökleri kalpte, belirtisi bedende olmak üzere bu iki çeşit fiili de kapsamaktadır. Kalple ilgili olan yönü, Allah'ın azameti karşısında kulun büyük bir saygı hissiyle edep haline geçmesi; hariçle ilgili yönü ise bu saygı ve edep duygusunun organlara yansımasıyla sükûnet ve vakar ifade eden bir görünüş, duruş ve davranış sergilemesidir. Meselâ namazda kulun kalbinde hissettiği huşû gözlerin sadece secde yerine bakıp sağa sola kaymaması şeklinde tezahür eder (Elmalılı, V, 3428). Esasen şeklî olarak saygı ifade eden herhangi bir davranış kalpteki saygı ve korku hissinden kaynaklanmadıkça dinî bir değer taşımaz ve dolayısıyla huşû olarak nitelenmez. Nitekim Hasan-ı Basrî, huşûun kalp için gerekli ve ondan ayrılmayan dâimî bir korku olduğunu (Mâtürîdî, I, vr. 20), Cüneyd-i Bağdâdî de kalplerin ileri derecede saygı ve sevgiden dolayı Allah'a boyun eğmesi (Kuşeyrî, s. 116) anlamına geldiğini söylemiştir.

Bilhassa mutasavvıf müelliflerin kalbe ait fiillerden saydıkları huşû, her şeyden önce kişinin Allah'a karşı son derece saygılı olması, kendini O'nun huzurunda hissedip sükûnet ve vakar içinde boyun eğmesi şeklinde mânevî bir durum olduğuna göre yalnız belirli ibadetler esnasında değil hayatın her anında Allah'ın huzurunda kulun takınması gereken bir kulluk tavrı ve edebidir. Bununla birlikte huşû denince ilk akla gelen şey namazdaki duruştur. Çünkü namaz hem şekil hem de muhteva olarak kulluğun derinden yaşanmasına ve hareketlerle ifade edilmesine en uygun ibadettir. Bu sebeple namazın temeli huşû ve ihlâstır. "Gerçekten namazlarında huşû içinde olan müminler kurtuluşa ermiştir" (el-Mü'minûn 23/1-2) meâlindeki âyet namazda huşûun önemini göstermektedir. Bundan dolayı Ebû Bekir el-Vâsıtî huşûu, "bir karşılık beklemeden Allah için tam bir ihlâsla namaz kılmak" şeklinde tanımlamıştır (Aynî, V, 280). Bazı İslâm âlimleri namazdaki huşûu, kişinin namaza durduğu zaman sağında solunda kimlerin bulunduğunu bilmeyecek derecede kendisini ibadete vermesi şeklinde anlamışlardır (Mâtürîdî, II, vr. 423b). Gazzâlî namazdaki huşûun önemine işaret ederek, "Namaz kılan kimse rabbi ile gizli konuşur" (Buhârî, "Mevâḳīt", 8; "Ṣalât", 33) meâlindeki hadisi açıklarken namazın özü ve esası olan zikrin Allah ile konuşma anlamına geldiğini, gaflet içinde kelimeleri ve harfleri telaffuz etmenin ise Allah ile konuşma

sayılamayacağını söyler. Çünkü âyet ve duaların anlamı düşünülmediği sürece kalp de gaflet içinde olacaktır. Bu sebeple namazda huşû olmayınca namaz sırt ve başın hareketinden, vücudun eğilip doğrulmasından ibaret kalır (İḥyâʾ, I, 159-160).

Hz. Peygamber diğer ibadetlerde olduğu gibi namazda da huşûa çeşitli vesilelerle dikkat çekmiş, huşû halini zedeleyecek şekilde namaz kılanları ikaz etmiş, bizzat kendisi gözünün nuru saydığı namazda hem zihnini hem de bedenini gafletten ve gafilce hareketlerden uzak tutarak huşûda ümmetine örnek olmuştur. Hadis mecmualarında ve fıkıh kitaplarında namazın sünnetleri, âdâbı, mekruhları, namazı bozan şeyler vb. başlıklar altında bu ibadetin şekil ve ruhuyla ilgili ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür. Bazı fıkıh âlimleri huşûu namazın şartlarından kabul etmişlerse de büyük çoğunluk, huşûun irade dışı yönlerinin bulunduğu, kazanılmasının belli bir terbiye sürecini gerektirdiği, dolayısıyla her müslümanın namaz esnasında kalp huzurunu sürekli korumasının mümkün olmadığı gerçeğinden hareketle huşûun namazın şartlarından değil kemalini sağlayan sünnetlerinden olduğunu belirtmişlerdir. Bunun için de kişinin bütün kalbiyle Allah'a yönelerek her türlü dünyevî düşünceden uzak durmaya çalışması, okuduğu âyetlerin mânasını düşünmesi, secde yerine bakması ve gereksiz hareketlerde bulunmaması tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber de namazda ilâhî rızâ ve rahmete nâil olabilmek için yüzünü sağa sola çevirip bakmaktan, yani namazın ruhu olan huşûu zedeleyecek hareketlerden kaçınılmasını istemiş (Müsned, VI, 130, 443; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 165; Tirmizî, "Cumʿa", 59), ayrıca yemek hazırken namaza durmak (Buhârî, "Eẕân", 42; Müslim, "Mesâcid", 64), namaz vaktinin çıkması söz konusu olmadığı halde sıkışık abdestle namaz kılmak (Müslim, "Mesâcid", 67) gibi âdâba aykırı olan davranışlar namaz kılanın zihnini meşgul edeceğinden böyle durumlarda namaza başlamayı uygun bulmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa, "ḫşʿa", "ḫḍʿa" md.leri; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫşʿa" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫşʿa" md.; et-Taʿrîfât,

“ḫşʿa” md.; Kāmus Tercümesi, III, 225-226; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḫşʿa” md.; Müsned, VI, 130, 443; Buhârî, “Mevâḳīt”, 8, “Ṣalât”, 33, “Eẕân”, 42; Müslim, “Mesâcid”, 64, 67; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 165; Tirmizî, “Cumʿa”, 59; Mâtürîdî, Teʾvîlât, I, vr. 20; II, vr. 423b; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1386/1966, s. 115-120; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 150, 159-160, 168, 171; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 276-277; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXVIII, 77; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 371-375; XII, 102-105; XV, 248; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İlmiyye), II, 541-543; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1348, V, 280; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Mektebetü’l-Müsennâ), II, 440; Emîr es-San‘ânî, Sübülü’s-selâm, Kahire 1379/1959, I, 147-152; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 362; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 417, 641; Elmalılı, Hak Dini, V, 3428-3429; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 592; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî, Ḳāmûsü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1983, s. 158-159; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, I, 726, 734, 745; “Ḫuşûʿ”, Mv.F, XIX, 116-119.

Mehmet Şener

HUTAY’E

(الحطيئة)

Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî (ö. 59/678 [?])

Hicivleriyle tanınan muhadram şair.

Hicretten kırk yıl önce (m. 582) doğduğu tahmin edilmektedir. Annesi Darrâ, Abs kabilesinden Evs b. Mâlik’in câriyesiydi. Hutay’e doğunca Evs b. Mâlik’in hanımı Darrâ’ya çocuğun babasını sormuş, ancak Darrâ korkusundan Evs b. Mâlik olduğunu söyleyememiştir. Evs b. Mâlik de onun kendi çocuğu olduğunu itiraf etmeden öldüğü için Hutay’e babasının kim olduğunu bilmeden büyümüştür. Çirkin, kısa boylu ve düztaban oluşu sebebiyle kendisine Hutay’e lakabı verilen şairin Hz. Peygamber’in vefatından sonra irtidad ettiği söylenmekte ve bazı şiirleri de bu rivayeti doğrulamaktadır. Fakat Kādisiye Savaşı münasebetiyle söylediği müslümanları savaşa teşvik eden şiirlerinden tekrar İslâmiyet’e döndüğü anlaşılmaktadır.

Hutay’e, Hz. Ömer devrinde bir kıtlık senesi sığınacağı birini bulmak için hanımı ve çocuklarıyla birlikte Irak’a giderken Karkara’da, Resûlullah zamanından beri Temîm kabilesinin vergilerini toplamakla görevli olan ve o yılın vergilerini halifeye teslim etmek üzere Medine’ye giden Zibrikān b. Bedr ile karşılaştı. Kendisi de şair olan Zibrikān durumunu öğrenince onu himayesi altına aldı. Bu durum, Zibrikān’la aralarında rekabet bulunan Enfünnâka ailesinin hoşuna gitmedi. Aile ileri gelenlerinden Bagīz b. Şemmâs’ın da aralarında bulunduğu dört kişi Medine’ye gidip Hutay’e’yi kendi yanlarına davet ettiler ve ısrarlı davetleri sonunda himayelerine geçen Hutay’e’ye çeşitli maddî imkânlar sağladılar. Zibrikān Medine’den dönünce onlardan Hutay’e’yi geri vermelerini istediyse de o Enfünnâka ailesinin yanında kalmayı tercih etti. Onlar hakkında kasideler yazmakla birlikte ısrarlarına rağmen Zibrikān’ı hicvetmeyi kabul etmedi. Ancak Zibrikān bir başka şaire Bagīz b. Şemmâs’ı hicvettirince Hutay’e de “Sîniyye” kasidesiyle onu hicvetti. Bunun üzerine Zibrikān Hutay’e’yi Hz. Ömer’e

şikâyet etti. Hz. Ömer Hutay’e’nin şiirini Hassân b. Sâbit’e inceletti. Hassân’ın şiirin hiciv olduğunu söylemesi üzerine Medine’de hapsedilen Hutay’e hapisteyken yazdığı bir şiirinden dolayı Abdurrahman b. Avf’ın aracılığıyla affedildi. Bir rivayete göre Hz. Ömer 3000 dirhem vererek müslümanları hicvetmemesi için kendisinden söz almış, fakat Hutay’e Ömer’in ölümünden sonra tekrar hicve devam etmiştir.

Hutay’e hapisten çıktıktan bir süre sonra Vali Alkame b. Ulâse ile görüşmek üzere Havran’a gitti. Ancak oraya vardığında Alkame vefat etmişti. Alkame’nin oğlu ona yakın ilgi göstererek yavrularıyla birlikte 100 deve verdi. Hz. Osman zamanında Kûfe’ye giden Hutay’e bir müddet sonra tekrar Medine’ye döndü. Uzun bir ömür süren Hutay’e farklı tarihler verilmekle beraber büyük bir ihtimalle 59 (678) yılında öldü.

Nesep konusunda çok hassas olan eski Arap toplumunda annesinin bir câriye olması ve babasının belli olmaması, ayrıca annesinin âzat edildikten sonra bir câriyenin oğlu olan Kelb b. Küneys ile evlenmesi onu toplum içinde küçük düşürmüş, bu sebeple annesini ağır bir dille hicvetmiştir.

Câhiliye hayatına karşı özlem ifade eden şiirleri bulunan ve İslâm’a girdikten sonra da aynı şekilde yaşamayı sürdürmek isteyen Hutay’e kalıcı dostluklar kuramayan, kimseye güvenmeyen, menfaatine düşkün, son derece huysuz, cimri ve dilenci karakterli biriydi. Ebû Ubeyde onu Araplar’ın en cimri dört kişisinin ilki olarak gösterir.

Hutay’e’nin ölümünden önceki rahatsızlığı sırasında kölelerin âzat edilmemesini, fakirlerin ısrarla dilenmelerini ve yetim malının yenilmesini vasiyet etmesi, dinî ve insanî değerlere karşı âdeta bir isyan halinde olduğunu göstermektedir (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, II, 187-190).

Züheyr b. Ebû Sülmâ’nın öğrencisi ve râvisi olan Kâ‘b b. Züheyr’in râvisi olduğu kaydedilen Hutay’e’nin güçlü ifadeleri, kelime seçimindeki başarısından doğan âhengi, tatlı anlatımı ve kusursuz kafiyelerle örülü şiirleri kabileler arasında çok rağbet görmüştür. Kadın, çöl ve çöl hayvanlarının tasviri, cömertlik, zenginlik, yiğitlik gibi erdemlerin övülmesi, cimrilik, fakirlik, korkaklık, zayıflık, hor görme, sabırsızlık ve zorbalık gibi vasıfların yerilmesi Hutay’e’nin şiirinin başlıca konularını

teşkil etmektedir. İbn Sellâm el-Cumahî ona ikinci tabaka şairler arasında yer vermiş (Füḥûlü'ş-şuʿarâʾ, I, 110-111), Cerîr Ebü'l-Husayn da onun şiirinin ses düzeni ve mâna inceliği bakımlarından mükemmel olduğunu söylemiştir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, II, 235). Divanında kıtalar halinde 106, uzun kaside şeklinde kırk dokuz şiiri bulunmaktadır. Uzun şiirlerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Hiciv şairi olarak tanınmasına rağmen bu tür şiirlerinin sayısı azdır. Kaside yazdığı kimselerden umduğu karşılığı alamayınca onları ağır bir dille hicvetmiş, hiciv okuna hedef olmak istemeyenler bol para vererek onu susturmayı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte Hutay'e'nin hicivlerinde edep dışı unsurlara, çirkin ve süflî ifadelere rastlanmaz. Kısa şiirlerinin çok olmasında şiiri para kazanma aracı yapmasının da payı vardır. Çünkü kısa zamanda birini övmesi veya bir başkasını yermesi gerektiğinde kısa şiirler yazıyordu. Kısa şiirlerinin neden daha çok olduğunu soran kızına ise bu şiirlerin, hâfızalara daha kolay yerleştiğini ve daha kalıcı olduğunu söylemiştir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 174; Dervîş el-Cündî, s. 103-105). Hutay'e'nin konu bütünlüğü taşıyan bazı kasideleri hiçbir eksiklikleri olmadığı intibaını verecek derecede mükemmeldir. Ayrıca Hz. Ömer ve diğer bazı kimseler için nazmettiği mersiyeleri de vardır.

Hutay'e'nin divanı ilk defa İstanbul'da basılmış (1308/1890), daha sonra Goldziher (ZDMG, XLVI [1892], s. 1-53, 173-225; XLVII [1893], s. 43-85, 160-201; Leipzig 1893), Ahmed Emîn eş-Şinkīṭî (Kahire 1323/1905), İ. Mîhâîl Sâbâ (Beyrut 1951) ve Nuʻmân Muhammed Emîn Tâhâ (Kahire 1378/1958, 1407/1987) tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca Sükkerî rivayeti ve şerhiyle Goldziher ve Emîn Tâhâ'nın neşrinden faydalanılarak bir neşri daha yapılmıştır (Beyrut 1967, 1981). Fuâd Efrâm el-Bustânî Hutay'e'nin şiirlerinden seçmeler yaparak yayımlamıştır (Beyrut 1930). Onun hakkında el-Ḥuṭayʾe adıyla bazı çalışmalar yapılmıştır (Cemîl Sultân [Dımaşk, ts.], Îliyyâ Hâvî [Beyrut 1961] ve Dervîş el-Cündî [Kahire 1382/1962]).

BİBLİYOGRAFYA

Hutay’e, Dîvân (nşr. Nu‘mân M. Emîn Tâhâ), Kahire 1407/1987, neşredenin girişi, s. 3-15; Cumahî, Füḥûlü’ş-şuʿarâʾ, I, 110-121; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ (de Goeje), s. 180-187; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, II, 157-202, 235; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Ali M. el-Bicâvî - M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1371/1952, s. 171, 174; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 276-279; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb (Bulak), I, 409-413; Brockelmann, GAL, I, 36; Suppl., I, 70-71; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), I, 148-150; Dervîş el-Cündî, el-Ḥuṭayʾe, Kahire 1382/1962; Sezgin, GAS, II, 236-238; M. Muhammed Hüseyin, el-Hicâʾ ve’l-heccâʾûn, Beyrut 1389/1970, s. 123-136; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, Şuʿarâʾ ve devâvîn, Beyrut 1978, s. 81, 83; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, I, 331-338; Tâhâ Hüseyin, Min târîḫi’l-edebi’l-ʿArabiyye, Beyrut 1981, I, 417-434; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 56; Îliyyâ Hâvî, Fennü’l-hicâʾ, Beyrut, ts. (Dârü’s-Sekāfe), s. 105-182; I. Goldziher - [Ch. Pellat], “al-Ḥuṭayʾa”, EI^2 (İng.), III, 641.

Zülfikar Tüccar

HUTBE

(الخطبة)

Cuma ve bayram namazları başta olmak üzere bazı ibadet ve merasimlerin icrası esnasında topluluğa hitaben yapılan konuşma.

Sözlükte “bir topluluk karşısında yapılan etkileyici konuşma” anlamına gelen hutbe, dinî literatürde başta cuma ve bayram namazları olmak üzere belirli ibadetlerin icrası esnasında irat edilen, genelde vaaz ve nasihati içeren konuşmayı ifade eder. Konuşmayı yapan kimseye de hatip (hatîb) denir. Câhiliye devri Arap toplumunda çok yaygın olan bu konuşma sanatı, İslâm döneminde de bir yandan sosyal hayatın bir parçası ve edebî sanatların bir türü olarak devam etmiş (bk. HİTÂBET), öte yandan dinî bir muhteva kazanarak bazı ibadetlerin şekil şartı veya tamamlayıcı unsuru olmuştur.

Hutbe kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekle birlikte hem sözlük hem terim anlamıyla birçok hadiste yer almış, Hz. Peygamber’in hutbelerinden çeşitli örnekler zamanımıza ulaşmıştır (bk. Wensinck, Muʿcem, “ḫṭb” md.; a.mlf., Miftâḥu künûzi’s-sünne, “ḫuṭbe” md.). Fıkıh âlimleri, “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman Allah’ı zikretmeye koşun” (el-Cum‘a 62/9) meâlindeki âyette geçen “Allah’ı zikir”den maksadın hutbe olduğunu belirtip Resûl-i Ekrem’in hutbesiz cuma namazı kıldırmamasını ve, “Namazı benim nasıl kıldığımı görüyorsanız öyle kılın” (Buhârî, “Eẕân”, 18) emrini dikkate alarak cuma hutbesinin farz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.

Fakihler, cuma hutbesinin rükün ve şartlarının nelerden ibaret olduğu hususunda kısmen farklı görüşlere sahiptir. Ebû Hanîfe’ye göre hutbenin rüknü Allah’a hamd, O’nu tehlil ve tesbih etmektir; Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre bunun hutbe olarak adlandırılacak ölçüde uzun olması gerekir. Mâlikîler’in koyduğu “Arap örfünde hutbe sayılması” ölçüsü de bu görüşle paralellik arzeder. Şâfiîler ise hutbenin Allah’a hamd, Peygamber’e salavat, takvâya davet (nasihat ve irşad), ikinci hutbede müminlere dua, iki

hutbeden birinde tek başına anlam bütünlüğü olan bir âyet okuma şeklinde beş rüknünün bulunduğunu söylemişlerdir. Hanbelîler, Şâfiîler tarafından belirtilen rükünleri ikinci hutbede müminlere dua etme rüknü hariç kabul etmişler, ancak bazı Hanbelî fakihleri iki hutbenin ve hutbeden sonra kılınan cuma namazının arasında fâsıla bulunmamasını, ayrıca cuma için gerekli olan sayıdaki cemaatin duyabileceği kadar yüksek sesle okunmasını da rükün olarak saymışlardır. Bu iki husus diğer fakihler tarafından hutbenin rüknü değil şartı kabul edilmiştir.

Cuma hutbesinin sahih olabilmesi için cuma vaktinde ve namazdan önce okunması, hutbeyi dinleyen belirli miktarda bir cemaatin bulunması, hutbeye niyet edilmesi, hutbenin rükünlerinin Arapça okunması gibi şartlar aranmıştır. Hutbe için gerekli cemaat Hanefîler'e göre en az bir, Mâlikîler'e göre on iki, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise kırk kişiden oluşur. Cuma namazında ise Hanefîler cemaat olarak en az üç kişinin varlığını şart koşarken diğer mezhepler hutbe ile namaz arasında bir fark gözetmemişlerdir. Hutbede niyet yalnız Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre şart olup diğer iki mezhep bunu gerekli görmemiştir. Hutbenin Arapça okunması, Hanefîler'den Ebû Yûsuf ile Muhammed'in de dahil olduğu çoğunluğa göre şarttır. Ebû Hanîfe ile diğer Hanefî fakihleri ise bu görüşe katılmamış ve hutbenin Arapça'dan başka bir dille de okunmasının sahih olacağını söylemişlerdir. Hutbenin Arapça okunmasını şart kabul eden Hanbelîler'e göre hatip Arapça bilmiyorsa başka dilde de okuyabilir. Şâfiî âlimleri de hutbenin rükünleri Arapça olmak kaydıyla başka dilde ayrıca vaaz ve irşadda bulunulmasında bir sakınca olmadığını belirtmişlerdir. Hutbede Arapça okuma şartı, esasen Kur'ân-ı Kerîm ile hamdele ve salvele gibi şekilleri sünnetle belirlenen dua ve zikirlerle ilgili bulunduğu gibi, hutbenin asıl amacı cemaati dinî konularda aydınlatmak olduğundan öğüt kısmının her toplumun kendi dilinde okunması tabiidir.

Hutbenin minberden okunması ve hatibin hutbeye başlamadan önce bir süre oturması, abdestli olması (Şâfiîler'e göre şarttır), cemaate dönmesi ve minbere oturduğu zaman huzurunda ezan okunması hutbenin sünnetleri arasında yer alır. Saîd b. Yezîd'in rivayetine göre cuma günü ilk ezan, Hz. Peygamber ile ilk iki halife devrinde imam minbere oturduğu vakit okunurdu. Hz. Osman'ın hilâfeti döneminde Medine nüfusunun artması üzerine günümüzde minarelerde okunan dış ezan ilâve edilmiştir (Buhârî,

“Cumʿa”, 21). Hatibin sesini yükseltmesi, hutbenin uzatılmaması, ikinci hutbenin daha kısa tutulması da hutbenin sünnetlerindendir. Resûl-i Ekrem namazın uzun, hutbenin kısa tutulmasını emretmiştir (Müsned, IV, 263; Dârimî, “Ṣalât”, 199; Müslim, “Cumʿa”, 47). Hz. Peygamber’in hutbe okurken asâ veya yay gibi bir nesneye dayandığı rivayet edildiği için (Müsned, IV, 212; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 223) hatibin bu tür şeylerden birine dayanmasının sünnet olduğu fakihlerin çoğunluğu tarafından kaydedilmişse de Hanefî âlimleri, yalnız savaş yoluyla fethedilen ülkelerde İslâm’ın gücüne imada bulunmak üzere kılıca dayanılarak hutbe okunmasını uygun görmüşlerdir.

Hutbe sırasında zaruret olmadıkça konuşmak Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre mekruh, Hanbelîler ve Mâlikîler’e göre haramdır. Hanefî ve Mâlikîler’e göre namaz kılmak da böyledir. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise bu durumda yalnız tahiyyetü’l-mescid namazı kılınabilir.

Ramazan ve kurban bayramlarında okunan hutbeler sünnettir. Bunlar cuma hutbesinden farklı olarak namazdan sonra okunur ve hutbeye tekbir getirilerek başlanır. İlk hutbenin dokuz, ikinci hutbenin yedi tekbirle başlaması müstehaptır. Hac ibadetinin ifası esnasında okunan hutbeler de sünnet olup Şâfiîler’e göre dört, diğer mezheplere göre üç defa icra edilir. Birinci hutbe zilhicce ayının 7. günü Kâbe’nin yanında öğle namazından sonra, ikincisi arefe günü Arafat’ta cem‘ ile kılınacak namazdan önce, üçüncüsü bayram günü Mina’da, dördüncü hutbe ise ikinci gün yine Mina’da okunur. Birinci ve üçüncü hutbede hatip oturmayıp konuşmasını tek hutbe halinde yapar. Bu hutbelerin hepsinde hac menâsikiyle ilgili bilgiler verilir. Fakihlerin çoğunluğuna göre yağmur duası münasebetiyle kılınacak namazdan sonra hutbe okumak menduptur. Ebû Hanîfe ise bu esnada hem namazın cemaatle kılınmayacağı hem de hutbe okunmayacağı görüşündedir. Öte yandan Şâfiî fakihleri, güneş tutulması sırasında kılınacak namazdan sonra da cuma hutbesi gibi iki hutbe okunmasının mendup olduğunu söylemişlerdir.

Hz. Peygamber’in başta cuma ve bayram namazları olmak üzere çeşitli vesilelerle irad ettiği hutbeler muhtelif hadis kaynaklarında yer aldığı gibi (yk. bk.) bu alanda erken dönemlerden itibaren müstakil eserler de yazılmıştır (Selâhaddin el-Müneccid, s. 292-293). Resûl-i Ekrem’in genel

olarak irşad metodu, hutbeleri ve sözlü tavsiyelerinin incelenmesinden anlaşıldığına göre (Kazancı, tür.yer.) başarılı bir hatipte her şeyden önce sağlam bilgi,

samimiyet, şevk ve heyecan bulunması gerekmektedir. Hatibin ayrıca giyim kuşamının düzgün olması, güzel konuşması ve cemaatle iletişim kurabilecek bir olgunluğa sahip bulunması da güven telkin edip başarılı olmasının vazgeçilmez şartlarındandır. Hz. Peygamber'in hutbelerinin maddî ve mânevî hayatın ihtiyaçlarıyla yakından ilgili, ferdî veya içtimaî problemlerin çözümüne yönelik olduğu bilinmektedir. Ayrıca hutbelerini kısa tuttuğu ve bunu tavsiye ettiği de rivayet edilmektedir (meselâ bk. Müsned, IV, 263, 320; V, 91, 93, 94; Müslim, "Cumʿa", 47). Toplumun beklenti ve ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte olması gereken hutbelerde cami dışında bulunan kişi ve grupların eleştirisi yerine bizzat hitap edilen cemaatin ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulması, İslâmiyet'in öngördüğü şekilde birlik ve beraberliğe özendirici konuşmaların yapılması, gerek Kur'ân-ı Kerîm'in gerekse sünnetin genel irşad yönteminin zaruri kıldığı bir davranıştır. Hutbelerde zaman zaman kötü hareketlerin sebep olacağı felâketlerin hatırlatılması nebevî irşad yöntemlerinden biri olmakla birlikte Kur'an'da ilâhî rahmetin her şeyi kuşattığına (el-A'râf 7/156) ve son peygamberin bütün âlemlere rahmet olarak gönderildiğine (el-Enbiyâ 21/107) dikkat çekilmesi müjdeleyici, iyimser, ümit verici, barışçı ve hoşgörülü bir üslûp kullanmanın korkutucu, ümit kırıcı, sert bir üslûptan daha yapıcı olduğunu göstermektedir. Âl-i İmrân sûresinin, "-Ey Peygamber!- Allah'tan bir rahmet olarak sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet ve bağışlanmaları için dua et" (3/159) meâlindeki âyeti, Kur'an ve Sünnet'in öngördüğü irşad faaliyetlerinde takip edilecek yöntemle ilgili kuralların bir özeti sayılabilir.

Resûl-i Ekrem'den sonra hutbe dinî fonksiyonu yanında siyasî hâkimiyetin sembolü olarak da önem kazanmıştır. Hz. Ebû Bekir halife seçildiği zaman takip edeceği siyasetin temel prensiplerini açıklayıcı mahiyette veciz bir hitâbede bulunmuş (İbn Hişâm, IV, 311), diğer üç halife de bu geleneği sürdürmüştür. Valiler de göreve başladıklarında benzer konuşmalar yaparlardı. Öte yandan ilk zamanlarda cuma hutbesini halife okur, namazı da o kıldırırdı. Daha sonra hutbe ve namaz için görevliler tayin edilmeye,

hutbe sırasında hâkimiyet ve istiklâlin sembolü olarak halifenin ve sultanın ismi zikredilmeye başlandı.

İbn Haldûn'un kaydettiğine göre halife adına ilk hutbe okuyan kişi Hz. Ali'nin Basra valisi Abdullah b. Abbas'tır. Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında ortaya çıkan anlaşmazlık sırasında Hz. Ali'nin adının hutbede okunması onun hilâfetinin bir alâmeti sayılmış, halkın da sükût ederek dinlemesi kendisine biat olarak kabul edilmiştir (Muḳaddime, II, 712-713). Muhtemelen Muâviye de bu uygulamayı sürdürmüştür. Ancak halifenin göreve başlarken hutbe irat etmesi âdetinin Emevîler devrinde ne ölçüde korunduğu kesin olarak bilinmemektedir.

Abbâsîler döneminde İslâm topraklarının genişlemesi, devlet teşkilâtında Sâsânî menşeli geleneklerin etkili olması ve resmî meşguliyetlerin artması, halifelerin halktan uzak kalmalarına ve dolayısıyla cuma namazını bizzat kıldırma geleneğini terketmelerine yol açtı. Bunun yerine bir din âlimi hatip olarak tayin edildi ve Abbâsî devri boyunca hutbede halife adının anılarak kendisine dua edilmesi hilâfetin sembolü oldu. Bir halife başa geçtikten sonra hilâfet merkezinde ve ülkenin diğer yerlerinde adına hutbe okutur, ilk hutbede maiyetiyle birlikte camiye giderek hatibe hil'at giydirir ve mükâfat verirdi. Özellikle camide veya sarayda halktan biat alma âdeti terkedilince umumi biatın yerini alan hutbenin önemi daha da arttı. Hutbede bir kimsenin adının halife olarak anılmasına halkın tepki göstermemesi bir onay kabul edilirdi. İkinci hutbede halifenin isim ve lakabı zikredilerek dua edilir (Sâbî, s. 133), zaman zaman da halife ve sultanlar övgü dolu uzun lakap ve vasıflarla anılırdı. Kur'an ve Sünnet'e bağlılığıyla tanınan Nûreddin Mahmud Zengî, hatiplere gönderdiği bir fermanda kendisinin hutbede lâyık olmadığı vasıflarla anılmamasını, hatiplerin övgüde aşırı gitmemesini emrederek kendi belirlediği sade dua cümlelerinin okunmasını istemiştir (Ebû Şâme, I/2, s. 30).

İslâm devletlerinde bir hükümdarın meşruiyet kazanması onun saltanatının halife tarafından tasdik edilmesiyle mümkün olurdu. Bunun ilk şartı da hükümdarın kendi ülkesinde halife adına hutbe okutmasıydı. Doğu İslâm dünyasında genellikle Abbâsî, zaman zaman da Fâtımî halifeleri adına hutbe okunmuştur. Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu hükümdarları da Sünnîler'in hâmisi sıfatıyla birkaç istisna dışında Abbâsî halifeleri adına

hutbe okutmuşlardır. İslâm tarihi boyunca bazı kadın hükümdar ve yöneticilerin de kendi adlarına hutbe okuttukları bilinmektedir. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin'in hanımı olup Mısır'da Memlük tahtına geçen Şecerüddür, Kutluğhanlılar Hükümdarı Türkân Hatun, İlhanlılar'dan Olcaytu Han'ın kızı Satı Bey Hatun ve Celâyirliler'den Döndü Hatun bunlardan bazılarıdır (Mernissi, s. 72, 86; Üçok, s. 74, 114, 149, 176, 187).

Siyasî bakımdan hutbenin bir önemi de halife ile sultan veya eyalet valileri ve mahallî hânedanlar arasındaki güç dengesinin bir işareti olmasında ortaya çıkmaktadır. Horasan valisi ve Tâhirîler hânedanının kurucusu Tâhir b. Hüseyin, bağımsızlık işareti olarak Halife Me'mûn'un yerine hutbede kendi adını okutup eyalet valileri içinde bu uygulamayı başlatan ilk kişi olmuştur (207/822). Saffârî Emîri Amr b. Leys, bazı yetkilerinin elinden alınması üzerine (276/889) Abbâsî hânedanının önde gelen simalarından Muvaffak'ın adını hutbelerden kaldırdı. Halife Râzî-Billâh'ın emîrü'l-ümerâlığa getirdiği (324/936) Basra ve Vâsıt Valisi İbn Râik ile Bağdat Sâhibüşşurtası Muhammed b. Yâkūt'un adlarının hutbede kendi adından sonra okunmasına müsaade etmesi bir başka örnektir. Hamdânîler'den Nâsırüddevle'nin ismi ve lakabı cuma hutbelerinde zikredildi. Ancak bu bir kural halini almadı (Sâbî, s. 138). Halifelerin güçlerinin zayıflaması ve hükümdarlıkları tanınan bazı müstakil yöneticilerin adlarının halifenin adıyla birlikte anılmaya başlanması diğer taşra hânedanları için bir problem teşkil etti. Bir halifeyi tanıma, hutbede adı onunla birlikte anılan taşra yöneticisinin üstünlüğünü de kabul etme anlamına geldiğinden bazan halifeyi de tanımama yoluna gidildi. Meselâ Sâmânîler, Büveyhîler'in üstünlüğünü kabul etmiş olmamak için Mutî'-Lillâh'ın (946-974) halifeliğini

tanımadılar. Ancak kendi yönetimlerini meşrûlaştırmak amacıyla onların hal'ettiği Müstekfî-Billâh'a biatlarını sürdürdüler; hatta ölümünden sonra bile adını hutbede anmaya devam ettiler.

Büveyhîler devrinde görüldüğü üzere siyasî alandaki güçlerine bağlı olarak hutbede bazan halifenin adıyla birlikte taşradaki bir hânedanın hükümdarı, onun nâib veya önemli bir valisi yahut başka bir hânedanın hükümdarının adı da anılıyordu. Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle (978-983), hutbede

halifeden sonra kendi adını zikrettirmekle yetinmeyip (Sâbî, s. 134) nâibi İzzüddevle'nin adını da zikrettirmiştir. Yine Büveyhîler'den Bahâüddevle (989-1012), hutbelerde kendi adından başka Büveyhîler'in Musul emîri Haccâc, Ukaylî emîri Ali ve kardeşi Mukallid'in isimlerini de okutmuştur. Gazneliler Devleti topraklarında Abbâsî halifesinin adı İslâm toplumunun mânevî lideri olarak anılırken Gazneli Mahmud hâkimiyeti altına aldığı müslüman ülkelerde hutbeyi kendi adına okuttu. Böylece devlet yapısında halifeyi mânevî, hükümdarı siyasî lider olarak tanıma temayülü ortaya çıktı. Halifenin izni alınarak veliahdın adının hutbede anılması Gazneli Mahmud'un başlattığı bir uygulama olup devlette istikrarın sağlanması amacını taşımaktaydı. Gazneli geleneği Selçuklular tarafından devam ettirilmiştir.

İslâm tarihinde devletler arasındaki güç dengesi de zaman zaman hutbelere yansımıştır. Özellikle taht kavgaları sırasında Abbâsî halifeleri Bağdat'a hâkim olan taraf adına hutbe okutmuşlardır. Meselâ 492'de (1099) Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar adına hutbe okutarak onu meşrû hükümdar ilân eden Halife Müstazhir-Billâh, ertesi yıl Berkyaruk'un ordusunun Bağdat'a yaklaşması üzerine onu meşrû sultan ilân ederek adına hutbe okutmaya başlamıştır. Taht iddiacıları Bağdat'ta adlarına hutbe okutmak istemeyen halifeleri tehdit ettikleri gibi bazan da halifeleri dikkate almadan kendi adlarına hutbe okutmaktan çekinmemişlerdir. Hatta mahallî emîrler bile diledikleri kişiler adına hutbe okutmuşlardır (Özaydın, s. 146-148). Selçuklular, Gazneliler'in Horasan ve Mâverâünnehir'deki hâkimiyetlerine son verip onları tâbi devlet haline getirince Gazne'de hutbe sırasıyla Abbâsî halifesi, Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar, Melik Sencer ve Gazne Sultanı Behram Şah adına okunmaya başlandı. 514 Muharreminde (Nisan 1120) Bağdat'ta Büyük Selçuklu Hükümdarı Sencer ile yeğeni ve Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar adına hutbe okunmuştur (İbnü'l-Cevzî, IX, 216).

Abbâsî hilâfetine rakip olan Fâtımîler, hâkimiyetleri altına aldıkları topraklarda yalnız kendi halifelerinin adını okuttular. 370 (981) yılından itibaren Mekke'de Abbâsî halifesi yerine Fâtımî halifesinin adı hutbede anıldığı gibi Fâtımîler'in Rahbe valisi olan Arslan el-Besâsîrî Bağdat'ı ele geçirdiğinde (1059) Fâtımî halifesi adına hutbe okuttu. Ebû Ali Ahmed b. Efdal ordunun desteğiyle vezir olunca Fâtımî Halifesi Hâfız-Lidînillâh'ın

(1131-1149) adını hutbelerden çıkarıp kendi adının zikredilmesini emretti. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Fâtımî hilâfetine son vermesi üzerine Mısır'da tekrar Abbâsî halifeleri adına hutbe okutulmaya başlandı (7 Muharrem 567/10 Eylül 1171). Bu arada 316'dan (928) itibaren Endülüs Emevî Hükümdarı III. Abdurrahman, daha sonraki dönemlerde Muvahhid ve Hafsî hükümdarları halife unvanıyla cuma hutbelerini kendi adlarına okutmuşlardır.

Abbâsî hilâfetine son veren Moğollar'ın İslâmiyet'i kabul etmeleri hutbe konusunda yeni bir uygulama getirdi. Mısır'daki Abbâsî hilâfetini tanımayan Moğollar, kendi yönetimlerinin meşruiyetine bir temel olarak Sünnî çevrelerde Hulefâ-yi Râşidîn'in, Şiî çevrelerde ise on iki imamın adını hutbede okuttular. Memlük hükümdarları, herhangi bir siyasî gücü bulunmayan Mısır Abbâsî halifelerinin adını hutbede kendi adlarıyla birlikte okutuyorlardı. Hindistan'da Bâbürlüler Hulefâ-yi Râşidîn'in yanında kendi hükümdarlarının adlarını anarken Âdilşâhîler ve Kutubşâhîler gibi Şiî hânedanları on iki imam ve kendi hükümdarları adına hutbe okuttular. İran'da Safevî Devleti'nin kurulmasından sonra bu yönetimin mânevî önderliğine bağlılıklarını ifade için hutbeye Safevî hükümdarının adını da dahil ettiler. Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb 1665'te Kutubşâhîler ile bir antlaşma yapınca on iki imamın ve Safevî hükümdarlarının adının hutbede anılmamasını şart koştu. Ancak Evrengzîb'in oğlu I. Bahadır Şah (1707-1712) Şiî mezhebini benimsediğinde hutbede on iki imamın adının anılmasını emrettiyse de halkın tepki göstermesi üzerine bu uygulamadan vazgeçti.

Anadolu beyliklerinden bağımsız olanlarda hutbe bey adına okunurdu. Karacahisar Osman Bey tarafından fethedilip kilisesi camiye çevrilince (1291) ulemâdan Dursun Fakih ilk defa hutbede Osman Bey'in adını andı. Bu sırada Osmanlı Beyliği henüz Selçuklu Devleti'ne tâbi idi. Osman Bey'den sonra da bu uygulama sürdürüldü. Devletin güçlü olduğu dönemlerde çok uzak bölgelerde bile himaye edilmesini isteyen müslüman devletlerde hutbe Osmanlı sultanı adına okunmuştur. Açe, Cava, Seylan, Batavya, Sumatra gibi Hint Okyanusu'ndaki küçük müslüman devletler bunlardan bazılarıdır. Devletin elinden çıkan bir kısım topraklarda da zaman zaman hutbe Osmanlı hükümdarı adına okunmuştur. Meselâ Küçük Kaynarca Antlaşması ile (1774) Kırım'ın bağımsızlığı tanınırken ülkenin

dinî yönden Osmanlı Devleti’ne bağlılığını teyit çerçevesinde cuma ve bayram hutbelerinin padişah adına okunması kabul edilmiştir.

Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında, bir taraftan eski gücünü kaybeden Osmanlı Devleti’nin dünyanın çeşitli yerlerindeki müslüman topluluklarla dinî bağlarını kuvvetlendirerek Batılı güçlere karşı siyasî destek elde etme arzusu, diğer taraftan sömürgeci güçler karşısında İslâm dünyasının tek hâmisi görülen Osmanlı Devleti’nin himayesini temin yönündeki çabalar sonucunda İngiliz yönetimindeki Hindistan’da ve Kâşgar’da (Doğu Türkistan) olduğu gibi Uzakdoğu’da ve Afrika’nın çeşitli ülkelerinde de hutbe Osmanlı sultanı adına okunmuştur. II. Abdülhamid’in İslâmcılık siyasetiyle daha çok önem atfedilen bu durum Osmanlı Devleti’nden sonra da uzun yıllar devam etmiştir.

1876 anayasasının 7. maddesinde padişah adına hutbe okunması onun hâkimiyet hakları arasında sayılmıştır. Ancak son halife Abdülmecid’in sürgün edilmesinin ardından Cumhuriyet hükümeti ve İslâm milleti adına dua edilmeye başlandı. Türkiye Büyük Millet Meclisi yönetimi zamanında hutbenin dili konusunda değişiklik yapıldı ve ilk olarak 24 Kasım 1922 tarihinde Abdülmecid’in Büyük Millet Meclisi’nce hilâfet makamına seçilmesinden sonra murahhaslar heyeti başkanı Müfid Efendi tarafından Fâtih Camii’nde Türkçe hutbe okundu. 23 Şubat 1925’te birçok milletvekili hutbenin Türkçe okunmasını ve aynı yılın sonbaharında hutbede geçen duaların hem Türkçe hem Arapça olarak okunmasını teklif etti. 1926 yılı Ramazan ayında İstanbul’da Göztepe Camii imamı Cemâleddin Hoca dua ve âyetlerle birlikte hutbenin tamamını Türkçe okudu, bu yüzden de bir süre görevden uzaklaştırıldı. Daha sonra oluşturulan komisyon 1926’da Diyanet İşleri Reisliği’ne yeni bir teklif sundu. Başkan Rifat Börekçi’nin imzasıyla yürürlüğe giren tâlimatta (1927) âyet ve hadis metinlerinin dışında kalan bölümlerin Türkçe okunması istendi. 1928 yılı Nisan ayının sonunda İstanbul müftüsü Fehmi Efendi, hutbeye halkın iman ve ahlâk konularında aydınlatılacağı Türkçe bir kısmın ekleneceğini bildirdi. 5 Şubat 1932 tarihinde İstanbul’da Süleymaniye Camii’nde tamamı Türkçe olan bir hutbe okunduysa da bu uygulama devam ettirilmedi.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḫṭb” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḫṭb” md.; a.mlf., Miftâḥu künûzi’s-sünne, “ḫuṭbe” md.; a.mlf., “Hutbe”, İA, V/1, s. 617-620; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bşr” md.; Müsned, IV, 212, 263, 320; V, 91, 93, 94, 95, 98, 100, 106; Dârimî, “Ṣalât”, 199; Buhârî, “Cumʿa”, 14, 21, 35, “Eẕân”, 18; Müslim, “Cumʿa”, 43, 47; Tirmizî, “Cumʿa”, 14; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 223; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 311; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 150; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, III, 450; Cezîrî, el-Meẕâhibü’l-erbaʿa (Kahire), I, 389; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, Kahire 1333/1915, II, 396; Sâbî, Rüsûmü dâri’l-ḫilâfe, s. 133-134, 138; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 24; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, IV, 1805; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 216; Ebû Şâme, er-Ravżateyn, I/2, s. 30; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), II, 302; Nevevî, Tehẕîb, III, 92-93; Beyzâvî, el-Ġāyetü’l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî), Kahire 1980, I, 340; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 262; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 712-713; Tecrid Tercemesi, III, 80, 88, 94, 109, 110; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 285; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 377; II, 147-150, 158, 163; Ahmed b. Abdullah el-Fakīh, Hitâbet-i Arabiyye Tarihi ve Arapça Hutbelerin Usûl-i Tertîbi, İstanbul 1335; Uzunçarşılı, Medhal, s. 1, 14, 29, 135, 303, 320, 321; Hasan el-Bâşâ, el-Fünûnü’l-İslâmiyye ve’l-veẓâʾifʿale’l-âs̱âri’l-ʿArabiyye, Kahire, ts., I, 478-489; G. Jäschke, Yeni Türkiye’de İslâmlık (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1972, s. 43-45; Ahmet Lütfi Kazancı, Peygamber Efendimizin Hitâbeti, İstanbul 1980, tür.yer.; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 140-141, 338; Suna Kili, Türk Anayasaları, İstanbul 1982, s. 9-10; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcem mâ üllifeʿan Resûlillâh, Beyrut 1402/1982, s. 292-293; Ahmed Ramazan Ahmed, el-Ḫilâfe fi’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Cidde 1403/1983, s. 249-257; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi: 498-511/1105-1118, Ankara 1990, s. 31-34, 146-148; Cezmi Eraslan, II. Abdülhamid ve İslâm Birliği, İstanbul 1992, s. 89, 91, 119, 165, 317, 323, 350-351; Fatıma Mernissi, The Forgotten Queens of Islam (trc. Mary Jo Lakeland), Minneapolis 1993, s. 71-87; Bahriye Üçok, İslâm Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar, Ankara 1993, s. 74, 114, 149, 176, 187; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere: 1877-1924, Ankara 1997, s. 20, 28-29, 53; İsmail Lütfi Çakan, Dînî Hitâbet, İstanbul 1998, s. 25-59; A. H. Sıddıqi, “Caliphate and Sultanate”, JPHS,

II/1 (1954), s. 38-39, 43-49; V. V. Barthold, “Caliph and Sultan” (trc. N. S. Doniach), IQ, VII/3-4 (1963), s. 126-134; Mubarak Ali, “The Khutba: A Symbol of Royalty in Islam”, Sind University Research Journal, XVII-XVIII, Hyderabad 1978-79, s. 89-96; Hasan Ali Görgülü, “Hazreti Peygamber’in Hutbede İzlediği Metod ve Günümüzde Hutbe Uygulamaları”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Isparta 1997, s. 171-235; Johs. Pedersen, “Hatîb”, İA, V/1, s. 363-365; “Ḫuṭbe”, Mv.F, XIX, 176-189; Asghar Fathi, “Khuṭbah”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York 1995, II, 432-435; Cevdet Küçük, “Abdülmecid Efendi”, DİA, I, 263.

Mustafa Baktır

HUTTELÎ, Ebü’l-Fazl

(أبو الفضل الختّلي)

Ebü’l-Fazl Muhammed b. Hasen el-Huttelî (ö. 453/1061 [?])

İlk sûfî müelliflerden Hücvîrî’nin şeyhi.

Horasan bölgesinin kuzeyinde Vahşâb ve Ceyhûn arasında bulunan Huttel kasabasında doğdu. Gençliğinde hadis ilmiyle meşgul oldu. Tasavvuf terbiyesini Bağdat sûfîlerinden ve Ebû Bekir eş-Şiblî’nin müridi Ali b. İbrâhim el-Husrî’nin yanında tamamladı. Hayatının büyük bir kısmını Suriye’de Halep yakınlarındaki Likâm dağlarında münzevî bir hayat yaşayarak geçirdi. Bânyâs ve Şam arasındaki Beytülcin köyünde müridi Hücvîrî’nin yanında vefat etti. Hücvîrî şeyhinin ölüm tarihini vermemekte, Gulâm Server Lâhûrî (XIX. yüzyıl) Ḫazînetü’l-aṣfiyâʾ adlı eserinde, Nefeḥâtü’l-üns’ün bir nüshasının kenarında Huttelî’nin vefat tarihi olarak 453 (1061) yılının kaydedildiğini belirtmektedir (DMBİ, VI, 143; EIr., I, 290). Çağdaş yazarlardan Şeyh Abdürreşîd, Zehebî’den naklen onun 460’ta (1068) öldüğünü söylemekteyse de (The Life, s. 25; DMBİ, VI, 143) Zehebî’nin söz konusu ettiği zat Ebü’l-Fazl el-Huttelî değil Şâfiî fakihi Ebû Ali Hasan b. Ebû Tâhir el-Huttelî’dir (Târîḫu’l-İslâm, s. 483).

Hücvîrî, “Sekr küçüklerin oyun sahası, sahv ise büyüklerin yokluk deryasıdır” diyen Huttelî’nin sahvı sekre tercih eden Cüneyd-i Bağdâdî meşrebinde bir sûfî olduğunu söyler. Huttelî’nin mürşidi Husrî’den başka çok sevdiği diğer bir sûfî de müellifi Hakîm et-Tirmizî’dir.

Kılık kıyafete önem vermeyen, iç dünyasını halktan gizlemeye çalışan ve kerâmete rağbet etmeyen Huttelî’nin melâmî-meşrep bir sûfî olduğu söylenebilir. Huttelî, tasavvufî hallerin yaşanması sırasında duyulan hazlara takılıp kalınmaması gerektiğine dikkat çeken ilk sûfîlerdendir. Hücvîrî’nin ifadelerinden onun günümüze ulaşmayan Rivâyât adlı bir eseri olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 208; a.e. (Uludağ), s. 41-42, 131, 271-272; Bekrî, Muʿcem, I, 364; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1332 hş., s. 24, 27, 43; Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, Tahran 1370 hş., II, 324, 337; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 346; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 441-460, s. 483; Câmî, Nefeḥât, s. 315, 316; Sh. Abdur Rashid, The Life and Teachings of Hazrat Data Ganjbakhsh, Lahore 1967, s. 20, 25; Mînâ Hafîzî, "Ebü'l-Fażl Ḥuttelî", DMBİ, VI, 143-144; Hamid Algar, "Abu'l-Fażl Kottalī", EIr., I, 290.

Erhan Yetik

HUTTELÎ, İbnü’l-Cüneyd

(ابن الجنيد الختّلي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdillâh b. el-Cüneyd el-Huttelî el-Bağdâdî (ö. 270/884 [?])

Muhaddis ve sûfî.

200 (816) yılı civarında doğdu. İbnü’l-Cüneyd olarak da tanınır. Ebû İshak künyesiyle anılması, İshak adında bir oğlu olduğu için değil adı İbrâhim olanların genellikle bu künyeyi alması sebebiyledir. Aslen Horasan bölgesinin kuzeyindeki Huttel kasabasından olan Huttelî’nin Bağdat’ta yaşadığı ve genellikle Sâmerrâ’da oturduğu kaydedilmektedir. En eski hocalarının vefat tarihlerinden anlaşıldığına göre 214 (829) yılından önce ilim tahsiline başlamıştır. Huttelî Bağdat’ta Kabîsa b. Ukbe es-Süvâî, Muâviye b. Amr b. Mühelleb el-Bağdâdî, Yahyâ b. Maîn, Süleyman b. Harb el-Ezdî el-Basrî ve sûfî Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hüseyn el-Bürcülânî’den hadis dinledi. Basralı muhaddislerden Ebû Seleme et-Tebûzekî ile Amr b. Merzûk’tan, Kûfe’de Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn’den, Dımaşk’ta Saîd b. Ebû Meryem ve Saîd b. Kesîr b. Ufeyr gibi muhaddislerden hadis ilimlerini okudu. İbn Asâkir, Huttelî’nin Dımaşk’ta Süleyman b. Abdurrahman, Hişâm b. Ammâr, Muhammed b. Âbid, Duhaym ve Safvân b. Sâlih gibi muhaddislerden hadis dinlediğini belirtmektedir (Târîḫu Dımaşḳ, VII, 4). Basra, Kûfe, Şam, Mısır vb. şehirlere ilmî seyahatler yapan Huttelî’nin buralarda seksen sekiz kadar hocadan hadis dinlediği tesbit edilmiştir (Sü᾽âlâtü İbni’l-Cüneyd, neşredenin mukaddimesi, s. 15, 59-66).

Evlenmediği kendi ifadesinden anlaşılan Huttelî’nin Yahyâ b. Maîn’in, “Hanımın ve çocukların yoksa senin burada işin ne? Ya sınırlarda asker ol veya kendini şu sahillere at; çünkü dünya değersizdir” (a.g.e., s. 346) şeklindeki kınamasından sonra zâhidâne bir hayat yaşamaya başladığı kaydedilir.

Zehebî Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ’da (II, 586) Huttelî’nin muhtemelen 260 (874)

yılı civarında vefat ettiğini söylerken Aʿlâmü'n-nübelâʾda (XII, 632) 270 (884) yılı civarına kadar yaşadığını kaydetmektedir. Süyûtî ile günümüz araştırmacıları bu tarihlerden birincisini tercih ediyorlarsa da Zehebî gibi bir tarihçinin daha sonra telif ettiği eserinde verdiği tarih daha doğru olmalıdır.

Hatîb el-Bağdâdî Huttelî'nin sika bir râvi olduğunu söylemiş (Târîḫu Baġdâd, VI, 120), daha sonraki muhaddisler de ona katılmış, Zehebî de onun hadiste imam ve hâfız olduğunu ifade etmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 631). Kendisini Sâmerrâ'da gördüğünü kaydeden İbn Ebû Hâtim babasının Huttelî'den hadis yazdığını belirtmiştir (el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 110). Huttelî'nin adı Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayet eden âlimler arasında da zikredilmektedir (İbn Ebû Ya'lâ, I, 96).

Huttelî'den hadis dinleyenler arasında İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bişr ed-Dûlâbî ve Harâitî gibi âlimler vardır. Günümüze ulaşan iki eserini rivayet eden Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Hârûn el-Askerî ile Ebü't-Tayyib Muhammed b. Kāsım b. Ca'fer el-Kevkebî'den başka Fazl b. Muhammed eş-Şa'rânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk et-Tûsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî ve et-Teheccüd adlı eserini rivayet etmiş olan Muhammed b. Hâmid b. Serî de (İbn Hayr, s. 287) onun öğrencileridir.

Eserleri. 1. Süʾâlât li-Yaḥyâ b. Maʿîn fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl. Süʾâlâtü İbni'l-Cüneyd adıyla da tanınan ve bu adla yayımlanan eser, uzun zaman derslerini dinlediği Yahyâ b. Maîn'e hadis râvilerinin cerh ve ta'dîli konusunda sorduğu 890 soru ve bunların cevaplarından oluşmaktadır. Onun diğer eserlerinin ilmî seviyesi konusunda bir fikir veren bu eser Ahmed Muhammed Nûrseyf ile (Medine 1408/1988) Seyyid Ebü'l-Meâtî en-Nûrî ve Mahmûd Muhammed Halîl (Beyrut 1410/1990) tarafından yayımlanmıştır. 2. el-Maḥabbetü li'llâh sübḥânehû ve teʿâlâ. Sûfîlerin Allah sevgisi konusunda yazdıkları ilk eserler arasında yer alır. Hellmut Ritter, sûfîlerin bu hususta kaleme aldıkları en eski eserin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed ed-Deylemî'nin ʿAṭfü'l-ilfi ve'l-meʾlûf ʿale'l-lâmi'l-maʿṭûf olduğunu söylüyorsa da (İbnü'd-Debbâğ, neşredenin mukaddimesi, s. "he"), Deylemî'nin kaynakları arasında olduğu görülen Hâris el-Muhâsibî'nin el-Ḥubbü li'llâh ve merâtibü ehlih ile (Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, vr. 35b; İbn Hayr, s. 272) Ebû Abdullah Amr b. Osman el-Mekkî'nin Kitâbü'l-Maḥabbe

(Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, vr. 20b, 37b, 38b, 46b, 92a, 148b; Hücvîrî, s. 552) adlı eserlerinin zamanımıza ulaşıp ulaşmadığı henüz bilinmediğinden Huttelî'nin kitabının bu konuda yazılmış ilk eser olduğu söylenebilir. Huttelî eserde Allah sevgisi konusunda tefsir veya te'vilini verdiği âyetleri (27 adet), hadisleri (26 adet), diğer peygamberlere veya ilâhî kitaplara nisbet edilen sözleri (23 adet), adlarını verdiği sûfî, zâhid ve sâlihlerin sözlerini (101 adet), zühd konusundaki şiirleri (8 adet) ve adlarını vermediği rahip ve filozofların sözlerini (78 adet) toplamış; kendi sözlerine (12 adet) ilâve olarak naklettiği yirmi iki söz dışında bütün sözleri (239 adet) senedleriyle birlikte zikretmiştir. Bu eseri kendisinden talebesi Ebû Bekir el-Askerî nakletmiştir. Muhaddislerin usulüyle yazılan kitap, Abdülkerîm Zuhûr Adî tarafından tek yazma nüshasına dayanılarak Şam'da Mecelletü'l-mecmaʿi'l-luġati'l-ʿArabiyye'nin dört sayısında (LVIII/4 [1403/1983], s. 657-729; LIX/1 [1404/1984], s. 3-44; LIX/2, s. 245-284; LIX/3, s. 463-504) yayımlanmıştır. Huttelî'nin et-Teheccüd, ez-Zühd, el-Ḫavf, el-Veraʿ, el-Evliyâʾ ve er-Ruhbân adlı eserlerinin günümüze ulaşmadığı sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Huttelî, Süʾâlâtü İbni'l-Cüneyd (nşr. Ahmed M. Nûrseyf), Medine 1408/1988, s. 346, ayrıca bk. neşredenin mukaddimesi, s. 11-17, 59-66; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ḫtl" md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 110; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 237; Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, ʿAṭfü'l-ilfi ve'l-meʾlûf ʿale'l-lâmi'l-maʿṭûf, Tübingen Üniversitesi Ktp., nr. 81, vr. 20b, 35b, 37b, 38b, 46b, 92a, 148b; Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. M. Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 187; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 222; VI, 120; Abdülganî el-Ezdî, Müştebehü'n-nisbe (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1417/1997, s. 85; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, III, 219; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (trc. İs'ad Abdülhâdî Kındîl), Kahire 1395/1975, s. 552; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 96; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 131; V, 44; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, VII, 4-7; İbn Hayr, Fehrese, s. 272, 287; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 346; İbn Nukta, Tekmiletü'l-İkmâl (nşr. Abdülkayyûm b. Abdürrabbinnebî - M. Sâlih Abdülazîz el-Murâd) Mekke

1408/1987, II, 487; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 421; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 586; XII, 631-632; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 586; a.mlf., el-Müştebih, I, 136; İbn Nâsıruddin, Tavżîḥu'l-müştebih (nşr. M. Naîm el-İrgusûsî), Beyrut 1414/1993, II, 201; İbn Hacer, Tebṣîrü'l-müntebih, I, 396; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 260; a.mlf., Lübbü'l-lübâb (nşr. M. Ahmed Abdülazîz - Eşref Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1411/1991, I, 273; İbnü'd-Debbâğ, Meşâriḳu envâri'l-ḳulûb (nşr. H. Ritter), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), neşredenin mukaddimesi, s. "he"; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 51; Sezgin, GAS, I, 107, 645.

Cemil Akpınar

HUVEYLİD b. HÂLİD

(bk. EBÛ ZÜEYB el-HÜZELÎ).

HUVEYTÂT

(الحويطات)

Kuzeybatı Arabistan ve Güney Ürdün'de yaşayan bir Arap kabilesi.

Adı Hiviytât ve Huviytât şekillerinde de söylenir. Kuzey Hicaz, Sînâ yarımadası ve Ürdün'ün güneyinde kuzeyden Kerek, doğudan Vâdissirhân ve Büyük Nüfûd çölü, batıdan Sînâ yarımadasıyla Akabe'den Vech şehrine kadar uzanan Kızıldeniz sahilleri ve güneyden Teymâ ile çevrili olan geniş bir alana yayılmıştır. Bu geniş toprakları İslâmiyet'in zuhuru sırasında Cüzâm ve Uzre kabileleri işgal ediyordu. Beni Atıyye, Belî ve Cüheyne kabileleri Huveytât'ın başlıca komşularıdır. Huveytât'ın yaşadığı bölgeye bakılarak ileri sürülen bu kabilenin Nabatîler'in soyundan geldiği görüşü ihtiyatla karşılanmalıdır. Geleneğe göre kabilenin ceddi olan Huveyt aslen Mısırlı idi ve bir hac yolculuğu esnasında hastalanarak Akabe'de kalmış, daha sonra iyileştiğinde ülkesine dönmeyip Benî Atıyye ile bir ortaklık kurmuştu; zamanla çocukları çoğalarak kabilenin çeşitli kollarını oluşturmuşlardı. Kabile XVIII. yüzyıldan itibaren Huveytâtü't-Teheme, Huveytâtü'l-Alâvîn (bazıları yanlış olarak "Aleviyyûn" şeklinde kaydetmişlerdir, bk. Hammûd b. Dâvî el-Kasâmî, II, 285) ve Huveytâtü İbn Câzî adları altında başlıca üç kısma ayrılmıştır.

Huveytât mensupları kendilerini dünyanın ilk akıncı göçebeleri sayarlar; ancak kabilenin büyük bir kısmının çok geç devirlerde göçebeliğe geçtiğine dair işaretler vardır. Doughty, Arabistan çöllerinde yaptığı seyahat sırasında göçebe olarak yaşayan bazı Huveytât kollarına rastladığını söylemekteyse de bunların önemli bir kısmı hurma yetiştiriciliği ve tahıl ziraatıyla uğraşan çiftçilerdi. XIX. yüzyılda Huveytât'ın Akabe'nin güneyindeki Vâdîmaknâ'da büyük arazileri vardı ve hurma bahçelerinin bulunduğu bu yere yalnız mahsul toplamak için gelirlerdi. Ayrıca Aynünâ ile (Aynü Ünâ) eski hac yolu menzillerinden Müveylih arasındaki sahilde güzel otlaklara sahiptiler; yağmur mevsiminde sürüleriyle burada konaklar, sonbaharda Tebük'ün kuzeyinde Cebelitubayk civarında yer alan Zâtülhac vahasına, kurak mevsimlerde ise Gazze'ye çekilerek etrafında mısır tarlalarıyla hurma

bahçelerinin bulunduğu küçük köylerde otururlardı. Filistin'de yaşayanlar ise Mısır'la sıkı ilişki kurmuş, 4000 develik kervan çıkarabilen büyük tüccarlardı. Huveytât, deve yetiştiren kabileler arasında yer almamakla birlikte deve ticaretinde önemli bir yere sahipti.

Savaşçı bir kabile olan Huveytât'ın bütün kolları harp sırasında "ilm" adı verilen askerî birlikler halinde toplanırlardı; başlarındaki kişiye de "alîm" denilirdi. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Avde Ebû Tâyih ve İbn Câzî iki ünlü alîm idi. Bunlar her yıl Belî ve Şemmer gibi kabileler üzerine akınlar yapar, mağlûp ettikleri kabileleri yıllık vergiye bağlarlardı. Menzilleri Suriye, Filistin ve Mısır hac yolları üzerinde bulunan hacılar yolculukları sırasında kendilerinden çekinirlerdi. Ayrıca Vâdissirhân, Cevf ve Teymâ'da yaşayan halk da vahalarına akın etmemeleri ve çapul yapmamaları için Huveytât'a haraç öderdi. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa, bunların şeyhlerine hediyeler vermek suretiyle kendilerini itaat altına alabilmişti. Huveytâtü't-Teheme'nin pek çok üyesi Mısır'a göç ederek burada Mehmed Ali Paşa'nın hizmetinde bulundu. Özellikle siyasî istikrarın bozulduğu dönemlerde Osmanlı yetkilileri bu bedevîlere para, elbise ve yiyecek vererek hac yolunun emniyetini sağlamaya çalışırdı. Osmanlı Devleti Hicaz demiryolunun yapımı sırasında Huveytât kabilesiyle çatıştı. G. Rentz, 1907'de Huveytâtü İbn Câzî'nin bir kolu olan Tuvâyihe'nin reisi Avde Ebû Tâyih'i modern çağların en çok korkulan yağmacı bedevîsi diye tavsif eder. Huveytât bedevîleri, ancak XX. yüzyılın başlarında ve kısa bir süre için devlete itaat etmeye ve vergi vermeye razı edilebildiler. İngiliz casusu Lawrence de I. Dünya Savaşı yıllarında bölgede sürdürdüğü faaliyetler sırasında Avde ile görüşmüştü. Bu dönemde bütün Huveytât reislerinin siyasî-askerî faaliyetlerde bulundukları görülür. 1917'de Şerîf Hüseyin'in oğlu Faysal ile birleşen Avde Osmanlılar'a karşı savaştı ve gönüllülerin kumandanlığını yaptı; 1918'de Şam'ın düşmesine kadar da savaş meydanlarından ayrılmadı. Hicaz demiryolunun Ürdün'deki kısmının tahribinde ve Akabe'nin Osmanlı Devleti'nin elinden çıkmasında onun önemli payı vardır. Avde, Abdülazîz b. Suûd'a temayül göstermesinden kısa bir süre sonra 1924'te Belkā'da öldü. Onun ölümünün üzerinden bir ay geçmeden Ürdün'deki Huveytâtlar Suûdîler'in aleyhine döndüler ve onların muhalifleriyle birleştiler; yapılan çarpışmalarda Avde'nin yeğenlerinden biri öldü. Suûdîler'le aralarında baş gösteren bu düşmanlık daha sonra da devam etti. 1932'de Güney Huveytâtları'ndan Ebû Tukayka, Kral

Abdülazîz b. Suûd'a karşı başlatılan başarısız bir isyan teşebbüsünde Belî kabilesine mensup İbn Rifâde'yi desteklemiştir.

Günümüzde Huveytâtü't-Teheme Suudi Arabistan'da, Huveytâtü'l-Alâvîn Ürdün'de yaşamakta ve özellikle bunlardan ikincinin ileri gelenleri hükümetlerle parlamentoda önemli görevler almaktadır. Mısır'da da küçük gruplar halinde farklı yerlere dağılmış Huveytât mensupları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ch. M. Doughty, Travels in Arabia Deserta, London 1926, s. 233-235; F. C. Peake, Târîḫu Şarḳıyyi'l-Ürdün ve ḳabâʾilihâ (trc. Bahâeddin Tukân), Amman 1353/1935, s. 67, 228-234; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, III, 50-51; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1982, I, 318-319; Âtik b. Gays el-Belâdî, Muʿcemü ḳabâʾili'l-Ḥicâz, Mekke 1983, s. 127-128; Hammûd b. Dâvî el-Kasâmî, Şimâlü'l-Ḥicâz, Cidde 1985, II, 285-296; Hamed b. İbrâhim el-Hakîl, Kenzü'l-ensâb, Riyad 1413/1993, s. 237-238, 316-317; M. Süleyman et-Tayyîb, Mevsûʿatü'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye, Kahire 1993, s. 46-47, 68, 83, 87, 88, 108; J. Schleifer, "Huveytât", İA, V/1, s. 621-622; G. Rentz, "al-Ḥuveyṭāt", EI² (İng.), III, 642-644.

Osman Çetin

HUVEYTIB b. ABDÜLUZZÂ

(حويطب بن عبد العزّى)

Ebû Muhammed (Ebü'l-Asbağ) Huveytıb b. Abdil'uzzâ b. Ebî Kays el-Âmirî el-Kureşî (ö. 54/674 [?])

Sahâbî.

Kureyş kabilesinin Benî Âmir b. Lüey kolundandır. Mekke'de okuma yazma, şiir, ahbâr ve ensâbı bilenlerdendi. Zeyd b. Hârise kumandasındaki ilk seriyyenin (Karede Seriyyesi) üzerine gittiği Kureyş kervanında Huveytıb da vardı; kervan ganimet olarak ele geçmekle beraber Huveytıb ve diğer müşrikler kaçıp kurtuldu. Bedir Savaşı'nda müşrik ordusuna 300 (veya 200) dinarla katkıda bulundu. Kureyş'in önde gelenlerinden olması sebebiyle Uhud Savaşı'na karar verenler arasında yer aldı. Hudeybiye Antlaşması'nda Süheyl b. Amr ve Mikrez b. Hafs ile birlikte Kureyş'in temsilcisi olarak bulundu ve antlaşmaya şahitlik etti. Umretü'l-kazâ'da müslümanlara verilen sürenin bittiğini Hz. Peygamber'e hatırlatan heyetin üyesiydi. Mekke'nin fethi sırasında Resûl-i Ekrem tarafından haklarında ölüm cezası verilenlerden olduğu için kaçıp gizlendiyse de daha sonra Ebû Zer el-Gıfârî'nin himayesinde Resûlullah'ın huzuruna gelerek müslüman oldu. Huveytıb'ın o sırada altmış yaşlarında bulunduğu kaydedilmektedir. Hz. Peygamber Huneyn Gazvesi için ondan 40.000 dirhem borç aldı. Huneyn Gazvesi ile Tâif Muhasarası'nda bulunan

Huveytıb, müellefe-i kulûbdan sayılarak Huneyn Gazvesi'nde elde edilen ganimetten kendisine 100 deve verildi. Mekke'deki evini 40.000 dinara Muâviye'ye satarak Medine'ye yerleşti. Hz. Ömer (634-644) ve Osman (644-656) dönemlerinde Mescidi Harâm'ın sınırlarının tesbiti ve tamiriyle görevlendirilenler arasında yer aldı.

Huveytıb'ın Resûl-i Ekrem'in hanımlarından Sevde'nin kız kardeşi Ümmü Külsûm ile evliliğinden Abdurrahman, Hz. Peygamber'in diğer eşi Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân'ın kız kardeşi Ümeyme'den kendisiyle birlikte

müslüman olan Ebû Süfyân adlı oğlu doğdu. Bazı kaynaklarda onun, Resûlullah'ın eşlerinden Mâriye'nin kız kardeşi Sîrîn el-Kıbtiyye ile evlendiği de kaydedilmektedir (İbn Habîb, s. 110). Huveytıb 54'te (674) Medine'de 120 yaşlarında vefat etti. Onun 53 (673) yılında cihad amacıyla gittiği Şam'da öldüğü de söylenmektedir.

Devlet işlerinde çalışma karşılığında ücret alınacağına dair Huveytıb'ın Abdullah b. Sa'dî'den rivayet ettiği hadis Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i (I, 17; II, 99), Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'i ("Aḥkâm", 17) ve Nesâî'nin es-Sünen'inde ("Zekât", 94) yer almaktadır. Kendisinden oğlu Ebû Süfyân, Sâib b. Yezîd, Abdullah b. Büreyde el-Eslemî ve Ebû Necîh el-Mekkî rivayette bulunmuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 17; II, 99; Buhârî, "Aḥkâm", 17; Nesâî, "Zekât", 94; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 33, 198-199; II, 582, 602, 604, 605, 611, 612, 739, 783, 842, 849-850; III, 882, 895, 946; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 372, 493, 495; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 454; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 424-426; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 91, 101, 105, 110, 473; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 311-312; Belâzürî, Ensâb, I, 220, 228, 292, 312, 349, 350, 362, 363, 409, 441, 445, 446; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 629-630; III, 25, 90; IV, 69, 413; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, IV, 33, 158; Hâkim, el-Müstedrek, III, 492-493; İbn Hazm, Cemhere, s. 167-169; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XV, 349-364; İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi'l-Ḳureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 112, 302, 484-485; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġâbe, II, 75-76; a.mlf., el-Kâmil, II, 251; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er, II, 316; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VII, 465-470; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 540-541; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 41-60, s. 199-200; Safedî, el-Vâfî, XIII, 221-223; Fâsî, el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn, IV, 251-253; a.mlf., Şifâʿü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 104, 307; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 364; IV, 91; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 66-67; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Fehîm M.

Şeltût), Mekke 1983, I, 478, 486, 517, 551; II, 9, 18; Sezgin, GAS, I, 261; M. Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Dımaşk 1394/1974, s. 56-57.

Asri Çubukçu

HUVEYYESA b. MES‘ÛD

(حويّصة بن مسعود)

Ensardan Muhayyesa b. Mes‘ûd’un ağabeyi olan sahâbî

(bk. MUHAYYESA b. MES‘ÛD).

HUY

(bk. AHLÂK).

HUZÂA (Benî Huzâa)

(بنو خزاعة)

Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Huzâa kabilesinin soyu ve şeceresi üzerinde ensâb ve İslâm tarihi âlimleri ittifak edememiştir. Büyük çoğunluk menşeini Güney Arabistan’daki Kahtânîler’e bağlarken bazıları kabilenin Adnânîler’in bir kolu olduğunu ileri sürer. İbn Hazm, Huzâa’nın Adnânîler’den geldiğinde şüphe bulunmadığını belirtir (Cemhere, s. 235). Bu görüşü delillendirmek üzere birtakım hadisler nakledilmiştir (Buhârî, “Cihâd”, 78, “Enbiyâʾ”, 12, “Menâḳıb”, 9). Huzâa’nın Kahtân soyundan olduğu görüşünü savunanlar ise genellikle şu şekilde bir şecere verirler: Huzâa b. Amr b. Luhay (Rebîa) b. Hârise b. Amr Müzeykıyâ b. Âmir b. Hârise b. İmruülkays b. Sa‘lebe b. Mâzin b. Ezd. Kabilenin menşeini Güney Arabistan’a bağlayanlara göre, yaklaşık V. yüzyılda San‘a’daki Me’rib Seddi’nin yıkılacağı anlaşılınca aralarında Huzâa’nın da bulunduğu Ezd kabileleri topluca kuzeye doğru göçmüşler, Mekke civarına geldiklerinde diğer kardeş kabileler daha kuzeye doğru yollarına devam ederken Huzâa burada onlardan ayrılıp “geride kalmış” (inhazea / tehazzea) ve bundan dolayı o tarihten itibaren Huzâa adını almıştır. Huzâa’nın soyu konusunda birbirine zıt bu iki görüşü birleştirme çabasında olan rivayetler de nakledilmiştir. Belâzürî’nin yazdığına göre Kamea (Umeyr) b. İlyâs, kardeşleriyle arasında çıkan bir ihtilâf dolayısıyla Yemen’e göç ederek Ezd kabilesiyle ittifak kurmuş, bu sebeple soyu Ezd’e nisbet edilmiştir (Ensâb, I, 35). Süheylî ise Luhay henüz küçük yaşta iken babası Kamea’nın ölümü üzerine annesinin Yemenli Hârise ile evlendiğini ve Hârise’nin Luhayy’i evlât edindiğini söyleyerek böylece iki yönden de nesebin doğru olduğunu, kabileyi Kahtân’a bağlayan şecerenin Luhayy’i evlât edinmesi itibariyle Hârise’ye, Adnân’a bağlayan şecerenin ise onun öz babası olması hasebiyle Kamea’ya dayandığını belirtir (er-Ravżü’l-ünüf, I, 100).

Kaynaklarda mübalağalı bir şekilde 300, hatta 500 yıl sürdüğü nakledilen Huzâa’nın Mekke hâkimiyetinin nasıl başladığı konusundaki rivayetler de

farklılık göstermektedir. Bunlardan genellikle benimsenen rivayete göre Güney Arabistan'dan göç sırasında Mekke yakınlarındaki Merrüzzahrân'da konaklayan kabile, o sırada Mekke'ye sahip olan Cürhümlüler'den geçici oturma izni istemiş ve talebinin reddedilmesi üzerine çıkan çatışmada galip gelerek bölgeye yerleşmiştir. Bunun ardından Cürhüm ile Huzâa'nın Mekke'de bir süre beraberce yaşadığı anlaşılmaktadır. Huzâa reislerinden Luhay (Rebîa) b. Hârise, Cürhüm'ün son reisi Hâris b. Mudâd'ın kızı Füheyre ile evlenmiş ve bu evlilikten Amr b. Luhay doğmuştur. Bu evlilik ise Kâbe'nin idaresini meşrû yoldan ele geçirebilmek için yapılmıştır. Nitekim Amr b. Luhay büyüyünce Cürhüm'ün zulüm ve ahlâksızlıklarını, hacılara revâ gördüğü haksızlıkları ileri sürerek Kâbe'nin muhafızlığında hak sahibi olduğunu iddia etmiş, bunun üzerine çıkan savaşta Cürhüm kesin bir yenilgiye uğrayarak şehirden ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu sırada İsmâiloğulları sayılarının azlığı sebebiyle savaşa karışmamış, daha sonra Huzâa ile anlaşarak şehirdeki varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Mekke'de Huzâa hâkimiyetini kurarak büyük bir itibar kazanan Amr b. Luhay, Hz. İsmâil'in tebliğ ettiği tevhid dinini bozan, gittiği Belkā'dan Hübel putunu getirip Kâbe'nin yanına dikerek şehre putperestliği sokan ve bahîre, vasîle, sâibe, hâmî âdetlerini koyan kişi olarak bilinir (bk. AMR b. LUHAY). Onunla birlikte kabile kalabalıklaşıp güçlenmiş ve birçok kola ayrılmıştır. Bu kollar arasında en güçlüsü Kâ'b b. Amr oğulları idi.

Huzâa, zaman zaman Kâbe muhafızlığının Araplar arasında siyasî, dinî ve iktisadî yönden sağladığı üstünlük imkânını elde etmek için Mekke idaresine göz diken çeşitli kabilelerin saldırısına uğradı. Amr b. Luhayy'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Kâ'b zamanında Kays Aylân bu maksatla şehrin üzerine yürümüş, fakat mağlûp olarak çekilmek zorunda kalmıştı. Acelân bölgesinde de Benî Hüzeyl ile bir çarpışma meydana gelmişti. Kureyş ile yapılan muharebe ise Mekke idaresi açısından Huzâa'nın sonu olmuştur. Kureyş reisi Kusay b. Kilâb, Kâbe muhafızı Huleyl b. Hubşiyye'nin kızı Hubbâ

ile evlenmişti. Huleyl yaşlılığı dolayısıyla görevlerini yürütemez duruma düşünce Kâbe'nin anahtarlarını kızı Hubbâ'ya verdi; böylece Kusay karısı vasıtasıyla elde ettiği anahtarlarla Kâbe'yi açıp kapatmaya başladı. Huleyl'in ölümü üzerine Kusay Kâbe muhafızlığını tamamen sahiplenmek

isteyince Huzâa buna karşı çıktı; Kusay da Kinâneoğulları'nın ve Kudâa'nın yardımlarıyla Huzâa'ya karşı savaş açtı. Diğer bir rivayette ise bu savaşın sebebi olarak Kusayy'ın Kâbe'nin anahtarlarını bir tulum şarap karşılığında Ebû Gubşân el-Huzâî'den satın alması ve Huzâa'nın bunu kabul etmemesi gösterilir. Ebtah'ta yapılan savaşta her iki taraftan pek çok kişi ölmüş, fakat bir sonuca varılamamıştı. Bunun üzerine anlaşmazlığı halletmesi için iki tarafın rızâsı ile Ya'mer b. Avf b. Kâ'b'ın (eş-Şeddâh) hükmüne başvuruldu. Ya'mer idare hususunda Kusayy'ın lehine karar verdi; ancak Huzâa için de Mekke hareminde oturabilme ruhsatı tanıdı. Böylece bu tarihten itibaren hâkimiyet Huzâa'nın elinden çıkmış ve Kusayy'ın şahsında Kureyş'e geçmiştir. Yapılan antlaşma ile Huzâa'ya Mekke'de oturma izni verilmiş olmasına rağmen kabile mensuplarının birçoğu Hicaz'ın diğer yerlerine dağıldılar ve daha çok Merrüzzahrân'dan Medine yakınlarındaki Hâşâ dağına kadar olan kesime yerleştiler. Acelân, Erâk ve su kaynakları ile bahçelerinin bolluğuyla meşhur Kudeyd en önemli bölgeleriydi. Mekke'de ikamet eden Huzâalılar da vardı. Bunlardan Hz. Peygamber döneminde yaşayan Büdeyl b. Verkā yüksek bir itibara sahipti.

Kusayy'ın önderliğindeki Kureyş ile Huzâa arasında yapılan savaşın doğurduğu kin ve nefretin zamanla kaybolduğu ve yerini dostane münasebetlere bıraktığı anlaşılmaktadır. Kureyş'in hacla ilgili bir uygulamasından ortaya çıkan hums* sınıfına Kureyş'in yanında Huzâa da girmişti. Huzâa'nın kollarından Mustalik̇ ve Hayâ, Kureyş'le ittifakı olan kabileler topluluğu (Ehâbîş) içerisinde yer alıyordu. Nitekim Abdülmuttalib'in Mekke idaresi sırasında şehre hücum eden Benî Bekir b. Abdümenât'a karşı Zâtü Nekîf'te meydana gelen çarpışmaya Ehâbîş'in üyesi sıfatıyla onlar da katılmış ve Benî Bekir ağır bir bozguna uğratılmıştı. Ayrıca Abdülmuttalib ile Huzâa arasında Kâbe'nin içinde yazılıp duvarına asıldığı söylenen özel bir ittifak antlaşması vardı. Huzâalılar daha sonra zaman zaman Resûl-i Ekrem'e bu antlaşmadan söz etmiş, hatta yazılı metnini göstermişlerdi. Hâşimoğulları ile Huzâa'nın bazı kolları arasında yapıldığı anlaşılan bu dostluk antlaşması dolayısıyla Huzâa'dan birçok kişi İslâm'a girmeden önce de Hz. Peygamber'e iyi davranmıştır.

Mekke ile yakın irtibatının bulunması sebebiyle Huzâa kabilesi, Resûlullah'ın İslâm'a davet faaliyetinden daha ilk anlarda haberdar olmuştu. Bu münasebetle ilk müslümanlar arasında Huzâalı bazı

şahsiyetleri görmek mümkündür. Bunlardan Muattib b. Avf b. Âmir (Ayhâme b. Küleyb) önce Habeşistan'a, daha sonra Medine'ye hicret etmiş ve Bedir Gazvesi'ne katılmıştır. Hicret sırasında Huzâa'ya bağlı Eslemliler'in arazisinden geçerken bu kabilenin reisi Büreyde b. Husayb tarafından yolu kesilen Hz. Peygamber büyük bir tehlike atlatmış, fakat kısa bir konuşmanın ardından Büreyde'yi ve adamlarını müslüman ederek onların muhafızlığı ile emniyet içinde Medine'ye ulaşmıştır. Bu olayın ardından Büreyde vasıtasıyla İslâmiyet'in Eslem arasında yayıldığı anlaşılmaktadır. Büreyde daha sonra da İslâm'a önemli hizmetlerde bulunmuştur. Bedir şehidleri arasında Huzâalılar'dan Züşşimâleyn b. Abdü Amr da vardı; buna karşılık bazı Huzâalılar düşman saflarında yer almıştı. Kureyş, Uhud Gazvesi için Mekke'den hareket ettiği zaman duruma şahit olan Huzâa'nın meşhur şairi Amr b. Sâlim, yanında kabilesinden bir grupla Medine'ye giderek durumu Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Uhud'da şehid düşen ilk sahâbî Huzâa'dan Muhammed b. Müslim'dir. Uhud Gazvesi'nin ardından Ebû Süfyân'a müslümanların büyük bir orduyla kendilerini takip ettiğini söyleyerek onların telâş içinde Mekke'ye dönmesini sağlayan da Ma'bed el-Huzâî olmuştur. O sırada büyük çoğunluğu müslüman olan Eslemliler Medine'ye hicret emrine uyacaklarını bildirmişler, ancak stratejik konumları ve Kureyş'i yakından takip etme imkânına sahip olmaları sebebiyle Resûl-i Ekrem'den yurtlarından ayrılmamaları tâlimatını almışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in İslâm'a samimi bağlılığı dolayısıyla, "Allah Eslem'e selâmet versin" şeklinde hayır duada bulunduğu bilinmektedir (Buhârî, "İstisḳāʾ", 2).

İslâm'a karşı Eslem'in ve genelde Huzâa kabilesinin bu müsbet tavrına karşılık onun bir kolu olan Benî Mustalıḳ, 5 (627) yılına kadar Ehâbîş'in bir üyesi sıfatıyla Kureyş müşriklerinin yanında yer aldı ve İslâm devleti için bir problem teşkil etti. Benî Mustalıḳ reisi Hâris b. Ebû Dırâr, Müreysî' suyu başında karargâh kurup müslümanlara karşı çevredeki kabileleri de kışkırtarak asker toplamaya başlamıştı. Bu faaliyetten haberdar olan Hz. Peygamber'in düzenlediği baskında Benî Mustalıḳ'ın birçoğu esir edildi, bazıları da öldürüldü. Esirler arasında bulunan reisin kızı Cüveyriyye ile Resûl-i Ekrem'in yaptığı evlilik savaşın doğurduğu düşmanlığı hafifletmiş, ayrıca esirlerin karşılıksız serbest bırakılması sonucunda kabilenin hemen hemen tamamı müslüman olmuştur. Hendek Gazvesi için müşrikler Mekke'den Medine'ye doğru harekete geçtiklerinde Hz. Peygamber'e çok

kısa zamanda durumu bildiren haberci grubu da Huzâa'ya mensuptu.

Resûl-i Ekrem'in 6 (628) yılındaki umre yolculuğu Kureyş'in engellemesi yüzünden Hudeybiye'de sona erince Huzâa'nın reislerinden Büdeyl b. Verkā gelip Hz. Peygamber'le görüşmüş, Mekke'ye dönüşünde de sırf Kâbe'yi tavaf amacıyla gelen insanları engellemenin doğru olmayacağını belirterek Kureyş eşrafına bu ziyareti kabul ettirmeye çalışmış, ancak onlardan sert tepki görmüştü. Hudeybiye'de imzalanan antlaşmaya göre Benî Bekir b. Abdümenât Kureyş'in yanında yer alırken Huzâa müslümanlara bağlı taraf oldu. Resûl-i Ekrem Hudeybiye'den döndükten sonra artık Huzâa'dan İslâm'a girmeyen kimse kalmamıştı. Bu gelişme, Huzâa ile yakın teması bulunan Kureyş müşriklerini ürkütmüş ve gelecek hakkında endişeye düşürüp Hudeybiye Antlaşması'nın şartlarını ihlâle sevketmiş olmalıdır. Benî Bekir ile Huzâa arasında Câhiliye döneminden beri süregelen bir kan davası vardı. Hudeybiye Antlaşması bu kan davasının bir tarafa bırakılmasını ve on yıllık bir barışı öngörmesine rağmen 8 (630) yılında Kureyş'in desteğini alan Benî Bekir Huzâa'ya bir gece baskını düzenledi. Vaktiyle Abdülmuttalib'le bir araya gelerek Hâşimoğulları-Huzâa antlaşmasına Huzâa adına imza koyan yaşlı reis Kâ'b b. Amr'ın da öldürüldüğü bu baskından Huzâalılar canlarını Mekke'ye kaçıp Büdeyl b. Verkā'nın evine sığınarak kurtardılar. Huzâa, bu olayın intikamının alınması konusunda Medine'ye bir heyet göndererek Hz. Peygamber'e müracaat etti. Huzâa'ya karşı gerçekleştirilen bu katliam Mekke'nin fethiyle sonuçlanan bir sefere yol açmış ve Huzâa'dan Kâ'b b. Amr oğulları da (Kâ'boğulları) Kudeyd'de 500 kişilik bir kuvvetle İslâm ordusuna katılmıştı.

Fetihten sonra Resûl-i Ekrem, Mekke'nin harem bölgesini belirleyen taşları

(alem) yenileme işini Huzâa'dan Temîm b. Üseyd'e verdi. Asr-ı saâdet'te zekât âmilliği gibi görevler yapmış başka Huzâalılar da vardır. Huzâalılar bu tür görevlere Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde de getirilmiştir. Hz. Ömer, divan teşkilâtını kurduktan sonra bizzat kendisi Kudeyd'e gelir ve burada divana göre bütün Huzâalılar'ın haklarını dağıtırdı. Kûfe ve Basra şehirleri kurulduğu zaman bazı Huzâalılar buralarda topluca ayrı mahallelere yerleştiler. Kûfe'de vefat eden son sahâbî Eslem'den Abdullah b. Ebû Evfâ idi. Kûfe ve Basra divanlarında görevli olan Abdullah b. Halef de Huzâa'ya mensuptu; oğlu Talha ise Sicistan divanında görev yapmıştır.

Hz. Osman’a karşı girişilen isyana bazı Huzâalılar da katıldı; bunlardan Amr b. Hamık halifenin öldürülmesinde rol oynamıştır.

Hz. Ali döneminde Huzâa kabilesinin büyük bir kısmı onun saflarında yer almış, buna rağmen Sıffîn’de bazı Huzâalılar Muâviye tarafında çarpışmıştır. Adî b. Amr oğullarından Abdullah b. Büdeyl b. Verkā, bazı Huzâalılar’ın katıldığı bu savaşta Hz. Ali’nin sağ cenah kumandanı ve Irak kurrâsının etrafında toplandığı üç önemli şahsiyetten biri idi. Sa‘d b. Sâriye, Hz. Ali adına sâhibü’ş-şurta olarak bir süre görev yapmış, ardından Azerbaycan’a vali tayin edilmiştir. Huzâa’nın Hz. Ali’ye bağlılığı daha sonra da devam etmiş, onun taraftarları arasında daima pek çok Huzâalı bulunmuştur. Tevvâbîn’in reisi Süleyman b. Surad da bu kabiledendi. Sayıları az olmakla birlikte Emevî idaresinde görev alan Huzâalılar da vardır. Öte yandan Abbâsîler’in Emevî idaresine karşı başlattıkları ihtilâlde Huzâa’nın rolü büyük oldu. İhtilâlin öncüsü Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas, 103 (721) veya 104 (722) yılında Horasan’da ayaklanma faaliyetlerini yürütmek üzere bir araya toplattığı yetmiş kişiden seçtiği on iki nakibin beşi Huzâa’dandı. Ebû Müslim-i Horasânî 129’da (747) Merv bölgesinde Huzâa’ya ait bir köyü karargâh yapmış ve etrafa propagandacılarını göndermişti. Huzâalılar bu çağrıya uyup destek vermekte gecikmediler. Bu sebeple ihtilâlin başlangıcında Huzâa birtakım mevkiler elde etti. Ancak Abbâsîler’in iktidara tamamen sahip olmasından sonra Huzâa’nın verdiği desteğe uygun bir karşılık görmediği anlaşılmaktadır.

Mısır, Mağrib ve Endülüs’ün fethine Huzâalılar da katıldığı için bu ülkelerde, özellikle Endülüs’te yerleşmiş birçok Huzâalı vardı. Bunlar bu ülkelerde uzun süre kabilelerinin varlığını sürdürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cihâd”, 78, “Enbiyâ˒”, 12, “Menâḳıb”, 9, “İstisḳā˒”, 2; Müslim, “Cennet”, 50; İbnü’l-Kelbî, Kitâbü’l-Esnâm, s. 27, 28, 30, 40, 49; Vâkıdî, el-Meġāzî, bk. İndeks; İbn Hişâm, es-Sîre2, bk. İndeks; İbn Sa‘d, eṭ-

Ṭabaḳāt, bk. İndeks; Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, s. 7-8, 9; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986-87, V, 153-156; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 64, 108, 419, 640-641, 645; Belâzürî, Ensâb, I, bk. İndeks; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Bağdad 1979, s. 468-481; İbn Hazm, Cemhere, s. 233-242, 467-468, 480; İbn Abdülber, el-İnbâh ʿalâ ḳabâʾili'r-ruvât (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1405/1985, s. 81-85; Bekrî, Muʿcem, bk. İndeks; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, I, 100, 102, 114, 137, 142; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), IV, 230-231, 405; V, 43, 123, 139, 214-216, 415, 518; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 315; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1984, s. 228; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 71-95; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, el-Bulûġu'l-ereb, I, 243-244, 246, 247; II, 202, 207, 239; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 14-16, 42-45, 438-442, 531-533, ayrıca bk. İndeks; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, I, 338-340; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 271-278; F. Krenkow, "Huzâ'a", İA, V/1, s. 622-624; M. J. Kister, "Khuzāʿa", EI² (Fr.), V, 79-82.

Ahmet Önkal

HUZÂÎ, Ahmed b. Nasr

(bk. AHMED b. NASR el-HUZÂÎ).

HUZÂÎ, Ali b. Muhammed

(علي بن محمد الخزاعي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Ahmed el-Huzâî et-Tilimsânî (ö. 789/1387)

Tarihçi, edip ve şair.

710 (1310) yılında Tilimsân'da doğdu. Huzâa kabilesine mensuptur. "Zü'l-vezâreteyn" lakabıyla anılan babası Muhammed Endülüs'ten Kuzey Afrika'ya göç ederek Tilimsân'a yerleşmiş, burada kâtiplik, kumandanlık ve vezirlik yapmıştır. İbn Merzûk el-Hatîb et-Tilimsânî ve İbnü'l-Hâc el-Billifîkī'den ders alan Huzâî, özellikle Arap dili ve edebiyatında derinleşmekle birlikte hadis ve fıkıh alanında da bilgi sahibiydi. Talebeleri arasında en tanınmışı, kendisinden Taḫrîcü'd-delâlât'ın bir kısmını dinleyen ve tamamını "münâvele" yoluyla rivayet için icâzet alan Yahyâ b. Ahmed es-Serrâc el-Fâsî'dir. Abdülvâdîler Devleti'nde kâtiplik yapan Huzâî, Merînîler Hükümdarı Ebû Sâlim el-Müstaîn-Billâh'ın da (1359-1361) alâme (mühür, tuğra) kâtibiydi. 5 Zilkade 789 (17 Kasım 1387) tarihinde Fas'ta vefat etti ve muhtemelen Fas'a uğrayan yabancı âlimlerin defnedildiği Matrahulcille'de toprağa verildi.

Sultan Ebû Fâris el-Merînî'nin attan düşmesi münasebetiyle yazdığı bir şiiri zamanımıza ulaşan (İbnü'l-Kādî, Ceẕvetü'l-iḳtibâs, II, 490; Abdülhay el-Kettânî, I, 37-38) Huzâî, ölümünden üç yıl önce kaleme aldığı ve Merînîler Hükümdarı Ebû İnân el-Merînî'nin oğlu Ebû Fâris el-Mütevekkil-Alellah'a ithaf ettiği Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye ʿalâ mâ kâne fî ʿahdi Resûlillâh mine'l-ḥiref ve'ṣ-ṣanâʾiʿ ve'l-ʿamâlâti'ş-şerʿiyye adlı eseriyle tanınmıştır. Huzâî, bazı kimselerin devletin çeşitli kademelerinde görev yapanları bid'at ehli ve aşağı bir işte çalışan insanlar olarak nitelediklerini, bundan dolayı kendisinin Hz. Peygamber zamanında mevcut resmî görev, sanat ve mesleklerle ilgili olarak bu eseri yazdığını söyler. Hulefâ-yi Râşidîn dönemine ait bilgilerin de yer aldığı eser on bölüme (cüz) ayrılmış ve 156 görev, meslek ve sanat hakkında bilgi verilmiştir. Eser Resûl-i Ekrem'in

idarî, askerî, adlî ve iktisadî alandaki düzenlemeleri, Asr-ı saâdet'teki sosyal hayat ve kurumlar hakkında toplu bilgi vermesi bakımından büyük öneme sahiptir.

Taḫrîcü'd-delâlât'ın başlıca kaynağı İbn Abdülberr'in el-İstîʿâb'ı olup eserin hemen hemen yarısı bundan alınan bilgilere dayanır. Müellif eserin sonunda faydalandığı 166 kitabın adını kaydetmekle birlikte nâşir İhsan Abbas'ın düzenlediği listede bu sayı 210'a ulaşmıştır. Kendi alanında ilk müstakil eser olan Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye asırlar sonra Faslı âlim Muhammed Abdülhay el-Kettânî'nin dikkatini çekmiş, Kettânî bazı ayrıntıları çıkarıp yeni bazı konuları eklemek suretiyle et-Terâtîbü'l-idâriyye (I-II, Rabat 1346-1347; Beyrut 1416/1996) adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser, Ahmet Özel tarafından Huzâî ve Kettânî'nin faydalandıkları kaynaklar tesbit edilmek suretiyle bir nevi tenkitli neşri yapılarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir (I-III, İstanbul 1990-1993).

Önce Tunus'ta basılan, daha sonra Ahmed Ebû Selâme tarafından bir yazma nüshası esas alınarak neşredilen Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye'yi (Kahire 1401/1981) son olarak İhsan Abbas üç nüshaya dayanarak yayımlamıştır (Beyrut 1405/1985, 1993). Bu nüshalardan en eskisi 876 (1471) tarihli olup Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Şehid Ali Paşa, nr. 1853) 826 (1423) tarihli yazma nâşirler tarafından görülmemiştir. Kettânî, eserinin

telifinde esas aldığı nüshada (Tunus, Zeytûne Ktp., nr. 7572) eksik olan onuncu bölümün yerine Hz. Peygamber zamanındaki ilmî ve içtimaî hayatla ilgili yeni bir bölüm eklediğinden Mustafa Fayda, Şehid Ali Paşa nüshasını esas alarak eserin onuncu bölümünü ayrıca yayımlamıştır (bk. bibl.). Rifâa et-Tahtâvî Nihâyetü'l-îcâz fî sîreti sâkini'l-Ḥicâz adlı kitabında Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye'nin bir özetini vermiş (Kahire 1291, s. 305-531), Ahmed Mübârek el-Bağdâdî eseri Muḫtaṣaru Taḫrîci'd-delâlâti's-semʿiyye adıyla özetlemiştir (Küveyt 1410/1990).

BİBLİYOGRAFYA

Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 7-17; İbnü'l-Ahmer, Müstevdaʿu'l-ʿalâme (nşr. M. Türkî et-Tûnisî - M. b. Tâvît et-Tancî), Tıtvân 1384/1964, s. 62-64; a.mlf., Nes̱îrü'l-cümân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1407/1987, s. 249; İbn Haldûn, et-Taʿrîf b'İbn Ḫaldûn (nşr. M. b. Tâvît et-Tancî), Kahire 1951, s. 43; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 247-248; a.mlf., Cez̠vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1974, II, 488-490; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 238; Brockelmann, GAL Suppl., III, 1276-1277; Îżâḥu'l-meknûn, I, 269; Abdurrahman b. Muhammed el-Cilâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, II, 130-131; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 132-133; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 6-7; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, XX-XXII, 35-54; Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, Muḫtaṣaru Taḫrîci'd-delâlâti's-semʿiyye, Küveyt 1410/1990; Mustafa Fayda, "el-Huzâi'nin Tahrîc'inin Neşredilmeyen Son Bölümü", AÜİFD, XX (1975), s. 173-198; G. C. Annavati, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1981 à 1984", MIDEO, XVII (1986), s. 217-218.

Ahmet Özel

HUZEYFE b. YEMÂN

(حذيفة بن اليمان)

Ebû Abdillâh Huzeyfe b. Huseyl (Hisl) b. Câbir el-Absî (ö. 36/656)

Hz. Peygamber’in sırdaşı olan sahâbî.

Medine’de doğdu. Bir kan davası yüzünden Mekke’den kaçarak Medine’ye yerleştiği ve orada aslen Yemenli olan Abdüleşheloğulları ile bir antlaşma yaptığı için babasına (bazı rivayetlere göre büyük dedesi Cirve b. Hâris) Yemân denilmiş, Huzeyfe de İbn Yemân diye anılmıştır. Annesi Abdüleşheloğulları’nın Evs kolundan Rebâb bint Kâ‘b Hz. Peygamber’e biat eden ensar kadınlarındandır.

Huzeyfe babasıyla birlikte Bedir Gazvesi’nden önce müslüman oldu. Bu gazvede Resûl-i Ekrem’in yanında yer almak üzere yola çıkan baba oğul yolda müşriklere yakalandılar. Ancak Peygamber’e katılmayacaklarına dair söz vermeleri üzerine serbest bırakıldılar. Resûlullah’a durumu anlatmaları üzerine de Resûl-i Ekrem kendilerine sözlerinde durarak savaşa katılmamalarını söyledi. Huzeyfe daha sonra yapılan bütün gazvelere katıldı. Uhud Gazvesi’nde bulunan müslümanlar düşman tarafından tanınmamak için yüzlerini örttüklerinden babası Huseyl müşrik zannedilerek öldürüldü. Huzeyfe, bir hayli yaşlı olan babasının ölümüne çok üzülmekle beraber bunun bir hata sonucu meydana geldiğini düşünerek teselli bulmaya çalıştı. Hz. Peygamber ona babasının diyetini ödemek istediğinde kabul etmeyip fakir müslümanlara bağışladı. Hendek Gazvesi’nde Resûl-i Ekrem Huzeyfe’yi müşrik ordusu hakkında bilgi toplamakla görevlendirdi. Hz. Peygamber’in duasını alarak müşriklerin arasına sızan Huzeyfe şiddetli bir fırtınanın onları perişan ettiğini ve bu sebeple Medine’yi terkettiklerini Resûlullah’a haber verdi.

Muhacirlerle ensar arasındaki kardeşlik antlaşması sırasında Hz. Peygamber Huzeyfe’yi Ammâr b. Yâsir’le kardeş ilân etti. Huzeyfe’nin Resûl-i Ekrem’in zekât işleriyle görevli kâtiplerinden olduğu, Hz. Peygamber’in

onu Debâ'da oturan Ezd kabilesine zekât âmili olarak gönderdiği ve kendisine zekât esaslarını ihtiva eden bir mektup verdiği bilinmektedir.

Huzeyfe Hz. Ömer döneminde Medâin'e vali tayin edildi. Cesur ve kudretli bir yönetici olan Huzeyfe Medâin'i imar etti. Nihâvend Savaşı'nda (21/642) ordu kumandanı Nu'mân b. Mukarrin öldürülünce kumandayı ele aldı ve düşmanı teslim olmaya mecbur etti. Nihâvend merzübânı her yıl Huzeyfe'ye belli miktarda haraç vermek üzere onunla antlaşma yapmak zorunda kaldı. Dînever, Hemedan ve Rey şehirleri de Huzeyfe tarafından fethedildi. Onun Nusaybin'e giderek orada evlendiği ve cuma günleri Medâin'den Kûfe'ye gittiği söylenir. Medâin ve Kûfe'de okuduğu bazı cuma hutbeleri kaynaklarda yer almaktadır.

Huzeyfe b. Yemân 36 (656) yılında Hz. Osman'ın öldürülmesi ve Hz. Ali'ye biat edilmesinden kırk gün sonra Medâin'de vefat etti. Huzeyfe'nin Ebû Ubeyde, Safvân, Sa'd, Saîd ve Simâk adlı dört oğlu ile Ümmü Seleme adlı bir kızı olup oğulları Ebû Ubeyde, Simâk, Medâin kadısı olan Sa'd ve kızı kendisinden hadis rivayet etmiştir. Ölürken oğullarına Hz. Ali'ye itaat etmelerini öğütlemiş, kendisi de Hz. Osman'ın ölümünden hemen sonra Hz. Ali'ye biat etmiştir. Oğullarından Safvân ile Saîd Sıffîn Savaşı'nda Hz. Ali'nin yanında yer almış ve şehid olmuşlardır.

Huzeyfe'nin en önemli özelliği Hz. Peygamber'in sırdaşı olmasıdır. Resûlullah'ın hiçbir sahâbîye vermediği bir kısım bilgileri ona verdiği, bundan dolayı ashap içerisindeki münafıkların adını ve ileride meydana çıkacak fitne hareketlerini ondan başka kimsenin bilmediği rivayet edilmiştir. Hz. Ömer ve Hz. Ali onun bu özelliğini açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Halifeliği sırasında Hz. Ömer'in Huzeyfe'ye valileri arasında münafık bulunup bulunmadığını sorduğu, onun da bir tane bulunduğunu söylediği, Huzeyfe'nin isim vermemesi üzerine ondan aldığı bilgilerden münafık olduğunu tahmin ettiği bir valiyi hemen azlettiği bildirilmektedir.

Kitap ve Sünnet konusunda çok titiz davrandığı bilinen Huzeyfe, Azerbaycan ve İrmîniye seferinde Iraklı ve Suriyeli askerler arasında Kur'an'ın farklı kıraatlerle okunduğunu görünce bu karışıklığa son vermesi için Hz. Osman'ı uyarmış ve Mushaf nüshalarının çoğaltılmasını sağlamıştır. Huzeyfe aynı zamanda en karışık davaları çözüme kavuşturacak

güçte bir kadı idi. Resûl-i Ekrem, kamıştan yapılmış bir evle ilgili olarak anlaşmazlığa düşen ve kendisine başvuran kişileri ona havale etmiş, o da kararını verip sonucu kendisine bildirdiğinde Resûlullah isabetli bir karar verdiğini söylemiştir.

Huzeyfe zühd ve takvâsı ile de tanınmıştır. Vali olarak gittiği Medâin'e merkebinin sırtında girmiş, şehrin ileri gelenleri Hz. Ömer'in tâlimatına uyarak ona ne kadar maaş istediğini sorduklarında sadece kendisi doyacak kadar yiyecek ile merkebi için bir miktar yem istemiştir. Valiliği sırasında Hz. Ömer onu bir ara yanına çağırmış, yaşadığı sade hayatta herhangi bir değişiklik olmadığını görünce çok sevinmiş, kendisini tebrik ederek tekrar Medâin valisi olarak görevlendirmiştir.

Onun yakut kaşlı, üzerinde "elhamdülillâh" yazılı ve karşılıklı iki turna resmedilmiş altın bir yüzüğü olduğundan bahsedilmişse de bunun erkeklere altının haram kılındığını bildiren hadislere ters düştüğü, Huzeyfe'nin ise hadise aykırı bir davranışta bulunmayacağı belirtilerek bu iddia reddedilmiştir. Nitekim ölürken bile kendisine pahalı kefen alınmamasını özellikle tembih etmiş, Allah'ın huzuruna gösterişli kefenle değil samimi bir iman ve ibadetle çıkmanın önemli olduğunu hatırlatmıştır.

Huzeyfe b. Yemân'ın hikmetli sözleri de vardır: "Sizin en hayırlılarınız âhiret için

dünyayı, dünya için âhireti terkedenler değil fakat her ikisi için de çalışanlardır", "Öyle bir zaman gelecek ki iyiliği emretmeyen ve kötülükten menetmeyen kimseleri içinizde en hayırlı kişiler olarak göreceksiniz". Huzeyfe'nin bir adama, "İnsanların en kötüsünü öldürmen seni sevindirir mi?" diye sorduğu, "evet" cevabını alınca da, "0 zaman sen ondan daha kötü olursun" dediği rivayet edilir.

Hz. Peygamber'den pek çok hadis dinleyen Huzeyfe ondan bizzat duymadığı bazı hadisleri de Hz. Ömer'den öğrenmiştir. Hz. Ömer, Hz. Ali ve Câbir b. Abdullah gibi sahâbîler yanında Ebû Vâil, Zir b. Hubeyş, Zeyd b. Vehb, Abdurrahman b. Ebû Leylâ, Ebû İdrîs el-Havlânî gibi tâbiîn âlimleri de ondan hadis rivayet etmişlerdir. Hadis kitaplarında Huzeyfe'nin rivayet ettiği 225 hadis yer almaktadır. Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-

ṣaḥîḥ’lerinde on iki, yalnız Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’de sekiz, yalnız Ṣaḥîḥ-i Müslim’de on yedi rivayeti bulunmaktadır.

Rızâ Muhammed Safiyyüddin es-Senûsî Merviyyâtü Ḥuẕeyfe b. el-Yemân fî Müsnedi’l-İmâm Aḥmed adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış (Câmiatü Ümmi’l-kurâ, Külliyyetü’ş-şerîa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, 1403/1983), Kâzım Necm Abbûd da Emîru fetḥi’l-fütûḥ Ḥuẕeyfe b. Yemân raḍıyallāhu ʿanh adlı küçük hacimli bir çalışma yapmıştır (Bağdat 1979). İbrâhim Muhammed Ali’nin ise onun hayatına dair Ḥuẕeyfe b. el-Yemân emînü sırri Resûlillâh adlı hacimli bir eseri vardır (Dımaşk 1417/1996).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 382-408; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 15; VII, 317; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 95; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, III, 256; İbn Hibbân, Târîḫu’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Bûrân ed-Dannâvî), Beyrut 1408/1988, s. 73; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, I, 213-214; Hâkim, el-Müstedrek, III, 379-381; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim, I, 145; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 270-283; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 277-278, 365; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), I, 468-469; Zehebî, el-ʿİber, I, 19, 27; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 361-369; Zerkeşî, Burhân, I, 236; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IX, 325; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 317, 331-332; IV, 300; a.mlf., Taḳrîbü’t-Tehẕîb, I, 156; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, II, 219-220; Muttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, XIII, 343, 347; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 32, 44; Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Ricâlü’s-seyyid Baḥrü’l-ʿulûm: el-Fevâʾidü’r-ricâliyye (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm - Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1363 hş., II, 162-178; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 180-181; Mustafa el-A‘zamî, Küttâbü’n-nebî, Dımaşk 1394, s. 52-53; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1398/1977, III, 223-226; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), I, 227; V, 292-299; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 57-58.

Selman Başaran

HUZEYME b. HÂZİM

(خزيمة بن خازم)

Huzeyme b. Hâzim b. Huzeyme en-Nehşelî (ö. 203/819)

Abbâsîler'in ünlü kumandanlarından.

Temîm kabilesinin Nehşel koluna mensuptur. Babası Hâzim b. Huzeyme de Abbâsîler'in önde gelen kumandanlarındandı. Huzeyme babasının yanında çeşitli savaşlara katıldı ve ondan nüfuz ve itibarını tevarüs etti. Adına ilk defa 129 (746) yılındaki Emevî iktidarının sonunu hazırlayan olaylar dizisinde rastlanmaktadır. Hâzim b. Huzeyme, Merverrûz'u ele geçirerek Nasr b. Seyyâr'ın âmili Beşîr b. Ca'fer'i öldürünce bu haberi oğlu Huzeyme ile Ebû Müslim-i Horasânî'ye ulaştırmıştı.

Halife Mehdî-Billâh devrinde (775-785) Bağdat sâhibü'ş-şurtası olan Huzeyme'nin ikametgâhı Dârü Huzeyme adıyla meşhurdu. Kardeşinin sâhibü'ş-şurtalıktan azledilmesi üzerine o zamana kadar en mutaassıp taraftarlarından olduğu Halife Hâdî-İlelhakk'ı desteklemekten vazgeçti (Kennedy, s. 113) ve ona kin duymaya başladı. Hâdî ölünce (16 Rebîülevvel 170/15 Eylül 786) gece 5000 mevâlîyi sarayın önünde topladı ve veliaht şehzade Ca'fer b. Hâdî'yi yatağından kaldırıp haklarından feragat etmeye zorladı. Ca'fer de hilâfetin amcası Hârûnürreşîd'in hakkı olduğunu söylemek zorunda kaldı (Taberî, VIII, 232-233).

Hârûnürreşîd, Hazarlar'a karşı önemli bir varlık gösteremeyen İrmîniye Valisi Saîd b. Selm'i azlederek yerine 172'de (788) görevden aldığı Yezîd b. Mezyed'i tayin etti (183/799). Yeni vali, Huzeyme b. Hâzim'in takviye kuvvetleriyle birlikte İrmîniye'ye giderek Hazarlar'ı bölgeden uzaklaştırdı (a.g.e., VIII, 270). Yezîd b. Mezyed 185'te (801) ölünce Hârûnürreşîd Huzeyme'yi İrmîniye valiliğine getirdi. Daha sonra Rakka Kāsım b. Hârûnürreşîd'in (Mu'temin) idaresine verildiğinde (a.g.e., VIII, 338) halife Huzeyme'yi de onun yanında görevlendirdi (Rebîülâhir 192/Şubat 808). Hârûnürreşîd devrinde Cibâl'de ortaya çıkan Hürremiyye taifesi üzerine

gönderilen Huzeyme topluluktan bir kısmını esir aldı, bazılarını da öldürdü (192/808). Yine Hârûnürreşîd'in halifeliği sırasında Kāsım b. Nasr b. Mâlik'in yerine sâhibü'ş-şurta tayin edildi ve bir süre Basra valiliği yaptı.

Ya'kūbî, Hârûnürreşîd'in Huzeyme'yi İrmîniye'ye vali tayin ettiğini ve onun bir yıl iki ay burada kaldığını, daha sonra yerine Yûsuf b. Râşid es-Sülemî'nin gönderildiğini kaydeder (Târîḫ, II, 426).

Emîn halife olunca Huzeyme'yi el-Cezîre'ye vali tayin etti. Daha sonra babası Hârûnürreşîd'in Suriye, Kınnesrîn, Avâsım ve Sugūr valiliklerine tayin etmiş olduğu Kāsım'ı 194 (810) yılında azlederek yerine Huzeyme'yi getirdi. Halife Emîn ile kardeşi Me'mûn arasında başlayan hilâfet mücadelesi sırasında önceleri Emîn'in yanında yer alan Huzeyme daha sonra saf değiştirdi. Me'mûn adına silâhlı mücadeleye girişen ve Bağdat'a giren Tâhir b. Hüseyin ile önceden mektuplaşan Huzeyme'nin yakınlarıyla görüştükten sonra bu kararı aldığı ve Halife Emîn aleyhindeki faaliyetlere iştirak ettiği anlaşılmaktadır (Taberî, VIII, 472-473). 198 (813) yılında Halife Emîn Me'mûn'a bağlı kuvvetler tarafından kuşatıldığı sırada Herseme b. A'yen, Tâhir b. Hüseyin, Süleyman b. Mansûr ve Sindî b. Şâhek Huzeyme'nin evinde toplanarak Emîn'in Herseme'ye teslim olmasını, hilâfet alâmetleri olan mühür, asâ ve hırkanın da Tâhir b. Hüseyin'e emanet edilmesini kararlaştırmışlardı (a.g.e., VIII, 481-482).

Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybeden Huzeyme 18 Şâban 203'te (18 Şubat 819) Bağdat'ta öldü. Bağdat'ta ona izâfeten Derbü Huzeyme adıyla anılan bir geçit vardır. Huzeyme, İbn Ebû Zi'b'den bir hadis rivayet etmiştir (Hatîb, VIII, 341).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 460, 462, 463, 465; İbn Kuteybe, el-Maʿârif, Beyrut 1390/1970, s. 184; Dîneverî, el-Aḫbâru'ṭ-ṭıvâl, s. 172, 385; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 419, 426, 428, 429, 441; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 360, 386, 498-499; VIII, 232-233, 236, 270, 338, 346, 373-374, 472-473,

481-482; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 307; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 341; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), IX, 83, 197; X, 3, 45, 118; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1347-57, V, 321, 383, 565-566; VI, 123, 207, 278, 348; a.mlf., el-Lübâb, III, 338; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 423; V, 109; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 31, 207, 224, 240; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, Beyrut, ts., II, 6; G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1900 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 218; Farouk Omar, The ʿAbbâsid Caliphate 132/750-170/786, Baghdad 1969, s. 108, 131, 196, 290; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 351; J. Lassner, The Shaping of ʿAbbâsid Rule, Princeton-New Jersey 1980, s. 206; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1986, s. 82, 112, 113, 123, 130, 132, 136, 137, 145, 147, 148, 155.

Hasan Onat

HUZEYME b. SÂBİT

(خزيمة بن ثابت)

Ebû Umâre Huzeyme b. Sâbit b. el-Fâkih el-Ensârî el-Hatmî (ö. 37/657)

Züşşehâdeteyn diye tanınan sahâbî.

Evs kabilesinin Hatmoğulları koluna mensuptur. Annesi, Resûlullah'a biat eden kadın sahâbîlerden Kebşe (Kübeyşe) bint Evs'tir. İlk müslümanlardan olan Huzeyme'nin Umeyr b. Adî ile birlikte kabilesinin putlarını kırdığı bilinmektedir. Uhud Gazvesi ile sonraki savaşların hepsine katılmış, Mekke'nin fethinde kabilesinin sancağını taşımıştır. Bazı rivayetlerde Bedir Gazvesi'ne katıldığı da zikredilmiştir. Hz. Ebû Bekir tarafından Kur'an'ın cem'i ile görevlendirilen Zeyd b. Sâbit, Tevbe sûresinin son iki âyetiyle Ahzâb sûresinin 23. âyetini yazılı olarak sadece Huzeyme'nin getirdiğini ve ikinci bir şahide gerek görmeden bu âyetleri mushafa aldığını belirtmiştir. Zeyd b. Sâbit'in böyle hareket etmesinin dayanağı, Hz. Peygamber'in borcunu ödeyip ödemediği hususunda bir alacaklısıyla aralarında çıkan anlaşmazlıkta bu borcun ödendiğini görmediği halde Huzeyme'nin, "Biz seni vahiy gibi daha önemli bir konuda tasdik ediyoruz" diyerek şahitlik etmesidir. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem ona "şehâdeti iki şahit yerine geçen kimse" anlamında "züşşehâdeteyn" lakabını vermiştir. O günden sonra bu lakapla tanınan Huzeyme hakkında Hz. Peygamber ayrıca, "Herhangi bir kimsenin lehine veya aleyhine Huzeyme'nin şahitlik etmesi yeterlidir" demiş, Evs kabilesi onun bu özelliğini Hazrec kabilesine karşı iftihar vesilesi yapmıştır.

Cemel ve Sıffîn savaşlarında Hz. Ali saflarında yer alan Huzeyme başlangıçta fiilen savaşa katılmadı. Ancak Sıffîn'de Ammâr b. Yâsir'in şehid edilmesi üzerine onun âsi bir topluluk tarafından öldürüleceğine dair hadisi hatırlayarak savaşmaya başladı ve kendisi de bu savaşta şehid edildi. Huzeyme'nin Hz. Ömer veya Hz. Osman döneminde öldüğüne dair rivayetler de vardır.

Rivayet ettiği otuz sekiz hadis Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, Dârimî, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin sünenleri, Buhârî'nin el-Edebü'l-müfred'i ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde yer alan Huzeyme'den oğlu Umâre, Abdullah b. Yezîd el-Hatmî, Amr b. Meymûn, Câbir b. Abdullah, Atâ b. Yesâr rivayette bulundu. Huzeyme'nin bazı olaylar üzerine söylediği beyitler kaynaklarda yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 213-216; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 638; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 378-381; VI, 51; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 291, 420; Belâzürî, Ensâb, I, 170; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 173; IV, 447; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 94; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 417-418; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XVI, 357-372; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 133; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), VII, 3243-3256; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, VIII, 243-245; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 485-487; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 11-40, s. 564-565; Safedî, el-Vâfî, XIII, 310-312; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 425-426; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, III, 140-141; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 351; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî v.dğr., Mevsûʿatü ricâli'l-kütübi't-tisʿa, Beyrut 1413/1993, I, 445; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 73.

Asri Çubukçu

HÛZİSTAN

(خوزستان)

İran’ın güneybatısında bir eyalet.

Çöl görünümlü yaylalarında dolaşan bedevî Arap kabilelerinden dolayı İranlılar’ın 1925’e kadar “Arabistan” dedikleri Hûzistan’ın batısında Irak, güneyinde Basra körfezi, kuzeyinde Zagros sıradağları yer alır; Îlâm (Kirmanşâhân), Lûristan (Hürremâbâd), Çehârmahal, Bahtiyârî, İsfahan ve Fars bölgeleriyle çevrilidir. Kuru ve yakıcı kuzeybatı rüzgârı ile sıcak ve rutubetli güneydoğu rüzgârı ve geniş bataklıklar bölgede hayatı olumsuz yönde etkiler. Burada Kerha, Âbıdîz, Kārûn (Ahvaz Düceyli), Cerrâhî ve Hindicân (Hindiyân) adlı nehirler vardır. Bunlardan İran-Irak sınırındaki Huveyze bataklıkları vasıtasıyla Dicle’ye ulaşan Hûzistan çiftçilerinin çokça yararlandıkları Kerha ile Ahvaz yakınlarında birbirine karışan Âbıdîz ve Kārûn Zagros dağlarından doğar. Kārûn’un kollarından suyu tuzlu Cerrâhî ile Şîraz’ın kuzeyinden gelerek körfeze dökülen Hindicân önemsiz sayılır. Sulama için ayrıca su kanalları ve bentler yapılmıştır. İdarî bölünmede İran’ın yirmi dört eyaletinden (ustan) biri olan Hûzistan’a Bihbehân, Abadan, Endîmeşk, Ahvaz, Îzeh (Eyze, Îze, Îzec), Deştâzâdgân, Bendermâhşehr, Hürremşehr, Dizfûl, Râmhürmüz, Şâdgân, Şüster (Tüster) ve Mescidisüleyman illeri (şehristan) bağlıdır.

Bölgeyi Uxii toprakları diye adlandıran Strabon gibi Grek coğrafyacıları ile birçok İslâm coğrafyacısı Hûzistan’ın tarih boyunca değişen bölge sınırlarını farklı şekillerde kaydeder. Hamdullah el-Müstevfî’ye göre Hûzistan’ın merkezi Şüster idi ve burada bir kısmı günümüzde mevcut olmayan veya değişik adlarla anılan Sûs, Errecân (Ergân), Sûkulehvâz (Ahvaz), Mehrûbân, Huveyze (Hûzkân), Cündişâpûr, Askerimükrem, Devrek, Tîb, Kurkûb, Cübbâ, Hısnımehdî, Muhammere (Hurremşehr) gibi şehirler vardı (Nüzhetü’l-ḳulûb, s. 109). Müslümanların bölgeyi fethetmesi sırasında yerli halkın Hûzî dilini konuştuğu ve Hûzistan adının bu sebeple verildiği belirtilir. Bu dilden kalma bazı kelimelerin halen Dizfûl lehçesinde yaşadığı ileri sürülmektedir (EIr., VII, 351). Yapılan arkeolojik kazılardan

Prehistorik çağlardan itibaren iskân gördüğü anlaşılan Hûzistan tarihî dönemlerde müslümanların gelişine kadar sırasıyla Elâmlılar, Sumerler, Akkadlar, Gutiler, Bâbilliler, Asurlular, Medler, Persler (Ahamenîler), Grek-Makedonlar, Parth-Arsakiler (Eşkâniyân) ve Sâsânîler'in idaresinde kaldı. Bölge Sâsânîler'in Nimrûz eyaletinin sınırları içinde yer alıyordu. Romalılar'ın zulmünden kaçan hıristiyanlar buraya sığınmış ve Beyt-i Huzâye adını verdikleri bir cemaat oluşturmuşlardı. I. Şâpûr, hiçbir zaman Hûzistan'a kadar gelemeyen Romalılar'la yaptığı bir savaşta aldığı esirlerle birlikte bir kısım halkı bu bölgeye yerleştirmiş ve Cündişâpûr şehriyle Şüster bendi bu sırada imar ve inşa edilmiştir.

Hûzistan bölgesi, 17 (638) yılından itibaren Kārûn nehri boyunca ilerleyerek önce Ahvaz'da, daha sonra Şüster'de Hürmüzân'ı yenen Basra Valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî idaresindeki İslâm ordusu tarafından fethedildi (19/640). Bölgedeki Hâricîler'in yoğunluğu sebebiyle Emevîler Ahvaz'ı onlara karşı bir üs olarak kullandılar. Haccâc b. Yûsuf'un gönderdiği Mükrem b. Muâviye adındaki kumandanın Ahvaz yakınlarında kurduğu ordugâh daha sonra "Askerimükrem" adıyla anılan bir şehir haline geldi. Yine Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as 82 (701) yılında Hûzistan'da Haccâc'ın ordusuna yenildi. Cenâhiyye hareketinin lideri Ca'fer-i Tayyâr'ın ahfadından Abdullah b. Muâviye'nin (ö. 129/746-47) kısa bir süre idaresi altına aldığı yerlerden biri de Hûzistan'dı. Emevîler'den sonra Abbâsîler'in eline geçen bölge 196'da (812) Tâhir b. Hüseyin tarafından zaptedildi. IX. yüzyılın sonlarında Ahvaz merkez olmak üzere Zenc isyanı çıktı. İsyanın bastırılmasının ardından Ya'kūb b. Leys es-Saffâr, Hûzistan'ın kuzey kısımlarını işgal edip Cündişâpûr'u

başşehir ilân etti (264/877). Râzî-Billâh zamanında (934-940) Berîdîler'in elinde bulunan Hûzistan 334'te (945) Muizzüddevle (Ahmed b. Büveyh) tarafından alındı. Bu zat Askerimükrem'de bir darphâne kurdurmuştu. Bu dönemde Râmhürmüz, Errecân, Sûs, Şüster, Ahvaz şehirlerinde bulunan darphânelerden de istifade edilmiş, Abbâsîler ve Büveyhîler burada sikke bastırmışlardır. İzzüddevle Râmhürmüz şehrine önem verdi. Bahâüddevle ile Samsâmüddevle arasında meydana gelen sürtüşme sonunda Samsâmüddevle burayı hâkimiyetine aldı (383/993).

Tuğrul Bey 447'de (1055) Büveyhîler'in bölgedeki hâkimiyetine son verdi.

Selçuklu döneminde Hasan Sabbâh'ın adamları Hûzistan'ın kuzeyindeki Zagros dağlarında bulunan müstahkem kaleleri ele geçirdiler. Büyük Selçuklu Hükümdarı Berkyaruk zamanında (1092-1104) Türkmenler'den Porsukoğulları gelip buraya yerleştiler (CHIr., V, 112). İsmâilîler'in bölgedeki ve özellikle Errecân'daki faaliyetlerine 1116'da son verilebildi (Hodgson, s. 97). Sultan Sencer, Sâve savaşından (1119) sonra birçok yeri ve bu arada Hûzistan'ı Irak Selçukluları'nın başına getirdiği yeğeni Sultan Mahmûd b. Muhammed Tapar'a bırakmıştı. Onun ölümünün ardından (1131) başlayan taht kavgaları sırasında Selçuk Şah'ın atabegi Karaca Sâkî Fars ve Hûzistan'a hâkim oldu. Daha sonra Selçuk Şah'ı esir alan Emîr Bozaba bir süre Hûzistan'ın idaresini ele geçirdiyse de sonunda yakalanarak idam edildi ve bölge tekrar Irak Selçukluları'nın hâkimiyetine girdi.

Moğol istilâsından sonra İlhanlı Hükümdarı Abaka Han, Hûzistan'ı Lûristan Atabegi I. Yûsuf Şah'a iktâ olarak verdi. Orta Asya seyahatinden dönen İbn Battûta Hûzistan'a uğrayarak Abadan, Mâcûd (Bendermâhşehr), Râmûz (Râmhürmüz), Şüster, Îzeh üzerinden İsfahan'a gelmiştir (727/1327). Lûr-i Kûçek bölgesinde hüküm süren Hurşîdîler'den Melik İzzeddin'in Fars valisi Muhammed Sultan hâkimiyetini Lûristan'dan Hûzistan'a kadar genişletti (798/1396). Hûzistan kaleleri 811'de (1408) Celâyirliler tarafından zaptedildi. Bölgede bir müddet hüküm süren Akkoyunlular'ın dağılmasının ardından Hûzistan bir Şiî Arap kabilesi olan Müşa'şa'lar'ın eline geçti. Ahvaz, Dizfûl ve Şüster'i hâkimiyetlerine alan Müşa'şa'lar'ın yaklaşık yetmiş yıl süren bağımsızlıkları, Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'in 1508'de Bağdat Seferi sırasında sona erdiyse de Safevîler bu bölgeyi kendilerine bağlı kalmak şartıyla yine onların idaresine bıraktılar. Bundan sonra Hûzistan, Osmanlılar'la Safevîler arasında devamlı el değiştiren bir sınır bölgesi oldu. Bölgede ilk ciddi Osmanlı hâkimiyeti, 1534-1535 kışında Hemedan ve Basra'ya kadar giden Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi sırasında buradaki Arap kabilelerinin biat etmesiyle gerçekleşti. Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi Basra, Katîf, Bahreyn adalarıyla birlikte Müşa'şa' topraklarının da tahririni yaptırdı (Tabakātü'l-memâlik, vr. 272b). Osmanlı kaynaklarında bu bölgeye Diyârımüşa'şa' da denilmiştir.

1551'de Müşa'şa' Emîri Seccâd'ın, Dizfûl'a gelen Şah I. Tahmasb'a bağlılığını bildirmesine rağmen bölgenin önemli bir kısmında Osmanlı

hâkimiyeti sürdü. Basra-Bağdat ticaret yolunun emniyeti bakımından buraya önem vermeye başlayan Osmanlılar'ın 1578 harekâtı sırasında bir mektupla itaat arzeden Emîr Seccâd onlara taraftar gözüktü. Bunun üzerine ülkesi bir ahidnâme ile kendisine sancak olarak bırakıldı. Fakat Seccâd'ın itaati uzun sürmedi ve 1583'te iyice karışan bölgeye Bağdat Beylerbeyi Elvendzâde Ali Paşa idaresinde kuvvet gönderildi. 1587'de Cigalazâde Sinan Paşa'nın Dizfûl seferi başarılı geçtiyse de Şah Abbas kısa sürede etkisini yeniden hissettirdi. Hûzistan uzun süre Safevîler'in kontrolünde kaldı ve zaman zaman doğrudan doğruya merkezden gönderilen valiler tarafından yönetildi. XVII. yüzyılın sonlarında Müşa'şa' Emîri Ferecullah Han, Basra'yı ele geçiren Benî Müntefik kabilesinden Şeyh Mâni'e galib gelerek kendini Basra hâkimi ilân etti. Ardından da anlaşmazlığa düştüğü İran Şahı I. Hüseyin'e karşı Osmanlılar'ın tarafına geçti; ancak Safevîler bölgedeki tesirlerini sürdürdüler. Bağdat Valisi Daltaban Mustafa Paşa takviye kuvvetleriyle 1701'de Basra'yı aldıktan sonra Bağdat valileri Hûzistan'a hâkim olmaya çalıştılar. İran'da kurulan Afgan hâkimiyeti sırasında 1727'de yapılan antlaşma ile Hûzistan Osmanlılar'a bırakıldıysa da Nâdir Şah bölgeyi geri aldı ve buraya merkezden bir vali göndererek kontrolü sağladıktan sonra Müşa'şa' ailesini iş başından uzaklaştırdı (1737).

XVIII-XIX. yüzyıllarda Hûzistan Osmanlılar'la İranlılar arasında el değiştirirken burada yaşayan kabileler arasında da güç değişikliği oldu. Müşa'şa' kabilesinin gücü XVII. yüzyılda zirvede iken kontrolü altındaki topraklar genişleyince kabileden pek çok aile merkezden ayrılarak sınır bölgelerine gitmişti. Öte yandan Dicle nehri kıyıları boyunca göçebe olarak yaşayan Benî Lâm kabilesinden büyük bir grup 1788-1846 yıllarında tedrîcen Hûzistan'a göç etti. Ayrıca Basra'da yaşayan Arap kabilelerinden Benî Müntefik'ın bir kısmı 1812 yılında Ahvaz çevresine yerleşti. XIX. yüzyılda Benî Kâ'b Hûzistan'ın en nüfuzlu kabilesi haline geldi ve Müşa'şa' kabilesinin yerini aldı. Sınır boylarındaki Arap aşiretleri ve konar göçer ahali bazan Osmanlı hükümetine, bazan da İran hükümetine vergi vermek suretiyle kendilerini baskılardan koruyabiliyorlardı. Kaçar hânedanından Feth Ali Şah Hûzistan'ı ikiye ayırarak Şüster, Dizfûl ve Ahvaz'ı içine alan kuzey kısmını Kirmanşah Valisi Muhammed Ali Mirza Devletşah'ın, Râmhürmüz şehrinin bulunduğu güney kısmını ise Fars valisi olan oğlu Hüseyin Ali Mirza'nın idaresine bıraktı. İranlılar 1837'de Herat'ı muhasara edince Osmanlılar da Hûzistan'a girdiler ve Muhammere ile

Abadan’ı ele geçirdiler. Daha sonra Rus ve İngilizler’in baskısıyla 1847’de yapılan Erzurum Antlaşması sonucu Şattülarap Osmanlılar’da kalmak üzere bu yerler Kaçarlar’a bırakıldı. Sınır çalışmalarında görevlendirilen Mehmed Emin Derviş Paşa (Kimyager), Hûzistan ve aşiretleri üzerine yaptığı araştırmaların neticesini bölge halkının nüfus bilgilerini de içeren raporuyla birlikte 123 bentlik bir lâyiha halinde Osmanlı Devleti’ne sundu (1852). Bölgeyi korumaya yönelik bu çalışmalara rağmen 1856’da Kaçarlar’la anlaşan İngiliz kuvvetleri Hûzistan’a yerleşip ekonomik üstünlük elde ettiler. Nâsırüddin Şah zamanında Hûzistan’ın gelişmesi için bazı tedbirler alındı ve 1859’da ilk nüfus sayımı gerçekleştirildi. Nâsırüddin Şah, kendi adına nisbetle döneminde Bender Nâsırî denilen Ahvaz’ın imarına özen gösterdi. Bu arada bölgede İngiliz ve Fransızlar’ın arkeolojik kazı yapmalarına izin verdi. İngilizler 1888’de ondan aldıkları imtiyazla Kārûn nehri kıyısına yerleştiler.

İngilizler’in desteklediği Benî Kâ‘b’dan Muhammere şeyhi Haz‘al Han Hûzistan’da bağımsız bir Arap devleti kurmak için yoğun bir faaliyete başladı ve İngilizler’e çeşitli diplomatik önerilerde bulundu. 1913’te Abadan ve Basra’yı işgal eden İngilizler’e karşı İranlılar’ın bu petrol bölgesini koruyamadıklarını gören Osmanlı yönetimi, Irak’ta bulunan ordusunu Dağıstanlı Mehmed Paşa idaresinde Hûzistan’a sevketti. İngilizler pek çok yerden çekildilerse de Ahvaz’ı terketmediler. Bu arada Kaçar hânedanının zayıflamasından faydalanarak İngilizler’in Muzafferüddin Şah’a

karşı destekledikleri Haz‘al Han bölgede bulunan hükümete bağlı bir kıta askeri katletti (Fahreddin Şevket, s. 146). 1925’te İran Savaş Bakanı ve Konsey Başkanı Rızâ (Şah) Pehlevî Hûzistan’a girerek Haz‘al Han’ın idaresine son verdi; aynı yıl şahlığını ilân edince bölgenin Arabistan olan adını Hûzistan’a, Kâ‘b kabilesinin idare merkezi Muhammere şehrinin adını da Hürremşehr’e çevirdi. Irak Devleti’nin kurulması üzerine, İran ile Osmanlılar arasında 1847 yılında Erzurum’da tesbit edilip 1913’te İstanbul’da tekrar onaylanan sınır antlaşması İran-Irak sınırı için de benimsendi (1937). Buna göre Şattülarap’ın İran kıyısı sınır olarak kabul edilmişti. Ancak 1969’da İran şahından gelen itiraz üzerine 1975’te Cezayir’de yapılan yeni bir antlaşma ile sınır Şattülarap suyunun ortasından geçirildi. 1980’de Irak antlaşmayı tek taraflı olarak feshedince aynı yıl İran-

Irak savaşı başladı. Savaş süresince önemli bir sınır değişikliği yapılmadı; 1988'de ateşkes kararından sonra 1990 yılında taraflar arasında 1975 sınır antlaşması tekrar onaylanarak barış sağlandı.

Hûzistan'ın en eski şehirlerinden Sûs'ta yapılan arkeolojik kazılar, bölge ekonomisinin ilk dönemlerden itibaren çok canlı olduğunu ve burasıyla Mezopotamya arasında milâttan önce 5000'e kadar uzanan bir siyasî ve ticarî ilişkinin varlığını ortaya koymuştur (EIr., II, 298-300). Elâm Devleti'nin başşehri ve aynı zamanda Ege bölgesindeki Lidya'nın başşehri Sardeis'e kadar ulaşım sağlayan 2700 kilometrelik "kral yolu"nun başlangıç noktası olan Sûs'ta 1851'de İngilizler, 1885'te Fransızlar kazı yaparak aralarında galip Elâm krallarının ülkelerine götürdükleri ünlü "Naramsin steli" ve "Hammurabi kanunları dikilitaşı" gibi Mezopotamya eserlerinin de bulunduğu pek çok tarihî kalıntıyı ortaya çıkardılar. Dizfûl'da bugün de müslümanlar ve yahudiler tarafından ziyaret edilen Dânyâl peygamberin türbesi yer almaktadır (a.g.e., VI, 659). Mescidisüleyman, Errecân, Nûrâbâd, Ahvaz ve Mâliemîr başta olmak üzere daha birçok yerde bölgenin zengin tarihî geçmişini sergileyen çeşitli dönemlere ait harabeler görülür.

İslâm hâkimiyetine girdikten sonra da Hûzistan bölgesi ekonomik ve sosyal canlılığını korudu. Vâsıt ile Sûs arasındaki yol üzerinde bulunan Kurkûb halifelerin tırâz imalâthanelerinde dokunan yünlü, ipekli, pamuklu kumaşlarla meşhurdu. Mu'tezile'nin merkezi olan Râmhürmüz'de Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle bir çarşı inşa ettirmişti. Dizfûl'da I. (VII.) yüzyılda yapıldığı tahmin edilen sonraki dönemlerde yenilenmiş ve genişletilmiş bir mescidle Şüster Mescidi Cum'ası ve yine Şüster'deki sahâbeden Berâ b. Mâlik'e ve İmamzâde Abdullah'a (ö. 629/1232) ait türbeler İslâmî dönem için önemli yapılardır (geniş bilgi için bk. Îrânşehr, II, 1354, 1361, 1367).

Hûzistan'ın hareketli ve canlı iktisadî durumu XIII. yüzyıldan itibaren kabileler arasındaki çekişmeler, Moğol istilâsı, sürekli savaşlar, ticaret kervanlarının yağmalanması, yöre halkının göçebeleşmesi, sürekli ve emniyetli bir idarenin olmayışı gibi sebeplerle sönmeye başlamış, bunun neticesinde Cündişâpûr ve Sûs gibi şehirler tamamen terkedilmiştir. XX. yüzyılın başlarına kadar bölge harap bir durumdaydı ve insanlar birkaç önemli şehirde oturuyorlardı; ovalar göçebelerin merası haline gelmişti.

Bugün Hûzistan'ın verimli arazilerinde yapılan ziraatla buğday, hurma, pirinç, pamuk, susam, fasulye, keten ve tütün yetiştirilmektedir.

1908'den itibaren İngilizler tarafından Mescidisüleyman ve Râmhürmüz civarında çıkarılmaya ve işlenmeye başlanan petrol bölge ekonomisinin canlanmasında büyük rol oynadı. Kısa zamanda şehirler arasında kara ve demiryolu bağlantıları kuruldu; bunun sonucunda da Râmhürmüz şehri Ahvaz, Şüster, İsfahan, Fars yollarının kavşak noktasında bulunması sebebiyle Bahtiyârî ve Kûh-Gîlûye gibi aşiretlerin pazar yeri oldu. 1938'de İran'ı baştan başa kateden demiryolu Ahvaz ve Benderşahpûr'a kadar uzatıldı; ayrıca Ahvaz'a havalimanı yapıldı. Issız Abadan ve Bendermâhşehr petrole bağlı olarak hızla gelişti. Bendermâhşehr'in yakınına Benderşah (1979'dan sonra Bender-Türkmen) ve daha sonra da Benderşahpûr (1979'dan sonra Benderimamhumeynî) limanları inşa edildi. Hürremşehr önemli bir liman şehri haline geldi. Bihbehân'da petrol ve doğal gaz endüstrisine önem verildi. 1961'de Harg adasında derin su tanker terminali açıldı, 1962'de Âbıdîz nehri üzerine baraj ve hidroelektrik santralı yapıldı. Ahvaz'da Cündişâpûr Üniversitesi kuruldu. Bölge İran-Irak savaşı sırasında çok zarar görmekle beraber petrol sayesinde kısa sürede toparlanmıştır.

Bugünkü Hûzistan halkı Arap, Fars ve Türkler'den oluşmaktadır. Dağlarda ekseriyetle İranî Lûr aşiretleriyle (Feylî, Kûh-Gîlûye, Mâmesânî) kendilerini Tay kabilesinin ahfadı sayan Arap aşiretleri (Benî Kâ'b, Benî Temîm, Benî Lâm, Benî Taraf) yaşamaktadır. Buraya göç etmiş Porsukoğlu ve Avşar Türkmenleri'nin bugünkü durumu bilinmemekle birlikte Şüster bölgesinde Gündüzlü, Agaçârî kasabası civarında da Ağaçeri aşiretleri ve ayrıca çeşitli merkezlerde yerleşmiş birçok Türk bulunmaktadır. Kısmen Türkçe konuşan Ağaçeri ve Gündüzlü aşiretleri dışında (1966'daki nüfusları 10.000 kadar; bk. Bainbridge, s. 148) Hûzistan'la ilgili bir resimden Kaşkay Türkleri'nin de mevcudiyetleri öğrenilmektedir (Abdülhüseyn-i Saîdiyân, s. 517). Diğer taraftan Farsça konuşan kalabalık Bahtiyârî kabilesinin de aslen Türk olduğu tahmin edilmektedir. Halkın çoğunluğu Şiî inanışındadır; ancak az oranda Sünnî ve Huveyze dolaylarında Mandeî kabilelere de rastlanır. Dizfûl-Hürremâbâd yolu üzerindeki Şahzâde Ahmed Türbesi, bölgedeki eski dinlerden ve aşırı Şiîlik'ten etkilenen Ehl-i Hak mensupları için en önemli ziyaret yerlerinden

biridir. Az sayıda yahudi ve hıristiyanın da bulunduğu (Îrânşehr, I, 581, 582) Hûzistan bölgesinin bugünkü yüzölçümü 66.532 km² olup nüfusu 3.746.772’dir (1996; bk. The Middle East and North Africa 1997, s. 483).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 404-405; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Kalkaşendî, Subḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 340-345; Zekeriyyâ Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 194, 232, 281, 302, 341, 358, 368, 417; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 109-113; Celalzâde, Tabakātü’l-memâlik, vr. 272b; Derviş Paşa [Mehmed Emin], Tahdîd-i Hudûd-ı Îrâniyye, İstanbul 1286; Delîlü’l-H̱alîc (Târih), III-V, tür.yer.; Rızâ Şah, Sefernâme-i H̱ûzistân, Tahran 1303 hş.; Fahreddin Şevket, İran, İstanbul 1923, s. 146; Tahran Ateşe Militerliği Raporu, Ankara 1928, s. 140-141; Ahmed-i Kesrevî, Târîḫ-i Pânṣadsâle-i H̱ûzistân, Tahran 1313 hş./1934; Sanʻan Azer [Mehmet Sadık Anan], İran Türkleri, İstanbul 1942, s. 12 ve sonundaki harita; R. Furon, İran (trc. Galib Kemali Söylemezoğlu), İstanbul 1943, s. 35-36; M. Ali Şüşterî, Târîḫ-i Coġrafyâ-yı H̱ûzistân, Tahran 1331 hş./1952; M. G. S. Hodgson, The Order of Assassins, The Hague 1955, s. 47, 76, 85, 97; Ahmed-i Hüseyn Adl, Âb u Hevâ-yı Îrân, Tahran 1339 hş./1960, s. 102 vd.; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri 1578-1590, İstanbul 1962, s. 169-178; Îrânşehr (nşr. Unesco), Tahran 1963, I, 581, 582, 754, 1223-1225; II, 1354, 1361, 1367; Hüseyin Emîn, Târîḫu’l-ʿIrâḳ fi’l-ʿaṣri’s-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 19, 95, 102, 109, 160, 262; Fihristi Binâhâ-yı Târîḫî ve Emâkin-i Bâstânî-yi Îrân, Tahran 1966, s. 80-86; CHIr., I, tür.yer.; V, 112; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, bk. İndeks; R. Ghirshman, Persia, London 1971, s. 30-31; Mihrâb-ı Emîrî, H̱ûzistân, Tahran 1350 hş./1971; E. Fodor - W. Curtis, Fodor’s Islamic Asia, The Hague 1974, s. 257 vd.; Ahmed-i İktidârî, Diyâr-ı Şehriyârân, Tahran 1975; a.mlf., H̱ûzistân u Kûhgilûye u Mâmesânî, Tahran 1359 hş./1980; a.mlf., “Behbahân”, EIr., IV, 94-96; Hudarî, Muḥâḍarât: Ümeviyye, s. 221 vd.; A. V. Pope, A Survey of Persian Art, Tahran 1977, I, 696-701; II, 1227-1230, 1467; M. Takī Han Hekîm, Genc-i Dâniş, Tahran 1366, bk. İndeks; P.

Beaumont v.dğr., The Middle East, New York 1985, s. 467-469; G. Cornu, Atlas du monde arabo-islamique, Leiden 1985, s. 35-38; Îrec Afşâr, Nigâhî be-Ḫûzistân, Tahran 1366 hş.; A. Gresh - D. Vidal, Ortadoğu (trc. Hamdi Türel), İstanbul 1991, s. 77; M. Hasan Kâvûsî, “Îrânşinâsî ve Ehemmiyyet-i Târîḫ-i Ḫûzistân”, Mecmûʿa-i Maḳālât, Tahran 1371 hş., s. 293-304; M. Bainbridge, The Turkic Peoples, London 1993, s. 148; P. Schwarz, Iran im Mittelalter (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 389-445; Abdülhüseyn-i Saîdiyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1416/1995, s. 452-517; Yûsuf Azîzî, el-Ḳabâʾil ve’l-ʿaşâʾirü’l-ʿArabiyye fî Ḫûzistân (trc. Câbir Ahmed), Beyrut 1996; Hasan ed-Düceylî, el-ʿAlâḳātü’l-ʿIrâḳıyyetü’l-Îrâniyye ḥilâle ḫamse ḳurûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-Hüdâ), s. 493, 509, 527; The Middle East and North Africa 1997, London 1997, s. 483; B. Ingham, “Urban and Rural Arabic in Khuzistan”, BSOAS, XXXVI (1973), s. 533-553; Hasan Abdülemîr Muhyiddin el-Câbirî, “Ḫûzistân”, et-Tevḥîd, sy. 80, Kum 1416/1996, s. 120-137; Cl. Huart - Mirza Bala, “Hûzistan”, İA, V/1, s. 624-626; R. M. Savory, “Khūzistān”, EI^2 (İng.), V, 80-81; a.mlf., “Khurramshahr”, a.e., V, 65-66; “Ḫûzistân”, DMF, I/2, s. 925-926; K. Schippmann, “Archeology”, EIr., II, 298-300; a.mlf., “Barde Neşānda”, a.e., III, 761; X. de Planhol, “Bandare Mahşehr”, a.e., III, 688; Pervîz Varjâvand, “Dānīale Nabī”, a.e., VI, 659; Colin Mackinnon, “Dezfūl”, a.e., VII, 351.

Recep Uslu

HUZÛR

(الحضور)

Halktan gāib olan sâlikin Hakk’ı kalbinde hazır bulması anlamında tasavvuf terimi

(bk. GAYBET).

HUZÛR

(الحضور)

Küçük yaşta hadis meclislerinde bulunmak anlamında terim.

Sözükte “bir yere gitmek, bir yerde bulunmak” anlamına gelen huzûr kelimesi, hadis terimi olarak talebenin henüz olgunluk çağına gelmeden bir âlimin hadis yazdırdığı meclislere katılması veya bir başkası tarafından götürülmesi suretiyle o meclislerde bulunması demektir. Bazan ihzâr fiili kullanılarak (uhzıra) râvinin çocukken başka bir kişi tarafından hadis meclisine götürüldüğü belirtilir. Buna göre ricâl kitaplarında bir râvi hakkında, “Falancanın hadis meclislerinde hazır bulundu” denilmişse bu, o kişinin sözü edilen muhaddisin hadis meclislerine henüz çocuk yaşta iken gittiğini veya başkası tarafından götürüldüğünü ifade eder.

İbnü’s-Salâh’a göre hadis dinlemeye başlama yaşı beştir. Bununla birlikte kendisine söyleneni anlayabilecek, sorulan sorulara mantıklı cevap verebilecek kadar zekâ düzeyi gelişmiş bir çocuğun beş yaşın altında da olsa bu meclislerde bulunması mümkündür. Böylece çocuğun derslerin bereketinden faydalanması ve bulûğ çağına girip rivayet ehliyetini kazandıktan sonra da rivayetine izin (icâzet) aldığı hadisleri rivayet etmesi sağlanmış olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 117; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, II, 24; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 107.

Mücteba Uğur

HUZUR

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (ö. 1962) Osmanlı kültür, medeniyet ve mûsikisi çevresinde Cumhuriyet aydınının kimlik problemlerini ele aldığı romanı.

Konusu II. Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde İstanbul'da geçen Huzur, ön plandaki kahramanlarından İhsan, Nuran, Suad ve Mümtaz'ın adlarını taşıyan

dört bölüm ve otuz yedi alt bölüm üzerine kurulmuştur. İşgalde ve Millî Mücadele yıllarında Anadolu'da babasını ve annesini kaybeden Mümtaz, çocuk yaşta İstanbul'a giderek amcasının oğlu İhsan'ın evine yerleşir. Galatasaray Lisesi'ni ve Edebiyat Fakültesi'ni bitirip asistan olur. Birinci bölümde Mümtaz ağabey dediği İhsan'ın hastalığı ile ilgilenmektedir. O gün akşam üzeri karşılaştığı arkadaşlarından, bir yıldan beri sevdiği Nuran'ın kocasıyla barışarak yeniden evleneceklerini öğrenir. İkinci bölüm Mümtaz'ın Nuran'la tanıştığı bir yıl kadar öncesinden başlar. Kocasından boşanmış olan Nuran'la aralarında başlayan aşk İstanbul'un tarihî ve tabii güzellikleri içinde gelişir. Üçüncü bölümde, Mümtaz'la Nuran evlenme hazırlıkları içinde iken aralarına çok önceden beri Nuran'a âşık olan, kocasından ayrılması üzerine yeniden ümitlenen Suad'ın rahatsız edici mektup ve davranışları girer. Hiçbir ahlâk anlayışı olmayan, üstelik evli ve veremli olan Suad bir çeşit intikam duygusuyla kendini asarak intihar eder. Bu talihsiz olay Mümtaz'la Nuran'ın birbirinden uzaklaşmalarına sebep olur. Son bölüm, birinci bölümün bittiği ilk günün akşam saatlerinden itibaren devam eder. Mümtaz Suad'ın intiharıyla ruhî sıkıntı içine girmiş, Nuran İzmir'e gitmiş, İhsan'ın hastalığı ağırlaşmıştır. Mümtaz, sabaha karşı elinde ağabeyine götürdüğü ilâç şişeleriyle eve dönerken ruhî bir kriz geçirir. Suad'ın halüsinasyonu ile karşılaşır, yere düşer. Yüzü gözü kan içinde kalktığı sırada radyo II. Dünya Savaşı'nın başladığını haber vermektedir.

Suad'ın âni intiharı dışında olağan üstü denilebilecek bir vak'ası bulunmayan roman kişilerin birbirleriyle ilişkilerine, çatışmaların hissedilmediği diyaloglarına ve daha çok bu ilişkilerin iç dünyalarına

yansımalarının tahliline dayanmaktadır.

Huzur'u asıl zenginleştiren yönü, kahramanlarının her birinin belirli bir kültür birikimine ve hayat görüşüne bağlı kişilerden seçilmiş olmasıdır. Bu insanlar hayata, çevrelerindeki diğer kişi ve olaylara hep o kültür perspektifinden bakarlar ve öyle değerlendirip yorumlarlar. Fransa'da tahsil görmüş, gençliğinde sosyalist akımlara kapılmış bir tarih öğretmeni olan İhsan Türkiye'ye dönüşünde milliyetçi, kendisine göre bir tarih felsefesi olan, mutasavvıf meşrepli bir insan olmuştur. Yakınlarının ve içinde bulunduğu topluluğun sorularına, sıkıntılarına çözüm bulmaya çalışır. Tanzimat'tan beri yapılan inkılâpların hep devlet eliyle halka kabul ettirilip uygulanmış olmasını tenkit eder. Baba tarafı Mevlevî, anne tarafı Bektaşî olan Nuran ise Boğaziçi'nde eski ve kültürlü bir aile içinde yetişmiş, Edebiyat Fakültesi'nde okumuş bir genç kadındır. Ailesinden mûsikişinas ve bestekârlar yetişmiş olan Nuran da klasik Türk mûsikisini sevmekte, şarkı söylemektedir. Suad inançsız, ahlâk anlayışına karşı alaycı ve mesuliyetsiz bir tiptir. Bu bakımdan romanın öteki tiplerine zıt bir karakter gösterir. Fakat o da kültürlü bir insandır. Edebiyat Fakültesi'nde asistan olan romanın asıl kahramanı Mümtaz ise doktora çalışmalarını sürdürürken bir yandan da Şeyh Galib'in hayatını anlatan, fakat aslında Nuran'la aralarındaki aşkı dile getireceği bir roman yazmaktadır. İstanbul'un tarihî ve tabii çevresini yakından tanıyan Mümtaz edebiyata olduğu kadar mûsiki, mimari ve hat gibi güzel sanatlara da ilgi duymaktadır. Nuran'la geçirdikleri bir yıl içinde İstanbul'un kenar mahallelerini, mimari eserlerini, Adalar'ı, Boğaziçi'ni dolaşmışlar, mûsiki meclislerinde bulunmuşlardır.

Bütün bu kişilerin hayata ve varlıklara bakış tarzlarıyla özelliğini kazanan Huzur, böylece Osmanlı döneminde yetişip Cumhuriyet'e ulaşan ilk neslin sanat ve kültür birikimleri, yaşamış oldukları değişme ve değer kayıplarının buruk acılarıyla iç içe geçen bir aşk romanı hüviyeti kazanmıştır. Başka bir açıdan bakıldığında Huzur aşk, tabiat ve sanat temaları üzerinde kurulmuş, Türk edebiyatında İstanbul'u en güzel anlatan romanlardan biridir.

Birinci derecedeki şahsiyetlerin dışında romanın oldukça kalabalık ve zengin bir kişiler kadrosu bulunmaktadır. Bunlar da ihmal edilmemiş, aldıkları roller seviyesinde ve çok defa da Mümtaz'ın bakış açısından değerlendirilmiştir.

Romanın birinci derecede rolü olan kahramanlarının kültür birikimleri ve savundukları fikirler dikkate alınarak gerçek hayattaki karşılıklarının tesbit edilmesi tenkitçilerin üzerinde durdukları hususlardan biri olmuştur. İhsan'ın Yahya Kemal'le, Mümtaz'ın da Tanpınar'ın kendisiyle benzer ve farklı yönleri üzerinde durulmuş, diğer roman kişilerinin de hayatta az çok benzerleri bulunabileceği belirtilmiştir.

Huzur, 1940'lı yılların Türk romanları arasında orijinal denilebilecek bir teknikle yazılmıştır. Üçüncü şahıs, yani anlatıcı-yazar ağzından yazılmış bir roman olmakla beraber Huzur'da bir "ben" romanı gibi tamamen Mümtaz'ın bakış açısı hâkimdir. Romandaki diğer kişilerin geçmişleri de yazarın verdiği bilgiye değil Mümtaz'ın öğrendiklerine dayandığı için zaman zaman aksamalar olsa da Mümtaz bir çeşit "yansıtıcı merkez" olarak kullanılmıştır. Berna Moran, bu açıdan Tanpınar'ın Türk romanına yeni bir anlatım tekniği kazandırdığını örnekleriyle gösterir. Aynı eleştirmen romanın dört bölümünden ilkinin sıkıntılı, ikincisinin neşeli, üçüncüsünün melankolik, dördüncüsünün ise çok sıkıntılı olmasına dikkat çekerek Batı müziğini de çok seven Tanpınar'ın Huzur'daki bu yapıyı, bir Batı müziği formu olan senfoniye yaklaştırma arzusunda olduğunu söyler.

Huzur'da asıl çerçeveyi teşkil eden olay yirmi dört saat içine sığdırılmıştır. Oldukça hacimli olan eserin böyle kısa bir süre içine sıkıştırılması yine dönemindeki Türk romanı için bir yeniliktir. Mehmet Kaplan, Tanpınar'ın bu modeli James Joyce'un Ulysses adlı romanından almış olabileceğini ileri sürer. Bu sürenin genişletilmesi Mümtaz'ın ikinci ve üçüncü bölümlerdeki bir yıl öncesini hatırlamasıyla ve belki daha da önemlisi romanın olaylardan çok ruh tahlillerine dayanmasıyla sağlanmıştır.

Romanın dört bölümü arasındaki hacim dağılımı tam bir eşitlik göstermez. Zamanda geriye dönüşü anlatan ikinci ve üçüncü bölümler eserin üçte ikisini teşkil ederken yalnız ikinci bölüm üçte birinden daha geniş bir hacim oluşturur. Bu bölümler, özellikle ikinci bölüm romanın fikir ve his bakımından en yoğun, ifade bakımından en çok şiire yaklaşan parçalarını ihtiva eder. Nuran ve Mümtaz'ın aşkları, bedenî hazların üzerinde, sanat ve tabiat güzelliklerinin de katılmasıyla giderek platonik bir karakter kazanır. Hayatın, sanatın, aşkın mânası, bütün bir tarih ve medeniyet telakkisinin

âdeta yeniden yarattığı İstanbul'un güzellikleri genç âşıklara büyülü mevsimler hazırlamıştır. Onların gezilerinde, geceyi, tabiatı seyredişlerinde, mûsiki dinleyişlerinde bir çeşit mistik-panteist duygular yaşanır. Suad'ın intiharıyla talihin birden tersine dönmesi üzerine Mümtaz için en buhranlı zamanı anlatan dördüncü bölüm ise romanın sadece yedide birini oluşturur.

Huzur hazla acının beraber yürüdüğü bir romandır. Aslında bu iki duygu insanın seçimiyle değil hayatın sunuşuyla ona ulaşır. Tanpınar Huzur'da, insan iradesinin üzerinde bir kaderin güçlü hâkimiyetini teslimiyetle kabul eden portreler çizmiştir.

Bütün romanda ilâhî kaynağı belirtilmeksizin kader kelimesi sık sık telaffuz edilir veya kişilerin zihninden geçer. Buna bağlı olarak veraset yoluyla intikal eden karakter özellikleri de romanın trajik yapısında rol oynar. Ancak kader veya veraset her zaman olumsuzluğun değil bazan insan hayatının, hatta bir milletin mutluluğunun da yaratıcısı olur. Nitekim romanda yer yer kişilerin karakter ve kültürüyle Osmanlı medeniyetinin oluşumunun da bir yığın tarihî, coğrafî, ırkî özel şartları doğuran kaderin ve verasetin eseri olduğu ifade edilir.

Tanpınar'ın Huzur'la beraber Mahur Beste ve Sahnenin Dışındakiler adlı romanlarını bir çeşit nehir-roman olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Nuran Mahur Beste'deki Talat Bey'in torunudur, İhsan da Sahnenin Dışındakiler'de arka planda mevcut tiplerden biridir.

İlk yayımlandığında (İstanbul 1949) yeteri kadar akis bulmayan Huzur, Tanpınar'ın ölümünden sonra ve özellikle ikinci basımının (İstanbul 1972) ardından büyük bir ilgi odağı oluşturmuştur. Tenkitçilerin bazan birbirini tamamlayan, bazan da birbirine zıt değer yargılarıyla değerlendirdikleri romanın en geniş tahlilini Mehmet Kaplan yapmıştır. Aslında belli bir tezi olmayan romanın mesajı üzerinde de farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mehmet Kaplan'a göre Huzur, insanoğlunun vahdet iştiyakı ile kesret âlemi arasında kalışının romanıdır. Berna Moran ise eseri Mümtaz'ın şahsî mutluluğu ile toplumsal sorumluluğunun çatışması olarak değerlendirir. Romandaki aşk ve estetiği ikinci planda gören Sevim Kantarcıoğlu'na göre ana fikir, tarih ve medeniyetimizi çağın şuuru ve tecrübesiyle tertip etme gereğidir. Romanı Marksist açıdan değerlendiren Selâhattin Hilâv,

Tanpınar'ın resmî ideolojiden koparak maddeci bir tarih ve kültür felsefesine yaklaştığını ileri sürerken Huzur'da bir çeşit mazmun dili kullanılmasını da tenkit eder.

Kenan Işık tarafından tiyatro metni haline getirilen ve yönetilen eser İstanbul Belediyesi Şehir Tiyatroları'nda 1997-1998 sezonunda sahnelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tahir Alangu, Cumhuriyetten Sonra Hikâye ve Roman, İstanbul 1965, III, 591-595; Hilmi Yavuz, Felsefe ve Ulusal Kültür, İstanbul 1975, s. 36-55; a.mlf., Kültür Üzerine, İstanbul 1987, s. 32-36; Berna Moran, "Bir Huzursuzluğun Romanı: Huzur", Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, İstanbul 1983, s. 227-251; Seyit Kemal Karaalioğlu, Türk Romanları, İstanbul 1983, s. 261-276; Ziya Bakırcıoğlu, Başlangıcından Günümüze Türk Romanı, İstanbul 1983, s. 181-196; Sevim Kantarcıoğlu, Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm, Ankara 1988, s. 44-45, 111-138; Selâhattin Hilâv, Edebiyat Yazıları, İstanbul 1993, s. 105-131; a.mlf., "Tanpınar Üzerine Notlar", Yeni Ortam, İstanbul 31.III.1973-9.IV.1973 (aynı makale için bk. Yeni Dergi, IX/106, İstanbul 1973, s. 26-41); a.mlf., "Kuruntuya Dayanan Eleştirme", Yeni Dergi, IX/106 (1973), s. 42-52; Mehmet Kaplan, "Bir Şairin Romanı: Huzur", TDED, XII (1962), s. 38-86; XIII (1965), s. 29-42 (aynı makale için bk. a.mlf., Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar II, İstanbul 1987, s. 361-425); Fethi Naci, "Huzur", a.e., IX/102 (1973), s. 22-31; Nazan Bekiroğlu, "Huzur'un İndeksi Üzerine Yorumlar", Yedi İklim, sy. 1, İstanbul 1992, s. 12-16; Orhan Pamuk, "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernizmi", Defter, sy. 23, İstanbul 1995, s. 31-45; Mustafa Kutlu, "Huzur", TDEA, IV, 280-281.

M. Orhan Okay

HUZUR DERSLERİ

Osmanlılar'da 1759'dan 1924 yılında hilâfetin kaldırılmasına kadar ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan tefsir dersleri.

Kuruluş yıllarından itibaren Osmanlı padişahları gerek ilmî ortamı canlandırmak, kültürel gelişmeyi sağlamak, gerekse iktidarlarını çeşitli kesimler nezdinde desteklemek ve hânedanın meşruiyetini ortaya koymak gibi düşüncelerle huzurlarında ilmî toplantılar yapmak üzere etraflarına ulemâyı toplama, hatta özel hoca edinme konusuna önem vermişlerdir. Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren bizzat padişahın da katıldığı ilmî sohbetler ve tartışmalar büyük bir yoğunluk kazanmıştır. Bu tür toplantılar hakkında dönemin kronikleri yanında ulemâ biyografilerini toplayan eserlerde ve daha geç dönemler için sır kâtipleri tarafından tutulan rûznâmelerde bilgiler vardır. Ancak bunun düzenli bir şekilde tertip edilmesi XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleşmiştir. Daha önce 12 Muharrem 1080 (12 Haziran 1669) tarihinde IV. Mehmed'in akşam ve yatsı namazları arasında Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi'ye Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl ve es-rârü't-teʾvîl adlı tefsirinden ders verdirdiği ve bunu âdet haline getirdiği, dönemin ünlü vâizi ve padişahın hocası Vanî Mehmed Efendi'ye de haftada iki defa (Râşid, I, 161) ders yaptırdığı bilinmekteyse de bunlar münferit uygulamalar olup XVIII. yüzyıl ortalarına kadar huzur dersleri adıyla ramazan ayına mahsus ders takririnin sürekli bir şekilde yapıldığı söylenemez. Tayyarzâde Atâ Bey'in huzur derslerinin başlangıcını Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi'ye kadar götürmesinin ise (Târih, I, 213) mesnedi yoktur. Ancak arada önemli farklar bulunmakla birlikte önceki derslerin, daha sonra sadece ramazanda yapılan düzenli derslere örnek teşkil ettiği düşünülebilir.

Huzur derslerine örnek olabilecek ilk sistemli uygulamanın III. Ahmed zamanında Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından 1136'da (1724) yapıldığı bilinmektedir (Çelebizâde Âsım, s. 131). İbrâhim Paşa, devrinin tanınmış âlimlerini bazı ramazanlarda kendi sarayında toplayarak onlara Kur'an'dan bazı âyetlerin tartışmalı tefsirini yaptırmış, 1140 Ramazanında (Nisan 1728) bu derslerden birine III. Ahmed de katılarak başından sonuna

kadar takip etmiştir. III. Mustafa'nın, babası III. Ahmed'in yanında genç bir şehzade olarak bu derslere katılması ve bundan etkilenerek huzur derslerini ihdas etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Daha sonraki padişahlar da bu geleneği sürdürmüşlerdir. Nitekim 1168 Ramazanında (Haziran 1755) III. Osman'ın, Şerefâbâd'da kütüphane hocası Hamîdî Efendi'yi huzuruna davet ederek tefsir dersi yaptırdığı ve dersin sonunda ona ihsanlarda bulunduğu görülmektedir.

Başlangıç ve esas teşkil etmesi bakımından önemli olan ilk huzur derslerinin zamanı, mekânı, iştirakçileri ve bunlara yapılan ihsanlar hakkında III. Mustafa Rûznâmesi'nde (TSMA, nr. 12359) önemli bilgiler bulunmaktadır. İlk derste Fetva Emini Ebûbekir Efendi mukarrir, Nebih Mehmed, Konevî İsmâil, Müzellef ve İdris efendiler de tâlip (muhatap) olmuşlardır. Kādî Beyzâvî'nin tefsirinden, "Ey iman edenler! Kendiniz, anne babanız ve yakınlarınız aleyhine de olsa Allah için şahitler olarak adaleti gözetin" meâlindeki âyet (en-Nisâ 4/135) takrir edilmiştir. Bu ders, başlangıcından itibaren tartışmalı geçmiş ve Sultan Mustafa tarafından ders sonunda her âlime yüz altın ihsanda bulunulmuştur. 18-29 Ramazan 1172 (15-26 Mayıs 1759) tarihleri arasında cuma dışında her gün padişahın huzurunda yapılan bu dersler Sepetçiler Kasrı, Sarık Odası, Ağa Bahçesi, Sofa ve Divanhâne gibi Topkapı Sarayı'nın çeşitli mekânlarında gerçekleştirilmiş, toplantılara müzakereci olarak beş altı kadar âlim katılmıştır. Dersler öğle ile ikindi arasında icra edilir, ikindi namazından sonra padişah Harem'e çekilirdi (Mardin, I, 69).

Huzur derslerinde dersi takrir eden âlime "mukarrir", müzakereci durumunda olan âlimlere önceleri "tâlip", daha sonra "muhatap" denilmiştir. Bir mukarrir ve beş muhatapla başlayan bu derslerde muhatapların sayısı zaman içinde artmış, eksilmiş, ders adediyle günleri, saatleri ve dersin süresi değişikliğe uğramıştır. Nitekim 1180 Ramazanında (Şubat 1767) huzur dersleri için belirlenen âlim sayısı 126 olup bunlar on dokuz meclise taksim edilmiş ve her biri bir güne ayrılmıştır. İçlerinden en kıdemli ve liyakatli bulunanlar mukarrir olmuştur (Vâsıf, I, 158). I. Abdülhamid döneminde 1189 Ramazanında (Kasım 1775) huzur dersleri için şeyhülislâmın görüşü alınarak mukarrir ve muhatap olarak yetmiş âlim belirlenmiş, böylece sayı azaltılmıştır (Sâdullah Enverî, vr. 68a-b). Bu uygulamadan, huzur dersleri hocalarının şeyhülislâm tarafından seçildiği

anlaşılmaktadır. Gerek mukarrir gerekse muhatapların seçiminde liyakate ve ilmî mertebeye dikkat edilmesi, gönderilen emir ve tezkirelerde önemle belirtilmiştir. 1200 (1786) yılından itibaren ramazanda sekiz ders ile yetinildiği ve dokuzuncusunda mukarrirler meclisi toplanmasının bazı istisnalarla âdet haline geldiği görülmektedir (Mardin, I, 84-87).

Tam bir ilmî serbestiyet içinde yapılan derslerde bir âyet okunarak mukarrir tarafından onun tefsiri yapılır, muhatapların sorularına ve itirazlarına mukarrir cevap verir, böylece ilmî bir mübâhase cereyan ederdi. Dersler genellikle Kādî Beyzâvî tefsirinden yapılırdı. Ancak âyetlerin tefsirinin son derece ağır ilerlediği, birkaç yılda sadece birkaç âyetin ele alınabildiği, bunun ise âyetlerin tefsir ve tahlillerinde gramer meselelerine, etimolojik ve ilgisiz yorumlara ağırlık verilmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim İsrâ sûresinin tefsiri 1189 Ramazanında (Kasım 1775) başlamış, 1192 Ramazanına (Ekim 1778) kadar sürmüş, Feth sûresinin tefsiri ise 1193-1198 (1779-1784) yılları arasında tamamlanabilmiştir. 1201 Ramazanında (Temmuz 1787) Bakara sûresinin tefsirine başlanmış, 1205 Ramazanına (Mayıs 1791) kadar beş yıl boyunca ancak ilk otuz âyetinin tefsiri müzakere edilebilmiştir.

Derslerde ilminin derecesini göstermek isteyen bazı muhatapların münazaralarda terbiye ve edep dışına çıktıkları da görülmüştür. Meselâ 1176 Ramazanında (Mart-Nisan 1763) muhataplardan Tatar Hoca diye anılan Tatar Ali Efendi, mukarrir Abdülmü’min Efendi ile ilmî tartışma sınırlarını aşarak mukarrire terbiye dışı ağır sözler sarfedince Bozcaada’ya sürgün edilmiştir (Şem‘dânîzâde, II-A, s. 56; Vâsıf, I, 204). 1215 Ramazanındaki (Ocak-Şubat 1801) bir huzur dersi, mukarrir ve muhataplar arasındaki münazarada kendilerini ispatlamak isteyen muhatapların mukarrire lüzumsuz itirazları ile ilmî zeminden çıkarak terbiye dışı sözlerin sarfedilmesine sahne olmuş, bu durumdan müteessir olan III. Selim dersi yarıda kestirmiştir. Bu münazara, Kudsî Efendi’nin bir âyeti tefsirinden sonra muhataplardan Kastamonulu Ömer Efendi’nin itirazı ile başlamış, ardından Dağıstanlı Abdurrahman ve Ahıskalı Ali efendilerin itirazlarıyla büyümüştür (Cevdet, VII, 101-102). Mukarrir Kudsî Efendi, itirazlara sükûnetle cevap verip muhataplarını ikna etmek istemişse de muvaffak olamamıştır. Münazarayı dinlemekte olan Sultan Selim, cereyan eden tartışmadan üç muhatabın haksız olduklarını anlayarak her üçünün de

muhataplıktan çıkarılmasını şeyhülislâma bildirmiştir.

III. Selim döneminde muhatap sayısı yedi sekiz kadardı. 1215 Ramazanı (Ocak-Şubat 1801) dersi sonunda padişahın verdiği 100'er kuruş ihsana bir o kadar da Vâlide Mihrişah Sultan ilâve etmiştir (a.g.e., VII, 101-103). IV. Mustafa'nın kısa hükümdarlık dönemindeki derse Vak'anüvis Mütercim Âsım da katılmıştır (Târih, II, 114). II. Mahmud devrinde 1250 (1834-35) yılında mâbeyn başkâtipliğinden şeyhülislâma gönderilen bir iradede derslerin çok derin, mücerred ve padişahın zihnini yoracak tarzda yapılması yerine gazâ ve cihadı teşvik edici, padişahın yorulmadan dinleyebileceği tarzda sade olması, avam üslûbu gibi görülse de padişahın bu tarzdan hoşlandığı ifade edilmiştir (TSMA, nr. E. 16801).

XIX. yüzyıl boyunca yapılan huzur derslerinde yeni bazı prensipler belirlenmiş ve bir teamül teşekkül etmiştir. Bu dönemde mukarrir ve muhatapların İstanbul ruûsunu almış, herhangi bir resmî vazifesi olmayan, İstanbul'da ikamet eden âlimler arasından seçilmesi, tayinlerin şeyhülislâmın teklifi üzerine padişah tarafından yapılması, mukarrirlikte bir münhal olduğunda daha sonraki meclislerin

mukarrirlerinin hiyerarşik sırayla yükselmesi, böylece son mukarrirliğe ilk meclisin baş muhatabının seçilmesi âdet olmuştur. Mukarrir, herhangi bir sebeple ramazanda dersini takrir edemeyecek durumda olursa o dersin baş muhatabı yerini alamaz, şeyhülislâmın teklifi ve padişahın iradesiyle yeni tayin yapılırdı. Hacca gitme, yakınlarını ziyaret etme gibi sebeplerle İstanbul'dan ayrılan ders üyeleri ramazan olmasa bile şeyhülislâmdan izin alırlardı. Derslerde tefsir edilecek sûre ve âyetler çok önceden meşihata bildirilir, şaban ayının on beşinde muhataplara hazırlanmaları tembih edilirdi. Mukarrir ve muhataplar için gizlilik esastı. Bunlar ramazanda resmî ders günleri gelmeden özel olarak kendi aralarında ders müzakeresinde bulunamazlar, ancak günleri gelince alenî olarak ders yapabilirlerdi.

Meclislerin toplantı yerini padişah belirlerdi. Burada mukarrir padişahın sağında, muhataplar ise mukarririn yanında yarım daire şeklinde önlerinde rahlelerle minderlere otururlardı. Erkek ve kadınlardan huzurda ders dinlemek üzere kalacakların isimlerinin padişahın tasvibinden geçmesi gerekirdi. Kethüdâzâde Ârif Efendi, II. Mahmud zamanında ramazan ayının

başından itibaren bir hafta devam eden huzur dersinde muhatap olarak bulunmuş ve Menâkıbnâme'sinde dersle ilgili bilgiler vermiştir. Ârif Efendi dersle ilgili âyetler okunarak tartışmaya başlandığını; âyete uygun olarak askerin nizamı, sabır ve sebatı, Allah'a bağlılığı gibi konular işlenmesi gerekirken hoca efendilerin, âyetteki "vav" atıfe mi hâliye mi gibi meclise uygun düşmeyen gereksiz tartışmalara girdiklerini, Sultan Mahmud'un canının sıkıldığını, böylece dersin tatsız sona erdiğini belirtmektedir (Uzunçarşılı, s. 220).

Sultan Abdülaziz döneminde Dolmabahçe Sarayı'nın Muayede Salonu'nda yapılan huzur dersleri II. Abdülhamid zamanında Yıldız Sarayı'nın Çit Kasrı'nda icra edilmiştir. Padişah burada yüksekçe bir mindere oturur, karşısında önlerinde rahlelerle mukarrir ve muhataplar yerlerini alırlardı. Ramazan ayı boyunca haftada iki gün devam eden ve iki saat süren bu derslerde mâbeyn dairesinin büyükleriyle davet üzerine bazı vükelâ ve devlet adamları da bulunabilirdi. Her dersin mukarrir ve muhatapları farklı olurdu. Ders sonunda kendilerine eskiden olduğu gibi atıyyeler, cübbe ve şal verilirdi (Tahsin Paşa, s. 129).

Huzur dersleri, Sultan Mehmed Reşad zamanında Dolmabahçe Sarayı'nın Zülvecheyn sofasında ramazan ayının ilk on gününde sekiz oturum halinde yapılırdı. Derslere şehzadeler ve devlet vükelâsı da davet edilirdi. Hünkâr deniz tarafında kanepenin üzerine yerleştirilmiş mindere otururdu; sağ tarafında hânedan mensupları, sol tarafında da mâbeyn erkân ve memurlarıyla bendegân bulunurdu. Harem kadınları ise dersleri bir paravana arkasından takip ederdi. Mâbeyn başkâtibi Halit Ziya'nın da (Uşaklıgil) katıldığı bu derslerde mukarrir siyah, muhataplar mavi cübbe giyerlerdi. Hakkıyla yapılmayan derslerde bazan dünyanın düz oluşu vb. hurafelerle de meşgul olunurdu (Saray ve Ötesi, II, 135 vd.). Aynı padişah dönemi mâbeyn başkâtiplerinden Lütfi Simavi ise hâtıralarında huzur mukarrirliğinin âdeta inhisar halini aldığını; bunların da çoğunun taşralı olduğunu ve Türkçe'yi bile düzgün konuşamadıklarını, padişahın bu durumu şeyhülislâma hatırlatmasına rağmen olumlu sonuç alınamadığını belirtmektedir (Sultan Mehmed Reşad Han'ın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim, s. 73). Bu derslerden yedincisine mukarrir olarak katılan Vildan Fâik Efendi, dört dersin takrir ve müzakerelerini el-Mevâizü'l-hisân adıyla kitap haline getirmiştir (İstanbul 1330).

Sultan Vahdeddin ve Halife Abdülmecid Efendi zamanında Dolmabahçe Sarayı'nda devam eden derslerin sonuncusu 1341 Ramazanında (Mayıs 1923) yapılmış, 26 Receb 1342 (4 Mart 1924) tarihinde hilâfetin ilgası ile birlikte huzur dersleri de tarihe karışmıştır. Böylece bu dersler 1759-1924 yılları arasında 165 yıl devam etmiştir.

Huzur derslerinin mahiyetini, tarihçesini, yapılışını, mukarrir ve muhatapların seçimlerini ve isimlerini araştıran Ebül'ulâ Mardin, çalışmasını önce üç geniş makale halinde İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası'nda 1950-1951 yıllarında yayımlamış, daha sonra bu yazılarını Huzur Dersleri adıyla kitap haline getirmiştir (İstanbul 1951). Huzur dersi hocalarının mazhar oldukları ihsanlar ve mâruz kaldıkları cezalar, bu derslerin yapıldığı yerler, mukarrir ve muhatapların hal tercümeleri, ders ve icâzetnâme örnekleri, menkıbeler ve bazı eklerden oluşan II ve III. ciltleri ise İsmet Sungurbey ikisi bir arada olmak üzere neşretmiştir (İstanbul 1966).

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde, muhtemelen Yıldız Sarayı Kütüphanesi'nden intikal eden yirmiden fazla mükemmel nesih ve ta'lik hatla yazılmış, tezhipli "Huzûr-ı Hümâyûn Ders Takriri Defterleri" bulunmaktadır.

Günümüzde Fas Sultanı II. Hasan'ın huzurunda ramazan aylarında usul ve muhteva bakımından Osmanlı huzur derslerine benzeyen dersler yapılmakta ve bunlar ed-Dürûsü'l-Ḥaseniyye adıyla Arapça ve İngilizce olarak neşredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 10891, 16801; III. Mustafa Ruznâmesi, TSMA, nr. 12358, 12359; Huzûr-ı Hümâyûn Müderrisleri Defteri, İstanbul Müftülüğü, Meşihat Arşivi, nr. 172; Huzûr-ı Hümâyûn Ders Takriri Defterleri, İÜ Ktp.,

TY, nr. 4167, 6708, 7297, 7311, 7312, 7316, 7317, 7318, 7320, 7321, 7322, 7323, 7324, 7325, 7326, 7328, 7329, 7331, 7332, 7333, 7334; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 135-136; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5154, vr. 135a-b; Râşid, Târih, I, 161; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 131-133, 259-260, 370-371, 557-558; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II-A, s. 56; Sâdullah Enverî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 2437, vr. 68a-b; Vâsıf, Târih, I, 157-158, 204, 285; Mütercim Âsım Efendi, Târih, İstanbul, ts., II, 114; Atâ Bey, Târih, I, 212-214; Cevdet, Târih, VII, 101-103; Lutfî, Târih, III, 170; Vildan Fâik (Debreli), el-Mevâizü'l-hisân, İstanbul 1330; Lütfi Simavi, Sultan Mehmed Reşad Han'ın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim, İstanbul 1340, s. 72-73; Tahsin Paşa, Abdülhamîd'in Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931, s. 129; Halid Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi: Son Hatıralar, İstanbul 1941, II, 129-141; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 215-222; Ebül'ulâ Mardin, Huzûr Dersleri, İstanbul 1951, I, 69, 84-87; a.e. (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III; a.mlf., "Huzur Dersleri", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XVI/3-4, İstanbul 1950, s. 993-1053; XVII/1-2 (1951), s. 239-282; XVII/3-4 (1951), s. 731-785; XVIII/1-2 (1952), s. 296-453; XVIII/3-4 (1953), s. 988-1040; XIX/3-4 (1953), s. 821-868; İsmet Sungurbey - Semiha Omay, Huzur Dersleri ile İlgili Konuşmalar, İstanbul 1965; Pakalın, I, 860-865; II, 570-571, 576-578; a.mlf., "Huzûr-ı Hümâyûn Dersleri", Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası, IV/74, İstanbul 1918, s. 816-819; Necdet Sakaoğlu, "Huzur Dersleri", DBİst.A, IV, 98; Osman Öztürk, "Ramazan Mübâhaseleri: Huzur Dersleri", Diyanet Dergisi, X/112-113, Ankara 1971, s. 331-333; Fikret Sönmez, "Saray Çatısı Altında İlmî Faaliyetler: Huzur Dersleri", İlim ve Sanat, II/7, İstanbul 1986, s. 25-28.

Mehmet İpşirli

HUZUR MÜRÂFAASI

Osmanlılar'da itiraz edilen bir davanın sadrazamın huzurunda yeniden görülmesini ifade eden bir tabir.

Anadolu ve Rumeli kazaskerleriyle İstanbul, Üsküdar, Galata ve Eyüp (İstanbul ve bilâd-i selâse) kadıları huzurunda bakılan bir davayı taraflardan biri kabul etmezse davanın sadrazamın huzurunda yeniden görülmesi gerekir ve buna "huzur mürâfaası" veya "huzur muhâkemesi" denilirdi. Huzur mürâfaası cuma günü kazaskerlerin, çarşamba günü bilâd-ı selâse kadılarının Paşakapısı'nda (Sadâret Dairesi) hazır bulunmalarıyla haftada iki defa olurdu. Sadrazam kendi başkanlığında toplanan mürâfaa davalarına karar verirdi. Bu davalar, Dîvân-ı Hümâyun'un haftada dört gün toplandığı zamanlar divanda, bazan da sadrazamın ikindi divanında görülürken XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra Dîvân-ı Hümâyun seyrek toplanmaya başlayınca tamamen Sadâret Dairesi'ne intikal etti. Sadrazam davaları bizzat dinler, hüküm verir, bazan da kazaskerlere veya diğer kadılara dinletirdi (Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 501-503). Nitekim I. Abdülhamid zamanında Şâhin Ali Paşa'nın sadâretinde, Konya'da Mevlevî şeyhi olmak isteyen çelebilerin davaları sonunda huzur mürâfaasını gerektirmiş, sadrazam önce şeyh olmak isteyen mesnevîhan ile Karaman şeyhini mürâfaa etmiş, mesnevîhanın mal düşkünü olduğundan, Karaman şeyhinin de zalim tabiatlı olup ülü'l-emre itaat etmediğinden dolayı her ikisinin de şeyh olamayacağını kendilerine bildirdikten sonra Şeyh el-Hâc Mehmed Efendi'ye "müstakim" bir kimse olduğunu söyleyerek feraceyi giydirip şeyhliğe tayin etmiştir. Sadâret Arz Odası'ndan çıktıktan sonra mesnevîhan taraftarlarının münasebetsiz sözler söylediğini işiten sadrazam bunların hepsini Manisa'ya sürmüştür (Abdullah Lebîbâ, vr. 12a; Uzunçarşılı, s. 212).

II. Mahmud zamanında 1838'de sadâret başvekâlete çevirilip Dahiliye Nezâreti'nin de başvekâlete bağlanması üzerine başvekilin vazifesinin yoğunlaşması huzur mürâfaasında makam değişikliğine yol açtı. Başvekil bulunan Koca Rauf Paşa'nın huzur mürâfaasının alâkası sebebiyle şeyhülislâmın huzurunda yapılması talebi uygun görüldü. Ancak buradaki

huzur mürâfaalarının çoğunluğu, “müste’min” denilen eman sahibi yabancı tüccarlarla ilgili davalar olduğundan Dîvân-ı Deâvî nâzırının haftada iki gün şeyhülislâmın huzurunda bakılan davalarda hazır bulunması kararlaştırıldı (Lutfî, V, 14). Şeyhülislâm başkanlığındaki huzur mürâfaalarına fetva emini, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, İstanbul kadısı, Evkāf-ı Hümâyun müfettişi, fetvahâne müsevvidi katılırdı. Davanın daha önce görüldüğü mahkemenin hâkimi iki tarafı sorgular, hazır bulunan heyet ise mütalaasını bildirir, ona göre mahkeme sonuçlanırdı.

Mürâfaa davaları ayrıca Rumeli ve Anadolu kazaskerleri daireleriyle İstanbul kadılığında da görülmeye başlandı. Rumeli kazakerliğindeki davalar Anadolu’ya oranla daha yoğun olduğundan Rumeli kazaskerine ve İstanbul kadısına yardımcı olmak üzere birer müsteşar tayin edildi (a.g.e., VIII, 128). Huzur mürâfaaları, 1864’te Mecelle Cemiyeti’nin teşkili ve bir nizamnâmenin hazırlanmasıyla davalara “bidâyeten ve istînâfen” nizamî mahkemelerin bakması kararlaştırıldığından dolayı kaldırıldı. Fakat Şeyhülislâm Bodrumlu Ömer Lutfi Efendi’nin meşihati zamanında (1889-1891) Mecelle Cemiyeti lağvedilerek huzur mürâfaaları yeniden ihdas edildiyse de Ömer Efendi’nin azlinden sonra davalar yeniden nizamî mahkemelere intikal etti.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Lebîbâ, Târih, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2158, vr. 12a; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kanunnâme (MTM, I/1 [1331] içinde), s. 501-503; Lutfî, Târih, V, 14; VIII, 128; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 153, 211 vd.; Pakalın, I, 865.

Mehmet İpşirli

HÜBEL

(هبل)

İslâm'dan önce müşriklerce Kâbe'de bulundurulan putlardan biri.

İslâm öncesi dönemde Kâbe'nin içinde ve çevresinde bulunan putların en büyüğü olan Hübel kırmızı akikten yapılma bir insan şeklinde tasvir edilmiş, sağ kolu kırık olarak Kureyş'e intikal eden bu puta daha sonra altın bir kol takılmıştır (Cevâd Ali, VI, 250-251). Hübel'in Mekke'ye nereden ve kimin tarafından getirildiği tartışmalıdır. Bir rivayete göre Arap yarımadasına putları ilk defa soktuğu söylenen Amr b. Luhay, milâttan önce III. yüzyılın ilk yarısında onu el-Cezîre'deki Hit şehrinden getirerek Kâbe'nin içinde Hz. İbrâhim tarafından kazılan kuyunun üzerine dikmiştir (Ezrakī, I, 65, 100, 117). Diğer bir rivayete göre ise Amr b. Luhay, bir seyahati sırasında Suriye'nin Belkā bölgesindeki Meâb'da halkın putlara taptığını görmüş, sebebini sorduğunda, “Bunlar bizim tanrılarımızdır, düşmanlarımıza karşı zafer kazanmak için onlardan yardım isteriz, bize yardım ederler; kuraklıkta yağmur isteriz, yağdırırlar” cevabını almıştır. Bunun üzerine onlardan Hübel adlı bir put alarak Mekke'ye getiren Amr b. Luhay'ın teşvikiyle Araplar arasında Hübel'e tapınma başlamıştır (İbn Hişâm, I, 76-77; Ezrakī, I, 117). Fakat İbnü'l-Kelbî, Hübel'in ilk defa Huzeyme b. Müdrike tarafından Kâbe'nin içine dikildiğini, hatta ona “Huzeyme'nin Hübel'i” denildiğini kaydeder (Kitâbü'l-Esnâm, s. 36). Yâkūt ise Hübel'in Benî Kinâne'nin putu olduğunu

belirtmektedir (Muʿcemü'l-büldân, V, 391).

Kâbe'nin içinde yer alan Hübel'in önünde, üzerinde “evet, hayır, diyet, sizden, başkasından, mulsak (saf değil, nesebi şüpheli), sular” (bazı rivayetlerde ise “Rabbim bana emretti, rabbim beni nehyetti, sarih”) ifadeleri yer alan yedi adet fal oku vardı. Araplar yolculuğa çıkmak, ticaret yapmak, herhangi bir işe başlamak, evlenmek, nesebi şüpheli bir çocuğun babasını belirlemek, öldürülen kimsenin diyetini ödetmek, su kuyusu açmak, ölüyü defnetmek, çocuğu sünnet ettirmek vb. işleri yapmak

istediklerinde bu fal oklarını çeker, ona göre hareket ederlerdi (bk. EZLÂM). Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib de oğlu Abdullah'la ilgili olarak bu oklardan çekmişti. Resûl-i Ekrem savaşın ardından Uhud'dan ayrılırken Ebû Süfyân, "Şanın yücedir Hübel!" diyerek ona hitap etmiş, bunun üzerine Resûlullah Hz. Ömer'den, "Allah en büyük, en yücedir" diyerek cevap vermesini istemiştir (İbnü'l-Kelbî, s. 36).

Kâbe'de Hübel'e yapılan ibadet iyi organize edilmişti. Bir hâcib onunla meşgul oluyor, onun adına getirilen kurban ve takdimeleri kabul ediyor, fal oklarını çekiyordu. Kaynaklar Hübel'e bir defada yüz deve kurban edildiğini belirtmektedir (Ezrakī, I, 119).

Hübel adı, Hicr'de bulunan Nabatî kitâbelerinde Zûşarâ ve Manutu (Menât) ile beraber zikredilmektedir. Bazı Batı kaynaklarına göre Hübel ay tanrısının sembolüdür. Diğer taraftan Kelb kabilesinde Hübel kelimesiyle soy ve şahıs isimlerinin yapılması bu putun başlangıçta Kuzey Arabistan tanrılarından olduğu ve Mekke'ye dışarıdan getirildiği yolundaki rivayetleri desteklemektedir (Cevâd Ali, VI, 253). Arap dili açısından kelimenin türetilişi ve anlamıyla ilgili belirsizlikler de putla beraber ona verilen ismin de yabancı olduğunu göstermektedir. Hübel Mekke'nin fethi esnasında diğer putlarla birlikte kırılarak ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Esnâm, s. 36-37; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 76-77, 152-154; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 58, 65, 74, 100, 117, 119; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), II, 233, 237; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 391; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 250-253, 779-780; T. Fahd, La divination arabe, Strasbourg 1966, s. 110, 180-181, 184-186; a.mlf., "Hubal", EI² (Fr.), III, 555-556; "Hübel", İA, V/1, s. 626; Th. Nöldeke, "Arabs (Ancient)", ERE, I, 663-664.

Ömer Faruk Harman

HÜCCET

(الحجّة)

Bir hükmün doğruluğunu kanıtlamak ve muarıza karşı galip gelmek amacıyla ileri sürülen delil.

Sözlükte “kastetmek, yönelmek, ziyaret etmek, üstün gelmek” anlamına gelen hacc kökünden türemiş bir isim olup “isabetli yönelişi kanıtlayan delil” demektir. Hüccet Kur’an’da yedi yerde isim olarak, on dört yerde de fiil kalıbında tekrarlanır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥcc” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de hüccet, “insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı getirecekleri bir delil bulunmasın diye” (en-Nisâ 4/165) örneğinde görüldüğü üzere bazan ihticâc yani “delil getirme” anlamını (İbnü’l-Cevzî, II, 256; III, 78), “Aramızda tartışmaya gerek yoktur” (eş-Şûrâ 42/15) örneğinde olduğu gibi “muarızın delilini reddedip ona üstün gelmek için tartışmaya girişmek” anlamındaki muhâcce mânasını ifade eder (Şevkânî, IV, 531). İlgili âyetlerden anlaşıldığına göre “hüccet-i bâliğa” (hedefe ulaşan asıl delil) Allah’a mahsus olup buna karşı getirilen hüccetler boştur ve O’nun hakkında tartışmaya girişilmemelidir. Yine bu âyetlerde Allah tarafından gönderilen peygamberler Allah’ın insanlara karşı hücceti olarak kabul edilmiş, inkârcıların öne sürdükleri itirazlar hüccet diye adlandırılmakla birlikte iddialarını kanıtlayıcı nitelikte sayılmamış, hakkında hiçbir bilginin bulunmadığı konularda istidlâlde bulunmak isabetli görülmemiş, kesin bilgiye dayanmayan hüccetlere değer atfedilmediği gibi kesin hüccetleri kabul etmeyenlerle tartışmayı sürdürmek tavsiye edilmemiş ve Allah’a teslimiyet gösterilerek tartışmanın sona erdirilmesi istenmiştir. Ayrıca hidayet üzere bulunanlara karşı tartışma yapılmasının uygun olmadığı açıklanmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥcc” md.). Hüccetle ilgili âyetleri inceleyen âlimler Kur’an’ın bütün iddialarını kesin hüccetlere dayandırdığına, fikrî mücadelelerin hüccetlerle yapılmasını emrettiğine, bundan dolayı onun baştan sona hüccetler, beyyineler ve burhanlarla dolu olduğuna dikkat çekmişlerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 145; II, 58).

Hadislerde “hüccet, hacîc, muhâcce” ve “ihticâc” tabirleri geçmektedir.

İlgili rivayetlerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber Mûsâ ile Âdem'in kader konusunda tartıştığını ve Âdem'in Mûsâ'yı mağlûp ettiğini açıklamış (Buhârî, "Enbiyâʾ", 31, "Tevḥîd", 37; Müslim, "Ḳader", 13-15), amcası Ebû Tâlib'e kelime-i tevhîdi söylemeyi telkin edip Allah nezdinde bununla ihticâcda bulunabileceğini bildirmiş (Müsned, V, 433), itaatten ayrılan kimsenin kıyamet gününde hüccet sahibi olamayacağını söylemiş (a.g.e., II, 70), ayrıca Kur'an'ın insanın lehinde veya aleyhinde bir hüccet olduğunu (Müslim, "Ṭahâret", 1), cennetle cehennem arasında bir tartışmanın (muhâcce) vuku bulacağını (Müsned, II, 314) haber vermiştir.

Hüccet, İslâmî literatürde ve özellikle kelâm kaynaklarında delil ile aynı anlamda kullanılmış, hak veya bâtıl, kat'î veya zannî, burhanî-cedelî yahut hatâbî olsun, şiire, mugalataya veya safsataya dayansın bütün delillere ve kıyas şekillerine hüccet adı verilmiştir. Bununla birlikte hüccetin tanımı ve muhtevası hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkıllânî, hücceti delille özdeşleştirerek onu "kendisiyle istidlâlde bulunulan vasıta bilgi" olarak kabul eder (Temhîd, s. 34). Gazzâlî de Bâkıllânî'ye yakın bir görüşü benimseyerek hücceti "kanıtlanmaya ihtiyaç gösteren konulara ilişkin tasdikî bilgiler" diye tanımlar (Miʿyârü'l-ʿilm, s. 98). Râgıb el-İsfahânî, hüccete, "çelişik iki görüşten birinin doğruluğunu gerektiren delil" anlamı vererek onu kesin delil statüsünde bir terim olarak kabul eder (el-Müfredât, "ḥcc" md.). Fahreddin er-Râzî ise hüccetin doğru ve yanlış olarak ikiye ayrıldığını belirtip bütün delilleri kapsadığına işaret etmekle birlikte onun daha çok muarıza galip gelmek amacını taşıyan bir delil olduğunu söyler ve sözlükte bu mânanın bulunduğuna dikkat çeker (Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 140). İbn Kayyim de benzer bir yaklaşımla hüccetin "hak veya bâtıl herhangi bir görüşü kanıtlamak için getirilen delil" anlamına geldiğini ifade eder. Hüccetin bazan sadece muarıza karşı muhalefeti ifade eden bir tabir olduğunu belirten İbn Kayyim, onda mutlak anlamda muarıza galip gelmeyi amaçlayan cedelî anlamın ağır bastığını söyler (Miftâḥu dâri's-saʿâde, I, 144-145). Aynı görüşü Şevkânî de teyit eder (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 157). Muhâcce de "muarıza üstün gelip galebe çalmak için karşılıklı olarak delil getirme" veya "muarızı susturmak için onun ileri sürdüğü delili reddetme" anlamında kullanılmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥcc" md.; Fahreddin er-Râzî, VII, 22). Müteahhir dönem kelâm kaynaklarında ise hüccete bütün delil çeşitlerini kapsayan bir anlam verilmiştir (İsfahânî, s. 37; Teftâzânî, I, 166, 247, 269, 361; Cürcânî, s. 81, 366).

Sözlük anlamındaki “üstün gelme” mânası dikkate alınarak hüccetin daha çok cedelî bir delil olduğunu ileri süren âlimlerin görüşü daha isabetli kabul edilebilir. Nitekim son devir kaynaklarında benimsenen görüş bu yöndedir. İslâmî literatürde delil karşılığında kullanılan beyyine ise iddiayı açıklama mânası taşır (Ebü’l-Bekā, s. 406; Bursevî, s. 147). Hüccet kelimesi çeşitli İslâmî konuları ele alan eserlerin adlarında da yer almıştır (İbnü’n-Nedîm, s. 185; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 631-632).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 406; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥcc” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥcc” md.; Müsned, II, 70, 287, 314; IV, 438; V, 433; Buhârî, “Enbiyâʾ”, 31, “Tevḥîd”, 37; Müslim, “Ṭahâret”, 1, “Ḳader”, 13-15; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 185; Bâkıllânî, Temhîd (İmâdüddin), s. 34; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm, s. 98; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, I, 160; II, 256; III, 78; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, I, 341; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, IV, 140; VII, 22; XI, 111; XXVII, 159, 270; İbn Kayyim el-Cevziyye, Miftâḥu dâri’s-saʿâde, Kahire 1323, I, 58, 144-146; II, 58, 59; İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, II, 26, 94; VI, 251; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 157, 538; IV, 531; İsfahânî, Metâliʿu’l-enẓâr, İstanbul 1305, s. 37; Süyûtî, Ṣavnü’l-manṭıḳ ve’l-kelâm (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire 1980, s. 259, 289; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, I, 166, 247, 269, 275, 361; II, 180; Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, s. 76, 81, 366; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 631-632; İsmâil Hakkı Bursevî, Furûḳu Ḥaḳḳī, İstanbul 1310, s. 147; Muhammedî er-Reyşehrî, Mîzânü’l-ḥikme, Kum 1362 hş., II, 283-285; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, Ḍavâbiṭü’l-maʿrife, Beyrut 1975, s. 24-25, 297; Abdülazîz b. İbrâhim es-Semînî el-Musabî, Meʿâlimü’d-dîn, Uman 1407/1986, s. 61-63; L. Gardet, “Ḥudjdja”, EI² (İng.), III, 543-544.

Yusuf Şevki Yavuz

HÜCCET

(الحجّة)

Şer‘î mahkemelerde düzenlenen hukukî belge.

Sözlükte “delil, burhan, senet” anlamına gelen hüccet (çoğulu hücec) “bir davanın sıhhatine delâlet eden şey” demektir. Osmanlı hukuk terminolojisinde hüccet kelimesi iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi şahitlik, ikrar, yemin ve yeminden nükûl gibi bir davayı ispata yarayan hukukî delillerdir. Mecelle’de, “Beyyine hüccet-i kaviyye demektir” (md. 1676) ifadesi bu anlamdadır. İkincisi kadı huzurunda taraflardan birinin ikrarını, diğerinin bu ikrarı tasdikini içeren ve bir hükmü ihtiva etmeyen hususlara dair düzenlenmiş belgelere verilen addır. Bu tür belgelerin üst tarafında kadının imzası ve mührü bulunur. Hüccet asıl bu belgeler için terim olarak kullanılmıştır. Genellikle her iki anlamı ifade eden belgelere de gerektiğinde bir hakkı ispat edici delil olarak kullanılabilmeleri dolayısıyla hüccet denilmiştir.

İslâm tarihinde şer‘î mahkemelerde görülen davalar neticesinde bir belge (hüccet) tanziminin ilk defa Emevîler döneminde başladığı bilinmektedir. Daha önce Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde ne Kādî Şüreyh ne Şa‘bî ne İyâs b. Muâviye ne de diğer kadılar dinledikleri davaların sonunda yazılı bir belge kaleme almışlardı (Hâcibzâde Muhammed b. Mustafa, vr. 1b). Kaynaklarda, dava sonuçlarını ve mahkeme kararlarını deftere kaydeden ilk kadı olarak Emevî Halifesi I. Muâviye tarafından Mısır kadılığına tayin edilen Süleym b. Itr b. Seleme b. Mâlik (ö. 75/694) gösterilir. Bu kaynaklara göre Süleym mirasla ilgili olarak kendisine getirilen bir davayı çözmüş ve kararı şifahî olarak taraflara tebliğ etmiş, fakat bir müddet sonra ihtilâfa düşen taraflar aynı davayı tekrar kendisine getirince bu defa verdiği kararı sicile kaydetmiş ve bunu iki şahitle belgelemiştir (Safedî, s. 336-337; Hasan İbrâhim Hasan, I, 501). 120 (738) yılında Kûfe kadısı olan Abdullah b. Şübrüme de huzuruna gelen davaların çoğalması üzerine aynı mesele hakkında verilen kararlar arasında doğabilecek çelişkileri gidermek için görülen bütün davaları deftere

kaydedip vak‘aları zaptetme usulünü getirdi (Hâcibzâde Muhammed b. Mustafa, vr. 1b). Bu usul diğer şehirlerdeki kadılar tarafından da benimsendi ve yaygınlık kazandı; giderek bütün Ortaçağ boyunca yargının önemli bir organı olarak müslüman devletlerde varlığını sürdürdü. Bu dönemlerde mahkemelerde davalar görüldükten sonra muhâkeme “sonunda bir davanın İslâm fıkhına uygun biçimde yazılması” demek olan “sak”ler Arapça olarak kaleme alınıp sicile kaydedilmekteydi. İlk müslüman Türk devletleriyle Büyük Selçuklular ve Anadolu Selçukluları’nda da mahkeme sicilleri Arapça olarak tutulmuştur. Bu durum Osmanlılar’ın ilk dönemlerinde de devam etmiş ve mahkeme sicillerinde yer alan hüccetlerin büyük bir bölümü Arapça yazılmıştır. Bazı mahkeme sicillerinde Türkçe kayıtlar da bulunmakla birlikte Arapça kayıtların XVI. yüzyıl sonlarına kadar yer almaya devam ettiği, hatta İstanbul, Galata, Üsküdar ve Eyüp kadılıklarına ait sicillerde Arapça hüccet kayıtlarının kısmen de olsa XVII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar varlığını koruduğu görülmektedir. Bu dönem sicillerinde Arapça hüccetler arasında yer alan Türkçe hüccetlerin genellikle bozuk bir hatla kısa ve ifade bakımından daha basit olarak yazıldığı göze çarpmaktadır. Bu durum o dönemde henüz Türkçe bir sak dilinin oluşmadığını gösterir. Kadı sicillerinde yer alan Türkçe hüccetlerin yazı stilleri ve ifade şekilleri bakımından belli bir standarda ulaşması XVII. yüzyıl sonlarına doğru mümkün olabilmiştir. Bunda, kâtiplerin eğitim seviyeleri yanında bu yüzyıl ortalarından itibaren bazı kadıların mahkeme kararlarının kaleme alınmasında kolaylık sağlamak amacıyla hazırladıkları Türkçe sak mecmualarının da rolü olsa gerektir.

Genellikle her hüccette davacı (mukır), davalı (mukarrun leh) ve bu iki taraf arasında dava konusu olan mesele olmak üzere üç temel unsur bulunur. Kadı huzurunda görülen dava neticesinde duruma göre hüccetin aslı taraflara verilir, sûreti de sicile kaydedilirdi. Orijinal hüccetlerde kadının ismi ve mührü (tasdik ibaresi) bulunduğu halde sicillere kaydedilmiş hüccetlerde bunlar yer almaz.

Hüccetlerin konusu kadılar tarafından ele alınmış her türlü kazâî vak‘alardır. Başlıca hüccet çeşitleri şunlardır: Köle ve köle âzadı (i‘tâk, tedbîr, mükâtebe), evlenme (akd-i nikâh), karşılıklı rızâ ile boşanma (muhâlea), boşama (talâk), nikâhın feshi, nafaka, terbiye velâyeti (hidâne), miras, rehin, rehini kaldırma (fekk-i rehin), borçla ilgili ihtilâflı konular,

alım satım mukaveleleri, icâre, vesâyet, vekâlet, emanet, sulh, hacriflâs, lukata, gasp, cinayet.

Hüccetlerin özel bir çeşidi de vakfiyelerdir. Vakfiyeler hem şekil hem muhteva bakımından diğer hüccetlerden ayrılır. Vakfiyeler, vakıf hükmî şahsiyetinin nizamnâmesi mesabesinde olan ve farazî bir dava neticesinde şer‘iyye mahkemeleri tarafından tanzim ve tasdik edilen hüccetlerdir. Menkul vakfiyeleri, akar vakfiyeleri, istibdâl vakfiyeleri gibi çeşitleri vardır.

Bunların dışında bir de şeklen daha değişik mahiyette olan hüccet-i zahriyye bulunmaktır. Zahriye, resmî belgelerin arkasına yazılan veya konan yine resmî makamlara ait tasdik beyanları, emirler vb. hâşiyeler demektir. Hüccet-i zahriyye de hukukî bir hakkın tasdikli sûreti, resmî bir belgenin kadı tarafından sûreti çıkarılıp arka yüzünün onaylanmasıdır. Daha ziyade mukātaalardan veya vakıflardan maaş alan bazı görevli ya da emeklilere mukātaa eminleri ve vakıf mütevellileri tarafından yapılan ödemeleri belgelemek üzere kadılar tarafından tanzim edilir. Bu tür hüccetlerde belgenin bir yüzünde mukātaadan maaş alan görevli veya emeklinin beratının tasdikli sûreti bulunur, diğer yüzünde de berat sahibinin mukātaa emininden veya vakıf mütevellisinden maaşını aldığına dair ikrarı yer alır.

Hüccetin Bölümleri. Hüccetler yukarıdan aşağıya doğru muayyen bölümlerden meydana gelir. 1. Dua. Ferman ve beratlarda olduğu gibi en üstte ve ortada bulunur. Kısa ve uzun bütün hüccetlerde bu rükün yer alır. En yaygın olarak “hüve” ibaresi kullanılmakla birlikte (BA, AE, II. Bayezid Devri, nr. 30, 31, 34; Kanûnî Sultan Süleyman Devri, nr. 172, 303, 307; III. Murad Devri, nr. 381, 439, 440) “hüve’l-muîn” (BA, AE, II. Bayezid Devri, nr. 32), “hüve’l-ganiyyü’l-mugnî” (BA, AE, II. Bayezid Devri, nr. 33), “hüve’l-mâlik” (BA, AE, II. Bayezid Devri, nr. 71), “hüve’l-muvaffık” (BA, AE, Fâtih Devri, nr. 33) gibi dua ibarelerine de yer verilmiştir. Tasdik ibareleri kadar olmamakla birlikte bazı hüccetlerde muhtevaya uygun dua ibarelerinin yer aldığı görülmektedir. Sicillerde kayıtlı hüccet sûretlerinde ise bu dua ibareleri bulunmaz.

2. Girizgâh. Bu kısım tasdik ibaresiyle kadının imzasını ve mührünü ihtiva

eder. Genellikle ferman ve beratlarda yer alan tuğra gibi ortada olmayıp biraz solda yer alır. Kadının imzasının yani tasdik ibaresinin yanında kadının adıyla birlikte bulunduğu kazanın adı da yazılıdır. Kadılar genellikle kendilerine mahsus tasdik ibareleri kullanmışlardır. Genel olarak bütün hüccetlere konabilen "el-emru kemâ zükire (kütibe, hurrire, rukıme, zübire, sütıre) fîhi nemekahu (harrerehu)'l-fakīr ileyhi sübhânehû (azze şânühû)" veya "el-emru hasebe mâ yahvîhi (hurrire fîhi) nemakahu'l-fakīr ileyhi sübhânehû" (BA, AE, IV. Mehmed Devri, nr. 1740, 1953, 2015, 2067, 2068, 2192, 2410, 2412) gibi tasdik ibarelerinin yanında tasdik edilen hüccet türünün konusuna uygun düşen bazı tasdik formülleri de kullanılırdı. Bu konuda bazı sak mecmualarında ve yazma eserlerde, kadı ve nâiblerin hüccetlerde ve diğer belgelerde kullanmaları amacıyla hazırlanmış örnek tasdik ibarelerini ihtiva eden listeler bulunmaktadır (Debbağzâde Nûman Efendi, vr. 220a-231a; Mecmûatü's-sükûk ve'l-hücec, vr. 1a-9a, 55b-60b; Hızır b. Osman, vr. 191a-192a). Tasdik ibareleri Arapça olup kadının imzası dahil bütün harfler noktasızdır. Sonunda "gufire leh ve ufiye anh (anhümâ)" gibi Allah'tan mağfiret dileyen dua ibareleri yer alır. Yazı çeşidi daha ziyade ta'liktir. Sicillerdeki hüccet sûretlerinde bu girizgâh kısmı çok nâdir olarak yer alır.

3. Metin. Hüccetin metin kısmı başlangıç, hüviyet tesbiti ve asıl konu olmak üzere üç bölüme ayrılır. a) Başlangıç. Daha değişik şekilleri de olmakla birlikte en çok kullanılan başlangıç formülleri şunlardır: "Sebeb-i (bâis-i, vech-i) tahrîr-i kitâb (hurûf, sicil, kalem) oldur (budur) ki", "sebeb-i tahrîr-i kitâb (-ı şer'î) ve mûcib-i tastîr-i hitâb (-ı hükmî) oldur (budur) ki", "sebeb-i tahrîr-i kitâb-ı sıhhat-nisâb oldur (budur) ki". Genellikle sicillere kaydedilen hüccetlerde bu başlangıç ihtisar edilip "oldur ki" veya "budur ki" şeklinde yer alır. Ancak sicillerin büyük bir bölümünde kâtiplerin bunu da yazmayıp ihmal ettikleri görülmektedir.

b) Hüviyet Tesbiti. Tarafların kimliklerinin tanıtılmasından ibarettir. Önce birinci tarafın ikametgâhı, kendisinin ve babasının adı, çok defa lakabı zikredilir. Eğer şehirde oturuyorsa o şehrin ve mahallenin adı da belirtilir. Şehrin ismi genellikle "mahmiyye, mahrûsa" veya "medîne" kelimeleriyle tavsif edilerek zikredilir. Birinci tarafın "... nâm kimesne" ibaresiyle tamamlanan hüviyet tesbitinden sonra mahkemeye atıfta bulunulur. Mahkeme yerine "meclisi şer'" (şer'-i enver, şer'-i şerîf, şer'-i şerîf-i

enver), “meclisi şer‘-i hatîr” (hatîr-i lâzimü’t-tevkīr), “mahfili kazâ” vb. tabirler kullanılır. Birinci tarafı müteakip ikinci tarafın kimliğinin tesbiti yapılır. Birinci tarafın hüviyetinin tesbiti sırasında “işbu” kelimesiyle başlayan şahıs isimlerinden evvel çok defa şu ifade şekilleri görülür: “Hâmilü’l-kitâb, râfiu’l-kitâb, hâmilü hâze’l-kitâb, sâhibü’l-kitâb, hâfizü’l-vesîka, bâisü’s-sicil”. Bu ifade şekilleriyle hüccetin sahibi olan kişi belirtilmek istenir. İkinci tarafın hüviyeti de tesbit edildikten sonra “mahzarında” veya “muvâcehesinde” tabiri yer alır. Bu tabir, iki tarafın da mahkeme huzurunda birlikte bulunduklarını ifade eder. Bundan sonra da bir dizi ifade şekilleri görülür: “İkrar edip, takrîr-i kelâm (merâm) edip (kılıp), ikrâr-ı sahîh-i şer‘î ve i‘tirâf-ı sarîh-i mer‘î kılıp, ikrâr-ı tav‘î ve i‘tirâf-ı mer‘î kılıp, üzerine dava edip, bi-tav‘ıhî ikrar ve i‘tirâf (ikrar ve takrîr-i kelâm) edip, “takrîr-i kelâm ve bast-ı merâm edip (kılıp)”. Bütün bu ifadeler, “Şöyle beyanda bulunmaktadır” anlamına gelir.

c) Meselenin Takdimi. Hüccetin asıl bölümünü teşkil eden ve hangi konuyu ihtiva ettiğini ortaya koyan bölümdür. Başlıca üç temel unsuru bulunur. Birinci Tarafın Beyan ve İkrarı. Bugünkü hukuk dilinde icap hüccetin en anlamlı ve temel bölümünü teşkil eder. Zira hüccetin konusunu meydana getiren meselenin tamamı

burada açıklanmaktadır. Meselâ alım satım hüccetlerinde mebî‘ ile (satılan mal, eşya) ilgili her husus (cinsi, miktarı, vasıfları) teferruatıyla anlatılır. Eğer satılan gayri menkul ise yeri, sınırları, satış bedelinin miktarı açıkça belirtilir. Bu tür hüccetlerde birinci tarafın yani satıcının beyanları şu tür formüllerle sona erer: “Semenini bi’t-tamâm kabz eyledim”; “Teslîm-i mebî‘ ve kabz-ı semen eyledim”; “Bey‘-i bât-ı kat‘î birle bey‘ edip kabz-ı semen ve teslîm-i mebî‘ eyledim; Ba‘de’l-yevm mülk-i müşterâsıdır (mülk-i müşterâsı olup benim kat‘â alâkam kalmadı) keyfe-mâ yeşâ’ ve yahtar mutasarrıf ola (olup) min ba‘d tasarrufuna kimesne mâni olmaya”. Bazı satış hüccetlerinde “bey‘-i bât-ı kat‘î”den sonra “safka-i vâhide” tabiri yer alır. “Karşılıklı el sıkışma” veya “taraflardan birinin elini diğerinin eline vurması” demek olan safka, alım satım akidlerinde tarafların iradelerinin bir noktada birleştiğini ifade eder. Ödenmemiş borca müteallik hüccetlerde birinci tarafın beyanı, “Şer‘ ile sual olunup tescil olunmasını talep iderim” veya, “Sual olunup alıverilmek matlûbumdur (murâdımdır)” gibi cümlelerle sona erer. Borcun ödenmiş olduğu veya herhangi bir alacağın kalmadığı

ifade edilmek istendiğinde, “Zimmetinde (zimmetlerinde) bir akçe ve bir habbe hakkım kalmadı” şeklinde ibareler kullanılır. İkinci Tarafın Beyanı. Hüccetlerin büyük bir kısmında ikinci tarafın beyanı birinci tarafın ikrarını teyit edici mahiyettedir ve bu “gıbbe’t-tasdîk” veya “gıbbe’t-tasdîkı’ş-şer‘î” ibaresiyle ifade edilir. Ancak biraz daha uzun olarak “mukırr-i (mukırre-i) mezbûrun vech-i meşrûh üzere (cârî) olan ikrarını (kelâmını) mukarrun lehü’l-(lehe’l-) mesfûr (merkūm) bi’l-muvâcehe (ve bi’l-müşâfehe) kabul ve tasdik eyledikten sonra” veya “mukırr-i mezbûru kelimât-ı meşrûhasında mezbûr bi’l-muvâcehe tasdik ve bi’l-müşâfehe tahkik edicek” gibi ifadeler kullanılır. “Ettikten (eyledikten) sonra” ve “edicek” kelimelerinin yerinde “etmeğin, eylemeğin, ettiğinde, ettiklerinde” gibi kelimeler de kullanılabilir. İkinci taraf birinci tarafın beyanlarını inkâr ettiği takdirde birinci taraftan beyanlarını teyit eden bir delil istenir. Bu delil isteği, “gıbbe’s-suâl ba‘de’l-inkâr beyyine talep olundukta” veya “gıbbe’s-suâl ve’l-inkâr müddeî-i mezbûrdan da‘vâsına mutâbık beyyine talep olundukta” gibi cümlelerle ifade edilir. Bu cümleden sonra “adûl müslimîn” tabir edilen şahitlerin kadı huzurundaki şahadetleri yer alır. Birinci tarafın lehine ve ikrarına yardımcı olan bu şahadet, “Biz bu hususa bu vech üzere şâhitleriz, şahadet dahi ederiz deyü her biri edâ-i şahadet eylediklerinde” tarzında ifade edilir. Şahitlerin ifadesini genel olarak bu tür hüccetlerde “ba‘de’t-ta‘dîl ve’t-tezkiye şahadetleri makbul olmağın” veya “şahadetleri hayyiz-i kabûlde vâki olup” ibareleri takip eder. Kitâbet Kaydı. Mahkeme siciline kayıt, ikinci tarafın ikrarına veya şahitlerin ifadesine bitişik olarak şu formüllerle yapılır: “Mâ-vakaa bi’t-taleb kayd (ketb, kayd-ı sicil) olundu”; “Mâ-hüve’l-vâkı‘ gıbbe’t-taleb tahrir olundu”; “Mâ-vakaa bi’t-taleb ketb şüd”; “Mâ-hüve’l-vâkı‘ (filân) talebiyle ketb (kayd-ı sicil) olundu”. Bunların dışında bazı hüccetlerin kitâbet kayıtlarının “kayd şüd, kayd-ı sicil şüd, ketb ve terkım olundu” ve “ketb-i sicil olundu” gibi formüllerle sona erdiği de görülmektedir. Hüccetin taraflara teslim edildiği ifade edilmek istendiğinde ikinci tarafın beyanından sonra, “İşbu vesika ber-sebîl-i temessük (li-ecli’t-temessük) ketb ü tahrir (imlâ) olunup yed-i tâlibe vaz‘ olundu”; “İşbu vesîka-i enîka ketb olunup yedine (yedlerine) vaz‘ olundu”; “İşbu vesîka temessüken (temessüken leh) ketb (ve tahrir) olunup yedine (yedlerine) vaz‘ ve def‘ olundu”; “Bu vesika tesvid olunup yedine def‘ olundu” gibi cümleler kullanılır. Bu cümlelerden sonra genellikle, “Ki vakt-i (hîn-i) hâcette (lede’l-hâce) ihticâc edine”; “Hîn-i zârurette temessük edine” veya, “Lede’l-hâce müzekkir-i mâcerâ ola” gibi ibareler yer alır (BA, AE, II.

Bayezid Devri, nr. 35; III. Murad Devri, nr. 381, 439, 440; III. Mehmed Devri, nr. 164).

4. Hâtime. Hüccetin hâtime bölümü iki kısımdır. a) Tarih. Hüccetlerin üzerindeki tarih kayıtları ferman ve beratlardakilerde olduğu gibi genellikle yazı ile belirtilir (BA, AE, II. Bayezid Devri, nr. 33, 34, Kanûnî Süleyman Devri, nr. 172, 303, 307; II. Selim Devri, nr. 29; III. Murad Devri, nr. 381; III. Mehmed Devri, nr. 15; I. Ahmed Devri, nr. 395, 692; İbrâhim Devri, nr. 448, 483). Ancak sicillerdeki hüccet sûretlerinde yılın, bazan da günün rakamla belirtildiğine de rastlanmaktadır. Tarih kaydına "tahrîren (hurrire) fi'l-yevm" veya "tahrîren el-yevm" ibareleriyle başlanır. Şer'iyye sicillerindeki hüccetlerde kâtip çok defa pratik mülâhazalarla "fi't-târîhi'l-mezbûr" ibaresini kullanır ki bu ibare "daha önceki kaydın tarihi" anlamına gelir. b) Şühûdü'l-hâl. Duruma, olaya şahit olanlar diye ifade edilebilir. Bu kişiler cereyan eden adlî muamelenin şahitleri olarak görülür. Onların hazır bulunuşu, muhâkemenin aleniyet içinde ve dürüst şekilde yapıldığını ispat etmesi bakımından son derece önemlidir. Bu şahitler genellikle kadı, imam-hatip, müezzin gibi ulemâ ve din görevlileriyle esnaftan, sanatkârlardan, idarî ve askerî teşkilâta mensup kişilerden oluşurdu. Kaydı kaleme alan kâtip de şahitler arasında bulunurdu. Çok defa rastlanan bir başka şahit ise "muhzır" tabir edilen mahkeme mübâşiridir. Muhzır aynı zamanda gerektiğinde kâtip olarak da görev yapar. Hüccetlerde "şühûdü'l-hâl" ibaresi yazılırken genellikle "şîn" veya sondaki "lâm" harfinin satırın sonuna kadar uzatıldığı, bu ibarenin sicillerdeki hüccetlerde bazan düz, bazan da helezonik bir çizgi veya buyruldu şeklinde kaydedildiği görülmektedir.

Bir mahkemenin hüccet tanzim edip tarafların eline vermesi ve bir sûretini şer'iyye sicil defterine kaydetmesi demek, o konuda bazı istisnaî durumların dışında hukukî çekişmenin vâki olmayacağı ve olsa da mahkemenin hücceti elinde bulunduran taraf lehine karar vereceği mânasını taşır. Şer'î mahkemelerde verilen hüccet, hüccet konusu hukukî meselede karşı taraf aleyhine, şartlarına uygun hazırlandığı ve içeriğine şahit bulunduğu takdirde bir delil olarak kabul edilirdi. Meselâ bir evin satın alındığını gösteren hüccet, o evin müşterisi aleyhine açılacak davalarda yazılı delil olarak kullanılabilir. Dolayısıyla şer'iyye sicillerindeki kayıtların çoğunluğunun neden hüccetlerden teşekkül ettiği de bu çerçevede daha iyi

kavranır. Esasen tarifi yapılan yazılı belgeye hüccet denmesinin sebebi budur (Ali Haydar, IV, 718-719; Akgündüz, s. 21). Şer‘iyye mahkemelerinde hâkim hüccet ve ilâmları kaydedeceği bir şer‘iyye sicili bulundurmak zorundadır. Düzenlediği hüccet ve ilâmların aslını taraflara verdiği gibi bir sûretini de şer‘iyye sicil defterine kaydeder. Şu halde bir konuda iki hüccet metni vardır. Biri ilgililere verilen, diğeri de sicile kaydedilen metindir.

Hüccetlerin hücec-i hattıyyeden olarak kesin delil sayılması için Mecelle’de iki madde yer almaktadır. 1738. maddede hile ve fesaddan sâlim olabilecek şekilde tutulan mahkeme sicilleriyle amel olunabileceği ve bunların yazılı delillerden sayıldığı ifade edilmiştir ki hüccetler de buna dahildir. Hile ve fesaddan sâlim olmayan hüccetlerin delil olarak kullanılması için içeriğine şahit istenir. 1739. madde ise hüccetlerin özel bir çeşidi olan vakfiyeler için kaydedilmiştir. Burada mücerred vakfiye ile amel olunamayacağı, ancak şer‘iyye sicillerinde kayıtlı bulunan hile ile şüpheden uzak hüccetlerin yazılı delil olarak kullanılabileceği açıklanmaktadır.

Yani Mecelle’de ve Mecelle’ye kadarki İslâm ve Osmanlı hukukunda hüccetlerin hukukî değerlendirilmesi yukarıda hükümleri zikredilen iki madde ile özetlenebilir ve kabul edilebilmeleri için hile ve fesaddan sâlim olma şartı aranır (Ali Haydar, IV, 551-556).

Tanzimat’tan sonra bu durum değişmiştir. Tanzimat’ın ardından değişik tarihlerde düzenlenen tâlimatnâmelerle şer‘iyye sicillerinin tanzim şekli yeni esaslara bağlandığı gibi hukukî açıdan ifade edecekleri değerler de kesin kurallara bağlanmıştır. Bu düzenlemeler şöylece özetlenebilir: 13 Safer 1276 (11 Eylül 1859) tarihli Bilumum Mehâkim-i Şer‘iyye Hakkındaki Nizamnâme’ye şer‘iyye sicilleriyle ilgili az da olsa özel hükümler konulmuş ve alınacak harçlarla ilgili bazı hükümler tanzim edilmiştir (Düstur, Birinci tertip, I [1289], s. 301-304; Ahmed Âsım - İbnü’r-Rızâ Mahmud Celâleddin, s. 104-114). Bu nizamnâmeye uygun olarak hüccet, i‘lâm vb. şer‘iyye sicillerinin tanzim şekli Şeyhülislâm Mehmed Ârif Efendi’nin emriyle Çavuşzâde Mehmed Azîz tarafından hazırlanan Dürrü’s-sükûk (İstanbul 1277) adlı mecmuada konularına göre yer almıştır. Şer‘iyye sicilleri ve dolayısıyla hüccetlerle alâkalı asıl hukukî düzenleme, 15 Zilhicce 1290 (3 Şubat 1874) tarihli Sicillât-ı Şer‘iyye ve

Zabt-ı Deâvî Cerîdeleri Hakkında Tâlimat ile yapılmıştır (Düstur, Birinci tertip, IV [1296], s. 83-85). Bu tâlimata göre İstanbul'da ve taşrada bulunan bütün şer'iyye mahkemelerinde mevcut olan sicillerin tam bir sayfalandırılması yapılacak, her çeşit yazılı belgenin aslı mutlaka sicile kaydedilecek, kaydeden kişi (mukayyid) özel mührünü vuracak, yazılar okunaklı olacak, kazıntı ve silinti bulunmayacak, satır aralarına bir şey ilâve edilmeyecek, edilirse kadı tasdik edecek, yıpranmış siciller tamir edilecek, sicillerin korunması için her mahkemede özel bir sandık bulunacak ve her akşam mukayyid tarafından mühürlenecektir. Kadının görevi sona erdiğinde sicil defterlerini özel mührüyle tasdik edecektir.

Bu tâlimatla hüccetlerin ve diğer şer'iyye sicil kayıtlarının düzenlenmesi belli bir nizam altına alındığı gibi Mecelle Cemiyeti tarafından yirmi beş madde halinde tanzim edilen Bilâ-Beyyine Mazmûniyle Amel ve Hüküm Câiz Olabilecek Surette Senedât-ı Şer'iyyenin Tanzimine Dair 4 Cemâziyelûlâ 1296 (26 Nisan 1879) Tarihli Tâlimatnâme ile de hüccetlerin kesin delil olabilecek şekilde tanziminin esasları tesbit edilmiştir. Bu tâlimata kadar hüccet ve ilâm gibi resmî belgeler dahi muhtevalarına şahit bulunmadıkça mahkemelerde kesin delil olarak kullanılamazdı. Bu durum, senetten beklenen amacı gerçekleştirmeyi zorlaştırdığı gibi muhtevaya şahitlik edecek kişinin vefatı veya gaipliği gibi bazı hallerde senedin tamamen hükümsüz kalması sonucunu doğurabilmekteydi. Hüccetlerin hukukî değeri konusunda yeni bir dönemi başlatan bu tâlimata göre bundan böyle düzenlenecek bütün hüccetlerin şahit istenmeden muhtevasıyla amel ve hüküm câiz olacaktır, yani hüccetler artık kesin yazılı delil sayılacaktır. Bu tâlimattan önce verilen hüccetlerle mazmununa şahit istenmeden amel olunması câiz görülmemiştir. Bu hususta Mecelle Cemiyeti'nin müstakil bir kararı da mevcuttur (Düstur, Birinci tertip, IV [1296], s. 78-82; Ali Haydar, IV, 556, 719).

Son dönemde şer'iyye mahkemelerince verilip bizzat ilgililerince re'sen veya temyiz edilmek üzere getirilen hüccetlerin doğru ve usulüne uygun olup olmadığı fetvahânenin i'lâmat odasında incelenirdi. İ'lâmat odasına gelen hüccetleri önce mümeyyiz muavini, sonra mümeyyiz inceler ve mütalaasını ilişik pusulaya yazarak imzaladıktan sonra i'lâmat müdürüne verirdi. İ'lâmat müdürü bu mütalaaları

doğru bulursa imza eder, bulmazsa görüşünü yazarak fetva eminine takdim ederdi. Fetva emini imzaladıktan sonra “yazıla” işaretiyle yazı masasına bırakılırdı. Fetva emini i‘lâmat müdürünün görüşünü uygun bulmazsa sebebini pusulaya yazarak kendisine iade eder; fetva emini başkanlığında i‘lâmat müdürü, reîsü’l-müsevvidîn ve fetva emini muavini toplanarak müzakere ettikten sonra gereği kararlaştırılır, ihtilâf halinde fetva emininin görüşü tercih edilirdi. İcabı derkenar suretiyle yazılan hüccet fetva emini ve i‘lâmat müdürü tarafından mühürlenip onaylanır, re’sen gelenler sahiplerine verilir veya verilmek üzere geldiği yere iade edilirdi. Temyiz suretiyle gelenler tasdik edilirse Meclisi Tetkīkāt-ı Şer‘iyye Dairesi’ne havale edilirdi (Berki, s. 84-85; DİA, XII, 498).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ḥücce” md.; Türk Hukuk Lugatı, Ankara 1944, s. 134, 471; BA, Ali Emîrî (AE), II. Bayezid Devri, nr. 30, 31, 32, 33, 34, 35, 71; Fâtih Devri, nr. 33; Kanûnî Devri, nr. 172, 303, 307; II. Selim Devri, nr. 29; III. Murad Devri, nr. 381, 439, 440; III. Mehmed Devri, nr. 15, 97, 158-160, 163-164, 166; I. Ahmed Devri, nr. 395, 692; İbrâhim Devri, nr. 448, 483; IV. Mehmed Devri, nr. 1740, 1953, 2015, 2067, 2068, 2192, 2410, 2412; Safedî, el-Vâfî (nşr. B. Radtke), Wiesbaden 1979, s. 336-337; Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi’l-ḳavâʿid (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1982, s. 32; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, II, 415, 416; Hâcibzâde Muhammed b. Mustafa, Bidâ‘atü’l-hükkâm fî ihkâmi’l-ahkâm, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2273, vr. 1b; Debbağzâde Nûman Efendi, Tuhfetü’s-sükûk, Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 112, vr. 220a-231a; Mecmûatü’s-sükûk ve’l-hücec, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1063, vr. 1a-29a, 55b-60b; Hızır b. Osman, İlm-i Sak, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 131, vr. 191a-192a; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, IV, 367, 551-556, 718-719, 816-822; “13 Safer 1276/1859 Tarihli Bil-Umum Mahâkim-i Şer‘iyye Hakkındaki Nizâmnâme”, Düstur, Birinci tertip, I, İstanbul 1289, s. 301-304; “Bilâ Beyyine Mazmuniyle Amel ve Hüküm Caiz Olabilecek Surette Senedât-ı Şer‘iyyenin Tanzimine Dâir 4 Cemâziyelulâ 1296/1879 Tarihli Tâlimatnâme”, a.e., IV (1296), s. 78-85; “15 Zilhicce 1290/1874 Tarihli

Sicillât-Şer‘iyye ve Zabt-ı Deâvî Cerîdeleri Hakkında Tâlimat”, a.e., IV (1296), s. 83-85; Ahmed Âsım - İbnü’r-Rızâ Mahmud Celâleddin, Evâmir-i Mukarrerât-i Şer‘iyye Mecmuası, İstanbul 1330, s. 34-61, 95-114; Bilmen, Kamus2, VIII, 118; Ankara’nın 1 Numaralı Şer’iyye Sicili (haz. Halit Ongan), Ankara 1958, tür.yer.; Ali Himmet Berki, İslâm Şeriatında Kaza, Ankara 1962, s. 84-85; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 108; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lügat ve Istılâhlar, İstanbul 1973, s. 175-176; Fahreddin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 138-140; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu’l-İslâm, Kahire 1979, I, 501; V. Boskov, “Die hüccet-Urkunde-Diplomatische Analyse”, Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Napoli 1982, s. 81-87; Abdülaziz Bayındır, İslâm Muhakeme Hukuku, İstanbul 1986, s. 12-17; Ahmet Akgündüz, Şer‘iye Sicilleri Mahiyeti: Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler, İstanbul 1988, s. 21-28; Mustafa Oğuz, Hüccetlerin Diplomatik Yönden Tahlili (yüksek lisans tezi, 1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Süreyya Farukî, “Onaltıncı ve Onyedinci Yüzyıl Kadı Sicillerinde Kaydolunan Ev Satışlarıyla İlgili Belgelerin Şekil Açısından Değişimi”, Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri (30 Nisan - 2 Mayıs 1986) Bildiriler, İstanbul 1988, s. 201-210; Mehmet İpşirli, “İlmiye Mensublarının İmza ve Tasdik Formülleri”, a.e., s. 177-200; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili: Diplomatik, İstanbul 1994, s. 350-359; Pakalın, I, 865; L. Gardet, “Ḥudjdja”, EI² (İng.), III, 543-545; Ferhat Koca, “Fetvahâne”, DİA, XII, 498.

Mustafa Oğuz - Ahmet Akgündüz

HÜCCET

(الحجّة)

Ta‘dîlin üçüncü derecesini gösteren hadis terimi.

Sözlükte “bir şeyin ispatına yarayan delil” anlamına gelen hüccet, hadis terimi olarak “bir râvinin rivayeti delil sayılacak derecede güvenilir olması” demektir. Ta‘dîl lafızlarını kendi aralarında derecelendiren İbn Ebû Hâtim, Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü’s-Salâh’a göre birinci, Zehebî’ye göre ikinci, İbn Hacer ve onun taksimini benimseyenlere göre ise üçüncü derecedeki ta‘dîl lafızları arasında yer alan hüccet terimi, bir râvi hakkında tekrarlanarak (hüccet hüccet) veya aynı dereceden başka bir lafızla birlikte kullanıldığında (sika hüccet) onun ikinci derecede güvenilir bir kimse olduğunu ifade eder. Hüccet olan bir râvi, dinî ve ilmî yönden güvenilir olduğu için gerek rivayet ettiği hadisler gerekse râviler hakkında yaptığı değerlendirmeler, başka bir destekleyici rivayete (âdıd) gerek duyulmadan delil olma özelliği taşır. Hüccet sayılan râvilerin rivayetleri birinci derecede sahih hadisler olup başta Ṣaḥîḥayn olmak üzere İbn Huzeyme ve İbn Hibbân gibi muhaddislerin sahih hadisleri derlemek amacıyla yazdıkları eserlerde bulunur.

Hüccet kelimesi, oldukça geç döneme ait bazı hadis usulü kitaplarında 300.000 hadisi sened ve metinleriyle ezberleyen, senedlerdeki râvilerin biyografilerini, dinî ve ilmî durumlarını cerh ve ta‘dîl ilmi açısından iyi bilen hadisçilere verilen, “hâfız” unvanından daha yüksek bir rivayet unvanı olarak da tanımlanmakta olup ilk dönem hadisçileri arasında böyle bir tanıma rastlanmamakta (Abdülfettâh Ebû Gudde, s. 126), râvinin üst dereceden ta‘dîlini ifade eden bir dirayet unvanı kabul edilmektedir. Nitekim râvilerle ilgili biyografi kaynaklarında birkaç bin veya birkaç yüz hadisi ezbere bilenler hakkında da hüccet tabiri kullanılmış; tâbiîn muhaddislerinden Şu‘be b. Haccâc 2000, Hişâm b. Urve 1000, Sâbit el-Bünânî 250 ve Yûnus b. Ubeyd 200 civarında hadis rivayet ettikleri halde Zehebî tarafından hüccet olarak nitelendirilmiştir. Diğer taraftan çok hadis ezberlemesi sebebiyle hüccet olmaya en lâyık sahâbî olan Ebû Hüreyre’ye

nisbet edilen toplam rivayet sayısı 5000’in üzerindedir. Hüccetin râvinin ezberindeki hadis sayısına bağlı bir terim olarak kullanılması Ali el-Kārî (ö. 1014/1605) ve Münâvî gibi âlimler tarafından ortaya atılmış, Tehânevî ve Bâcûrî gibi müelliflerce benimsenmiş olmakla

beraber fazla kabul görmemiştir. Bu sebeple hüccetin, bir dirayet lafzı olarak hadis ilimlerini iyi bilen ve bu konuda sözü delil sayılan kişiler hakkında kullanılması daha uygundur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, I, 37; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 110; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 125, 145, 193; II, 719, 757; III, 821, 901; Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, I, 336; Süyûtî, Tedrîbü’l-râvî, I, 342; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti’l-fiker, Beyrut 1398/1978, s. 235; Abdülfettâh Ebû Gudde, Ümerâʾü’l-müʾminîn fi’l-ḥadîs̱ (Münzirî, Cevâbü’l-ḥâfıẓ Ebî Muḥammed ʿAbdi’l-ʿaẓîm el-Münẕirî ʿan esʾile fi’l-Cerḥ ve’t-taʿdîl içinde), Halep 1411, s. 126-136; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 132.

Mücteba Uğur

HÜCCET

(الحجّة)

Şîa literatüründe genellikle imam ve ondan sonra en yetkili kişi anlamında kullanılan bir terim.

Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Ali'nin halife olması gerektiği düşüncesi etrafında birleşen siyasî gruplar, bu düşüncelerini dinî açıdan temellendirmeye çalıştıkları II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren hüccet kelimesini sözlük anlamının dışında daha çok "imam" ya da "mehdî" mânasında kullanmaya başlamışlardır. Henüz itikadî ve fıkhî görüşlerin açıklık kazanmadığı ilk dönemde bazı aşırı Şiî fırkalar Hz. Ali'yi, onun Allah katındaki makamına vâkıf olduğuna inandıkları Selmân-ı Fârisî'yi ve Kerbelâ hadisesinin intikamını almak için harekete geçen Muhtâr es-Sekafî'yi bazan mehdî, bazan da Allah'ın hücceti olarak tavsif etmişlerdir. İmâmetin Allah ve Peygamber'i tarafından nasla bildirildiği fikrinin Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık zamanında tartışılmaya başlanmasıyla birlikte bazı çevrelerde imamların Allah'ın hücceti olduğu, onları tanımayanların hüccetsiz kalacağı ileri sürülmüştür. Daha sonra imam sayısını on iki ile sınırlayan İmâmiyye Şîası ile bâtınî bir karakter taşıyan İsmâiliyye fırkaları arasında hüccet kelimesi farklı anlamlarda kullanılmıştır.

On İki İmam Şiîliği'nde hüccet çeşitli mânalarda ele alınmıştır. Bunlardan ilkine göre hüccet, Hz. Peygamber'le birlikte diğer peygamberler için ortak bir isim olarak kullanılır (Küleynî, I, 169, 178, 188, 382). Resûl-i Ekrem'den sonraki ilk imam Hz. Ali'nin hüccet olduğu düşüncesi yanında, Allah'ın bütün topluluklar için bir kılavuz (hâdî) gönderdiğini belirten âyetin (er-Ra'd 13/7) imamlara da delâlet ettiği düşüncesinden hareketle bütün imamlar hüccet olarak kabul edilmiştir (a.g.e., I, 168, 178, 188, 189, 192, 196, 204, 270, 382, 447). Bu sebeple kütüb-i erbaadan el-Kâfî'nin müellifi Küleynî peygamberlik ve imâmet hakkındaki hadisleri "Kitâbü'l-Hücce" başlığı altında bir araya getirmiştir (I, 168-548). Çeşitli dönemlerde bu konuyu işleyen "Kitâbü'l-Hücce"ler yazılmışsa da (Âgā Büzürg-i

Tahrânî, VI, 256) bu adlandırma kelâm kaynaklarında “risâlet” ve “imâmet” başlıkları altında işlenmiştir.

İmâmiyye Şîası’ndaki diğer bir kullanıma göre hüccet on iki imamı ifade etmektedir. Hadis kaynaklarında Allah’ın yeryüzünü hiçbir zaman hüccetsiz bırakmayacağı, dünyada iki kişi kalsa bile birinin hüccet olacağı, Allah’ın ve O’nun emirlerinin ancak hüccet sayesinde bilinebileceği, kıyamete kadar gelecek hüccet sayısının on iki ile sınırlandırıldığı hakkında çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Hz. Ali’nin dünyanın hüccetsiz kalmaması için dua ettiği, hüccetin çekilmesi durumunda bütün insanlarla birlikte yeryüzünün batacağı, hüccetin kıyametten kırk gün önce çekilip alınacağı, yahut insanların hüccetsiz bırakıldıkları gerekçesiyle Allah’a itiraz etmemeleri için en son ölecek kişinin hüccet olacağı (Küleynî, I, 178-180, 330) gibi rivayetlerin IV. (X.) yüzyıldan sonra kaynaklarda yer alması, imâmet konusunu dinî temele dayandırmaya çalışan Şîa’nın görüşlerini hadislerle delillendirme çabası olarak görülmelidir. On iki imamın hüccet olarak anılması İmâmiyye’de genel kabul görmüş ve uygulamaya da yansımıştır. Bugün bazı Şiî camilerinde kāmet sırasında Ali ve on bir çocuğunun Allah’ın hücceti olduğu “eşhedü enne Aliyyen ve ahade aşere evlâdehû hucecullah” ibaresiyle ifade edilmektedir. Ayrıca hüccetlerin diğer insanlardan farklı yaratıldığı, bütün dillerin ve neseplerin kendilerine öğretildiği, yaratılanların ecellerini, ortaya çıkmış ve çıkacak olayları bildikleri hususu İsnâaşeriyye hadis kaynaklarında zikredilmektedir (a.g.e., I, 509).

Diğer bir kullanıma göre hüccet imamlardan yalnız on ikincisinin lakabıdır. On birinci imam Hasan el-Askerî’nin oğlu Muhammed’in geleneğe göre ismen anılması doğru olmadığı için başka bazı lakaplarının yanında hüccet olarak da anılmıştır. Muhammed b. Hasan’a nisbet edilen bir hadiste o kendisinin Allah’ın hücceti olduğunu açık bir şekilde söylemiştir (a.g.e., I, 328, 333). Hüccet on ikinci imamın “gāib, muntazar” ve “sâhibü’z-zamân”dan sonra en çok kullanılan lakabıdır. Nitekim hadis derleyicisi Meclisî’nin on iki imamla ilgili rivayetleri Târîḫu’l-ḥücce adıyla yayımlanmıştır (Biḥârü’l-envâr, s. LI, LII, LIII). Ali el-Yezdî, on ikinci imamın hayatta olduğunu ve bir gün dünyaya döneceğini anlatmak üzere kaleme aldığı eserine İlzâmü’n-nâṣıb fî iṡbâti’l-ḥücceti’l-ġāʾib adını vermiştir.

İmâmiyye'nin bir kullanımına göre de hüccet Şiî hadis râvilerini ifade etmektedir. İlgili rivayetlerde belirtildiği üzere on ikinci imam Muhammed b. Hasan, toplumuyla irtibatını sefirler aracılığıyla sürdürdüğü küçük gaybetten büyük gaybete intikali sırasında son sefire gönderdiği tevkī'lerin birinde başka bir sefir gelmeyeceğini, ortaya çıkan meselelerin çözümü için hadis râvilerine başvurulması gerektiğini, zira onların kendisinin hücceti olduğunu belirtmiştir (İbn Bâbeveyh, II, 484). Çok yaygın olmayan bu kullanım Usûlî-Ahbârî ayırımından sonra kısmen farklı bir anlam kazanmıştır. Ahbârîler imamlardan gelen rivayetleri delil kabul ederken Usûlîler aynı zamanda bunlardan hüküm çıkaran müctehidleri de bir bakıma on ikinci imamın hücceti saymışlardır.

İsmâiliyye'de hüccet dönemlere ve gruplara göre farklı anlamlarda kullanılmıştır. Başlangıçta gerek Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'i gerekse İsmâil'in oğlu Muhammed'i imam kabul eden gruplar bunların vefatından sonra gerçekte onların ölmediğini, bir gün yeryüzüne döneceklerini iddia etmiş, gizlilik döneminde temsilcilerine hüccet adını vermişlerdir. İlk dönemde, yeryüzünde daima yaşayan bir imamın bulunacağı ve şartlara göre bunun âşikâr veya gizli olabileceği ileri sürülmüştür. İmamın âşikâr olması durumunda hüccetin gizli, aksi halde hüccetin âşikâr olacağı söylenmiştir. İmama giden yolun kendisinden geçtiği kabul edilen hüccet, tıpkı imam gibi her şeyi Allah'ın doğrudan kalbine ulaştırması ile bilir. Buna göre hüccet imamın gizliliğinde onun vekili durumundadır. Öte yandan dünyanın on iki bölgeye ayrıldığı, her bölge için imamı temsil etmek üzere on iki yahut yirmi dört hüccet bulunduğu, ancak bunlardan birinin en büyük hüccet olduğu, imamın zâhir döneminde bir kısmının imamla beraber bulunduğu belirtilmiştir. Bu anlamda hüccet imamın varlığının delili demektir. Fâtımîler döneminde imamdan itibaren müntesibe kadar on iki mertebe halinde geliştirilen dâîlik sisteminde hüccet, imamla başdâî arasındaki bir derecenin sahibi olup Selmân-ı Fârisî'nin Hz. Ali ile olan yakın münasebetleri ölçüsünde imamın nâibidir. Bazan buna, kendisine işlerin havale edildiği kişi

ya da sırların kapısı anlamında "bab" da denilmektedir. İstisnaî durumlar hariç hüccet veya bab, imamın veliaht durumunda küçük bir çocuk olması halinde aynı zamanda başdâîye ve diğer dâîlere karşı onun vekilidir.

Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh’ın vefatıyla (487/1094) mezhebin Müsta‘lî ve Nizârî şeklinde iki gruba ayrılmasından sonra ilk grup, Fâtımîler dönemindeki dâîlik sistemi içerisinde hücceti imamın temsilcisi olarak nazarî planda korumuş, ancak uygulamada bu sıfatla anılan kişiler bulunmamıştır. Mezhebin giderek genişleyen ana akımı olan Nizârîler’de ise hüccet yine imamdan sonraki ikinci şahsiyettir. Önceleri İmâmiyye Şîası mensubu iken İsmâilîliği benimseyip Alamut Kalesi’nin zaptıyla İran Nizârî Devleti’ni kuran Hasan Sabbâh imamın gizlilik devresindeki hücceti olarak tanınmıştır. Gerek Hasan gerekse kendinden sonraki iki halefi imam adını almamış, hüccet sıfatıyla bilinmiştir. Nizârîler’de muhtelif merhalelerden geçen hüccet daha sonraları imamın veliahdı için kullanılmaya başlanmıştır. Günümüz Nizârîliğinde ise her imam aynı zamanda hüccet olarak kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 669; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, Beyrut 1404/1984, s. 74; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî, Tahran 1388, I, 168-189, 192, 196, 204, 270, 328-333, 382, 447, 509; İbn Bâbeveyh, Kemâlü’d-dîn ve temâmü’n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, II, 484; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân (nşr. Hâşim el-Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, IV, 426-427, 586; Şehristânî, el-Milel (nşr. M. Füheymî Muhammed), Beyrut 1410/1990, I, 200; Ebû Mansûr et-Tabersî, el-İḥticâc (nşr. M. Bâkır el-Mûsevî), Beyrut 1403/1983, II, 461; Deylemî, Meẕhebü’l-Bâṭıniyye, s. 6, 41, 43; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1403/1983, s. LI, LII, LIII; Abbas el-Kummî, Sefînetü’l-biḥâr, Beyrut, ts. (Dârü’l-Murtazâ), I, 218; B. Lewis, The Origin of Ismā‘ilism, Cambridge 1940, s. 51; a.mlf., The Assassins, New York 1967, s. 48; J. N. Hollister, The Shi‘a of India, London 1953, s. 35, 226, 241, 248, 249, 313, 322-324, 327, 362, 380, 381; Muhammedî er-Reyşehrî, Mîzânü’l-ḥikme, Kum 1362 hş., I, 164-167, 279-285; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânifi’ş-Şîʿa, Beyrut, ts., VI, 256; Ali el-Yezdî el-Hâirî, İlzâmü’n-nâṣıb fî is̱bâti’l-ḥücceti’l-ġāʾib, Beyrut 1404/1984, I, 5-7, 440; M. Momen, An Introduction to Shi’i Islam, London 1985, s. 45;

A. Sachedina, “Messianism and the Mehdi”, Expectation of the Millennium (ed. S. Husayn Nasr v.dğr.), New York 1989, s. 43; F. Daftary, The Ismāʿīlīs, Cambridge 1990, s. 127-128, 350-351; a.mlf., The Assassin Legends, London 1994, s. 17, 33; Ârif Tâmir, Târîḫu’l-İsmâʿîliyye, London 1991, I, 125; Mustafa Gālib, Târîḫu’d-daʿveti’l-İsmâʿîliyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-Endelüs), s. 33-34; M. G. S. Hodgson, “Ḥud̲j̲d̲j̲a”, EI^{2} (İng.), III, 544-545.

İlyas Üzüm

HÜCCETULLĀH ale’l-ÂLEMÎN

(حجّة الله على العالمين)

Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî’nin (ö. 1932) Hz. Peygamber’in mûcizelerine dair eseri.

Tam adı Ḥüccetüllāh ʿale’l-ʿâlemîn fî muʿcizâti seyyidi’l-mürselîn’dir. Müellif önsözde, Hz. Muhammed’in önceki peygamberlere verilenlerden daha güçlü mûcizelerle teyit edildiğini, bu sebeple diğer peygamberlere iman edenlerin onun nübüvvetini de kabul etmek zorunda olduklarını belirterek eserini bu gerçeği vurgulamak üzere telif ettiğini belirtir.

Eser bir mukaddime ile kendi içinde bab ve fasıl şeklinde alt başlıklara ayrılan dört bölüm (kısım) ve bir hâtimeden oluşur. Ḥüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn’i yazarken “delâilü’n-nübüvve”, “a‘lâmü’n-nübüvve”, “fezâilü’n-nebî” ve “hasâis” bahislerine ait pek çok eserden faydalandığı anlaşılan Nebhânî önsözde bunların büyük bir kısmının adını zikretmektedir. Buna göre Ebû Zür‘a er-Râzî, Taberânî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, İbn Ebü’d-Dünyâ, Ca‘fer b. Muhammed el-Firyâbî gibi müelliflerin hepsi de Delâʾilü’n-nübüvve başlığını taşıyan eserleriyle Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Kitâbü’l-Vefâ fî feżâʾili’l-Muṣṭafâ, Mâverdî’nin Aʿlâmü’n-nübüvve, Süyûtî’nin el-Ḫaṣâʾiṣü’l-kübrâ, Kādî İyâz’ın eş-Şifâʾ, Kastallânî’nin el-Mevâhibü’l-ledünniyye ve Ahmed b. Zeynî Dahlân’ın es-Sîretü’n-nebeviyye adlı eserleri müellifin müracaat ettiği başlıca kaynaklardır. Diğer birçok kaynaktan da istifade eden Nebhânî, faydalandığı her eserin adını ve müellifini belirttiği gibi naklettiği rivayetlerin sened zincirlerini de vermiştir.

Mukaddimeyi dört “mebhas“ şeklinde düzenleyen müellif, bunların birincisinde mûcize teriminin olağan üstülük ifade eden diğer kavramlardan ayrılan yönlerini, ikinci ve üçüncü kısımda önceki peygamberlere ait mûcizelerin benzerlerinin veya daha güçlüsünün Hz. Peygamber’e de verildiğini, esasen diğer peygamberlerin mûcize gösterirken onun nurunu vesile edindiklerini belirtir. Bu arada Resûlullah’ın üstün niteliklerine dair

kırk hadis nakleden müellif, İzzeddin b. Abdüsselâm'ın aynı konudaki Bidâyetü's-sûl fî tafżîli'r-Resûl adlı küçük risâlesini de iktibas etmiş, Takıyyüddin es-Sübkî'nin et-Taʿẓîm ve'l-minne fî tefsîri 'le-tüʾminünne bihî vele-tenṣurunneh' başlıklı eserini özetlemiş, Bedeviyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî'nin Ṣalâvât'ına Abdurrahman b. Mustafa Zeynelâbidîn el-Ayderûs'un yazdığı Fetḥu'r-Raḥmân adlı şerhten alıntılar yapmıştır. Mukaddimenin son kısmında ise Hz. Peygamber'in gösterdiği bütün mûcizelerin onun nübüvvetini kanıtlayan kesin belgeler olduğu belirtilir.

Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdeleyen haberlerin (beşâirü'n-nübüvve) yer aldığı birinci bölüm sekiz babdan oluşmaktadır. İlk babda, Hz. Muhammed'in son peygamber olarak gönderileceğinin müjdesi olarak kabul edilen Tevrat ve İncil'den on sekiz pasajı (beşâret) Rahmetullah el-Hindî'nin İẓhârü'l-ḥaḳ adlı eserinden aktaran Nebhânî, daha sonra bu tür beşâretlerin sayısını kırk dörde kadar çıkarır. Aynı bölümün diğer bablarında bazı yahudi ve hıristiyan din âlimleriyle çeşitli gruplardan beşâret ifadeleri aktaran rivayetlere yer verilir.

Eserin ikinci bölümü Resûl-i Ekrem'in soyu ve ailesiyle sûret ve sîretine dair hârikulâde olaylara (irhâs) ayrılmıştır. Bu bölümde müellife ait en-Naẓmü'l-bedîʿ fî mevlidi'ş-şefîʿ adlı Arapça manzum bir mevlid metni de bulunmaktadır (s. 240-254).

Kitabın en hacimli kısmı olan üçüncü bölümde Hz. Peygamber'in bi'setinden vefatına kadar geçen süre içindeki mûcizeleri on iki başlık (bab) halinde ele alınmıştır. Resûlullah'ın en büyük mûcizesi olan Kur'ân-ı Kerîm'e ayrılan birinci babda Kur'an'ın diğer mûcizelere göre üstünlüğünü ortaya koyan özelliklerine dikkat çekilmektedir. Bu kısmın ayrılan son alt başlığında Muhyiddin en-Nevevî'nin et-Tibyân fî âdâbi ḥameleti'l-Ḳurʾân adlı risâlesi özetlenmiştir (s. 337-342). İkinci babda Hz. Peygamber'in isrâ ve mi'rac, inşikāku'l-kamer, melekleri ve cinleri aslî sûretleriyle görmesi gibi ulvî âleme ait mûcizeleri sıralanır. Üçüncü babda Süyûtî'nin bazı mûcizelerle ilgili risâlelerinden alıntılar yapılmış, daha sonraki bablarda Resûl-i Ekrem'in bazı hasta ve sakatların şifa bulmasına vesile olması, dualarının bereketiyle birtakım kötü huyluların ıslah olması, gelecekte ortaya çıkacak bazı önemli olayları haber vermesi, bazı sahâbîlerin onun

nübüvvetine şehâdet eden rüyalar görmesi gibi olaylara ve bunlarla ilgili rivayetlere yer verilmiştir. Bu bölümün

sonunda Mâverdî’nin Aʿlâmü’n-nübüvve, Gazzâlî’nin İḥyâʾ, Kādî İyâz’ın eş-Şifâʾ ve İbn Teymiyye’nin el-Cevâbü’ṣ-ṣaḥîḥ adlı eserlerinden yapılan çeşitli alıntılarla Hz. Peygamber’in çok düzgün olan fizyonomik yapısı, hayatı boyunca ortaya koyduğu tutarlı davranışları, davet ettiği ilâhî gerçeklere herkesten önce ve herkesten daha çok kendisinin inanıp önem vermesi gibi maddî ve ahlâkî güzellikler onun mânevî mûcizeleri olarak nakledilmektedir.

Ḥüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn’in, Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra meydana gelip onun nübüvvetini teyit eden bazı hârikulâde olaylara ayrılmış olan dördüncü bölümü üç babdan oluşmaktadır. Birinci babdaki konuları İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkī’nin Selvetü’l-keʾîb bi-vefâti’l-ḥabîb adlı eserinden özetlediğini kaydeden Nebhânî, İslâm tarihinin Hz. Peygamber’den sonra kaydettiği parlak gelişmelerden ve çeşitli kurumlardan örnek vererek bunları onun nübüvvetini teyit eden kanıtlar olarak gösterir. Aynı bölümün, Resûlullah’ı Cenâb-ı Hak nezdinde vesile kılma (tevessül) konusuyla ilgili ikinci babında İbn Nu‘mân’ın Miṣbâḥu’ẓ-ẓalâm fi’l-müsteġîs̱în bi-ḫayri’l-enâm fi’l-yaḳaẓati ve’l-menâm’ı ile Nûreddin el-Halebî’nin Buġyetü ẕevi’l-aḥlâm’ı kaynak olarak kullanılmış, kıyamet alâmetlerinin ele alındığı kısımda Berzencî’nin el-İşâʿa fî eşrâṭi’s-sâʿa adlı eseri özetlenmiştir.

Ḥüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn’in hâtimesinde kerâmet konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alan Nebhânî doğru sözlülüğü övüp yalancılığı yeren, Allah ve Resulü’ne yalan isnat edip bunları yaymanın ağır vebalini ve sorumluluğunu hatırlatan çeşitli âyet ve hadislerle eserini tamamlar.

Teliften çok bir derleme izlenimi uyandıran Ḥüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn, hissî mûcizelerle ilgili bütün rivayetleri bir araya toplaması, başarılı sistematiği ve yer yer isabetli tahlilleriyle dikkate değer bir çalışmadır (özellikle hissî mûcizelere dair naklettiği rivayetlerin sıhhati hakkında bk. MÛCİZE). İlk defa 1316 (1898) yılında Beyrut’ta yayımlanan eserin Nebhânî’nin Ḫulâṣatü’l-kelâm fî tercîḥi’l-İslâm adlı risâlesiyle birlikte yapılmış yeni bir baskısı daha bulunmaktadır (Diyarbakır, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Ḥüccetullāh ʿale'l-ʿâlemîn, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye); Îżâḥu'l-meknûn, I, 393; Brockelmann, GAL Suppl., II, 764; Serkîs, Muʿcem, I, 1839.

İlyas Üzüm

HÜCCETULLĀHİ’l-BÂLİGA

(حجّة الله البالغة)

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’nin (ö. 1176/1762) dinî hükümlerin hikmet ve gerekçelerini konu edinen eseri.

Kısa bir sunuşun ardından bir mukaddime ile iki bölümden meydana gelen eserin sunuş kısmında müellif, dinî ilimlerin temeli olarak kabul ettiği hadisin önemine kısaca temas ettikten sonra bütün İslâmî ilimler içinde en zor, en derin fakat en önemli ilmin hikmeti teşrî‘ (dinî hükümlerin konuluş sebepleri ve amaçlarına dair ilim) olduğunu, ancak bu ilim sayesinde dinî konuları kavrama ve uygulama imkânı bulunduğunu söyler. Hz. Peygamber ile sahâbe ve tâbiînin sözlerinde, ayrıca bazı âlimlerin eserlerinde yer yer hikmeti teşrî‘ konularına ışık tutan açıklamalar yer almakla birlikte pek az âlimin bu alanda müstakil eser yazdığını, çünkü böyle bir eser telif edebilmek için şer‘î ilimlerin yanında ledünnî-vehbî bir ilme, keskin bir zekâya, üstün ifade kabiliyetine ve geniş bir tecrübeye sahip olmak gerektiğini belirtir. Kendisinin bu hususta yeterli donanımı bulunduğuna işaret ettikten sonra hikmeti teşrî‘ konusunda bir eser yazmaya karar vermesini sağlayan bazı olağan üstü haller yaşadığını ve nihayet dostu Muhammed Âşık’ın ısrarı üzerine eserini yazmaya başladığını, içinde “el-hüccetü’l-bâliga” (en isabetli delil) tabirinin yer aldığı En‘âm sûresinin 149. âyetinden ilham alarak eserine Ḥüccetullāhi’l-bâliġa adını verdiğini ifade eder. Sunuş kısmında da belirtildiği üzere müellif eserin tamamında hem selef tarzı bir hadis anlayışına hem de tasavvufî ilham metoduna dayanmaya çalışır.

Mukaddimede, şer‘î hükümlerin herhangi bir gaye ve hikmetinin bulunmadığı yolundaki iddianın yanlışlığı âyet, hadis ve sahâbe sözlerine dayanılarak ortaya konur. Ayrıca hikmeti teşrî‘ konusunda aklî ve naklî delillerin birlikte kullanılması gerektiği, sadece ehliyetli kimselerin bu hususta görüş bildirmelerinin gerekli olduğu ifade edilir. Şer‘î hükümlerde mevcut sır ve hikmetlerin biri sevap-günah, diğeri dinî hayatın düzeni olmak üzere iki yönden ele alınabileceğini belirten müellif eserini, şer‘î

hükümlerde gözetilen amaçların dayandığı genel ilkelerle Hz. Peygamber'in tebligatındaki hikmetlerin açıklanması şeklinde iki ana bölüme ayırdığını söyler. Bu bölümler de kendi içinde alt bölümlere ayrılmıştır.

Şah Veliyyullah, birinci bölümün "Yükümlülük ve Yaptırım" başlıklı birinci alt bölümünde madde âleminde olduğu gibi mânevî-ilâhî âlemde de sebep-sonuç bağlantısı ve gaye düzeninin bulunduğunu belirtir ve bu iddiasını ispat etmek için Eflâtun felsefesiyle Yeni Eflâtunculuğun kavram ve fikirlerinden faydalanarak açıklamalar yapar. Eserde günah ve sevaplara terettüp eden ceza ve mükâfatın dünya ve âhirette gerçekleşme şekilleri üzerinde durulduktan sonra fertlerin ve toplumların maddî ve mânevî ihtiyaçlarıyla bunları karşılama yöntemleri, iktisat ve siyaset konuları ele alınır; mutluluğun mahiyeti, gerçek mutluluğun elde edilişi açısından insanların farklı yaratılışlara sahip bulunuşu ve mutluluğu kazanmanın yolları anlatılır. İyilik ve kötülük (sevap-günah, birr-ism) konusunun işlendiği bölümde "birr" ve "ism" kavramlarının tanımı yapıldıktan sonra bunlardan ilkinin insanın yapısındaki melekiyet, ikincisinin de hayvaniyet yeteneklerini temsil ettiği, iyilik yeteneklerinin geliştirilip hâkim kılınmasının evrensel yöntemlerinin bulunduğu kaydedilir ve eserin bu yöntemleri açıklama görevini üstlendiğine işaret edilir. Bu kısımda ayrıca iyiliğin temel ilkesi olduğu belirtilen tevhid konusuna, ardından onun zıddını oluşturan şirk bahsine geçilir. Daha sonra iyiliğin en önemli türlerinden kabul edilen ilâhî sıfatlar, yine aynı mahiyette gösterilen kadere imanla ibadetin ilâhî bir hak olduğuna inanma konuları işlenir. Allah'a bağlılığın simgeleri olarak kabul edilen Kur'an, Kâbe, Peygamber ve namaza değer vermenin gerekliliği vurgulanır; ardından da başlıca ibadetlerin hikmetleri üzerinde durulur, kötülük konusu ve çeşitleri ele alınarak bunların insan hayatı üzerindeki zararları anlatılır.

Dinî ve içtimaî hayatın yönetiminden bahsederken hem maddî hem mânevî hayatın düzenlenmesinde yol göstericilere ihtiyaç bulunduğunu, bu görevi üstlenecek kişilerin sadece peygamberler olabileceğini ifade eden müellif, aslında bir tek hak din bulunduğu halde bazı dinî hükümlerin asırlara ve kavimlere göre değişmesinin sebeplerini açıklar. Daha sonra eserde niyet-amel ilişkisi, ilâhî rızâ ve gazabın hikmeti, dinî mükellefiyet ve uygulamalar için belli vakit ve miktar belirlenmesinin gerekçeleri,

zamanında yerine getirilmeyen görevlerin kazâ ediliş sebebi gibi konulara dair açıklamalardan sonra toplumların dinî ve dünyevî düzenlerinin bozulmaması için peygamberlerin yol göstericiliğinin gerekliliği vurgulanmış, maddî ve mânevî hayatı düzenleyen

dinî emir ve yasakların iç içe bir sistem oluşturduğu ifade edilmiş, teşrî‘de önemli bir ilke olarak kabul edilen kolaylaştırma ve uygulanabilirlik prensiplerine temas edilmiş, özendirme ile sakındırma (tergīb ve terhîb) yöntemlerinin bazı özellikleri belirtilmiştir. İnsanlığın en üst mertebesinde bulunan peygamberlerden en alt tabakadaki inatçı kâfirlere kadar bütün inanç gruplarının yetkinlik veya eksiklik açısından konumları üzerinde de durulan eserde daha sonra, bütün insanların samimiyetle benimsediği bir dine sahip bulundukları halde sapmaların ortaya çıkması sebebiyle âdil ve hâkim bir dinin yani İslâmiyet'in zuhurunun bir ihtiyaç olduğu belirtilmiş, İslâm'ın önceki ilâhî dinlerden farklı hükümler getirmesinin ve onlarda bulunan bazı hükümleri kaldırmasının sebepleri açıklanmış, bu arada kaldırılan veya ıslah edilen Cahiliye inanç ve davranışlarından örnekler verilmiştir.

Sünnetten dinî hüküm çıkarma konusuna tahsis edilen diğer bir alt bölümde Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının kaynağı, bağlayıcılığı, sünnetin sübûtu ve nesilden nesile intikal şekilleri, hadis kitaplarının sıhhat açısından tasnifi, nassı anlama ve yorumlamanın bazı yöntemleri, farklı hükümler ihtiva eder gibi görünen hadislerin uygulanma şekilleri hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümün sonuna konan ve kitabın nâşirleri tarafından sadece bir nüshada yer aldığı belirtilen ekte (tetimme) sahâbe, tâbiîn ve daha sonraki fakihlerin fer‘î hükümlerdeki görüş ve uygulama farklılıklarının sebepleri üzerinde durulmuş, ardından fıkıhta sünnete bağlı olanlarla kıyas yöntemini kullanan âlimler ve bunların metotları anlatılmıştır. Burada ayrıca fıkıh alanında taklitçiliğin IV. (X.) yüzyıldan itibaren başladığı da belirtilmiştir.

Ḥüccetullāhi'l-bâliġa'nın ikinci bölümünde Resûl-i Ekrem'in hadislerinde ortaya koyduğu öğretinin hikmetleri anlatılmıştır. Birinci bölümde sözü edilen genel kuralların bir bakıma uygulanmasından ve çeşitli dinî görevlerin hikmetlerinin açıklanmasından ibaret olan bu bölümde iman

konularına, Kitap ve Sünnet'e bağlı kalmanın önemine, temizlik, namaz, zekât, oruç ve hac bahislerine hadisler çerçevesinde ve hikmet açısından temas edilmiş, ardından "dinî mükellefiyetlerin kişide meydana getireceği mânevî yükseliş, erdem ve yetkinlik" anlamındaki "ihsan" ile bu kavramın kapsamına giren dinî-ahlâkî tutum ve davranışlar üzerinde durulmuştur. Müellif, çok önem verdiği ve geniş yer ayırdığı ihsan bahsinin sonunda bu hasletin gerçekleşmesiyle ortaya çıktığını düşündüğü makamlar ve haller konusunu işlerken akıl, kalp ve nefis ile sûfîlerce önem verilen ruh ve sır kavramları hakkında da bilgi vermiştir. Eserde geçim temini, alışveriş, malî yardımlaşma ve miras hukukuna dair bazı konular sebep ve hikmetleri açısından ele alınmış; daha sonra aile hayatı, yönetim, yargı ve cihad gibi meselelere; ardından yeme içme, giyim kuşam gibi günlük hayatla ilgili birçok konuya dair görüşlere ve dinî hükümlere yer verilmiştir.

Eserin "Muhtelif Konulardan" başlıklı kısmında Hz. Peygamber'in hayatına ve bazı hasletlerine dair kısaca bilgi verilmiş, ardından "Fitneler" başlığı altında insanın kendi mânevî hayatında, aile fertlerinde, içtimaî ve dinî hayatta görülen bozulmalara temas edilmiş, "Menkıbeler" başlıklı son kısımda ashabın bazı üstünlükleri anlatılmıştır.

İslâm dininin inanç, ibadet, hukuk ve ahlâk alanlarına dair hüküm ve kurallarının konuluş hikmetlerine, fert ve toplumun dünya ve âhiret mutluluğunu sağlama açısından dayandığı gerekçelere Kur'an ve Sünnet'te yer yer işaret edildiği gibi ilk dönemlerden itibaren İslâm âlimleri de hikmeti teşrî' denilen bu konuya ilgi duymuşlardır. Şah Veliyyullah ise aynı konuyu incelerken emir ve yasakların hikmetlerini beyan etmesi bakımından hadislere ağırlık verip birinci bölümün sonunda kitabının adını anarken konusunu "ilm-i esrâr-ı hadîs" olarak zikretmişse de âyetlerden de yararlandığı görülür.

Şah Veliyyullah, sahâbe ve tâbiînden itibaren İslâm âlimlerinin hikmeti teşrî' konusuna önem verdiklerini söyleyip bir yerde Gazzâlî'nin adını zikretmişse de hangi kaynaklardan faydalandığını belirtmemiştir. Ancak onun tasavvufî yaklaşımlar bakımından Gazzâlî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den, diğer birçok konuda ise Takıyyüddin İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye'den istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Ḥüccetullāhi'l-bâliġa genelde İslâmiyet'in fert ve toplum hayatındaki yeri ve önemi, özel olarak da dinî emir, yasak ve tavsiyelerin sebep, hikmet ve gerekçelerini konu edinmiş hacimli bir eserdir. Müellifin birçok meseleye fıtrat, hikmet ve mantık açısından yaklaşması dikkat çekicidir. Onun bu azim ve gayreti konuyla ilgilenen sonraki âlimlere hem cesaret vermiş hem de doküman hazırlamıştır.

Muhammed Zâhid Kevserî, Şah Veliyyullah'ın Hindistan'da hadis ilminin canlandırılmasında takdire şayan hizmetler ifa etmekle birlikte bazı eserlerinde bir yandan kelâm, felsefe ve tasavvufa dair görüşleri bir yandan da Haşviyye'ye ait telakkileri toplayıp birbirine karıştırdığını, bu yüzden fikirlerini açıkça ortaya koyamadığını, buna rağmen cüretkâr davrandığını söylemiş ve yadırganacak görüşlerinden örnekler vermiştir (Ḥüsnü't-teḳādî, s. 116-121). Dihlevî eserinde, birçok görüş ve tercihine mesnet teşkil etmek üzere Eflâtun'un ideler âlemine benzeyen bir misal âlemine, ayrıca Fârâbî'nin feyiz ve sudûr nazariyesindeki akıllar ve nefisler sistemine benzeyen bir "mele-i a'lâ" sistemine de yer verir. Ayrıca bazı âyetleri mâkul sayılamayacak te'villere tâbi tutmak, sıhhati tartışmalı birçok rivayeti hadis kabul edip dayanak yapmak suretiyle bundan dinî ve metafizik konularda sonuçlar çıkarmaya çalışır. Eserin başında hadislerin sır ve hikmetlerini açıklamayı hedeflediğini söylediği halde yer yer sübjektif davranarak bazı felsefî-tasavvufî görüşleri destekleyecek mahiyetteki kuşkulu veya asılsız rivayetleri almış veya sahih hadisleri bu görüşleri destekleyecek şekilde keyfî yorumlara tâbi tutmuştur. Bu tür yorumlara eserin genel ilkelere dair birinci bölümünde daha çok rastlanmaktadır. Bununla birlikte müellifin dinî emir, yasak ve tavsiyelerin hikmet ve gerekçelerini açıklamaya çalışırken ortaya koyduğu psikolojik ve sosyolojik yaklaşımların takdire şayan olduğunu söylemek gerekir.

Ḥüccetullāhi'l-bâliġa birçok defa basılmış (Bulak 1284, 1286, 1294; İstanbul 1317, 1318, 1322 [Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inin kenarında]; Kahire 1322, 1355; Delhi 1953), ayrıca Seyyid Sâbık (Kahire, ts.) ve Muhammed Şerîf Sükker tarafından neşredilmiştir (I-II, Beyrut 1410/1990). Ancak bu neşirler titiz bir çalışmanın ürünü olmayıp birçok yanlış ihtiva etmektedir. Ubeydullah Sindî tarafından üzerinde bir şerh yazılan Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (Lahor 1950) başta Urduca olmak üzere çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Hâlid A. İsrâîlî (Âyâtullāhi'l-kâmile adıyla,

Lahor, ts.), Ebû Muhammed Abdülhak Hakkânî (Karaçi, ts.) ve Abdul Rahim (Lahor, ts.) tarafından ayrı ayrı Urduca çevirileri yapılan eseri, Ali Genceli kısmen (Ankara 1971) ve Mehmet Erdoğan tam olarak (I-II, İstanbul 1994) Türkçe'ye, Marcia K. Hermansen de İngilizce'ye (The Conclusive Argument from God, Leiden 1996) tercüme etmişlerdir.

XIX. yüzyıldan itibaren yenilikçi hareketlerin ilham kaynağı olan eser zaman zaman ders kitabı olarak okutulmuş ve çeşitli araştırmalara konu olmuştur.

Müellifin ilmî ve fikrî yönleri üzerinde çok sayıda çalışma yapıldığı gibi (Şah Veliyyullah konusundaki bibliyografya denemeleri için bk. Kabir Ahmad Khan, VII/1 [1986], s. 59-64; Hermansen, XI/3 [1988], s. 27-30) doğrudan Ḥüccetullāhi'l-bâliġa ile ilgili makaleler de yazılmıştır. Bunlar arasında Sabîh Ahmed Kemâlî'nin, "The Concept of Human Nature in Hujjat Allāh al-Balighah and its Relation to Shah Waliy Allāh's Doctrine of Fıqh" (IC, XXXVI/3 [1962], s. 207-224; XXXVI/4 [1962], s. 256-274); Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî'nin "Şah Veliyullah aôr Un ki Kitâb Ḥüccetullāhi'l-bâliġa" (el-Ḥaḳ, XIX/5 [1984], s. 47-49); M. K. Hermansen'in "Shah Wali Allah of Delhi's Hujjat Allah al-Baligha: Tension Between the Universal and the Particular in an Eighteenth Century Theory of Religious Revelation" (St.I, LXIII [1986], s. 143-157) ve M. Abdülhak Ensârî'nin "The Philosophy of the Islamic Shari'ah: A Study of Shah Wali Allah's Hujjat Allah al-Balighah" (International Seminar on Islamic History, Art and Culture in South Asia, Islamabad 1986, s. 391-402) adlı çalışmaları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi'l-bâliġa (nşr. M. Şerîf Sükker), I-II, Beyrut 1410/1990; M. Zâhid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳādî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Humus 1388/1968, s. 116-121; M. A. Aziz, A History of Pakistan, Lahore 1979, s. 70-73; A. D. Muztar, Shah Wali Allah a Saint-Scholar of Muslim India, Islamabad 1979, s. 87-135, 180-181;

Fazlurrahman, İslâm (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 225; Ebü'l-Hasan Alî en-Nedvî, Ricâlü'l-fikr ve'd-daʿve fi'l-İslâm, Küveyt 1985, s. 167-192; J. M. S. Baljon, Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, Leiden 1986; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, s. 97-98, 143-147; a.mlf., "İle'l-Edebi'l-ʿArabî" (trc. Abdülhamîd en-Nuʿmânî), S̱eḳāfetü'l-Hind, IV/1, New Delhi 1953, s. 65; H. Basri Çantay, "Müceddid Büyük Âlimlerden Şah Veliyyullah Dihlevî", Hilâl, I/8, Ankara 1959, s. 11-13; Aziz Ahmad, "Political and Religious Ideas of Shah Wali-Ullah of Delhi", MW, LII (1962), s. 22-30; Muhyiddin el-Elvâî, "el-Müʾellefâtü'l-ʿArabiyye li-ʿulemâʾi'l-Hindi'l-müslimîn", ME, XXXVIII/7 (1967), s. 721-726; Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography of Writings by and About Shāh Walī-Allāh Dihlavī in English and Urdu", MWBR, VII/1 (1986), s. 56-65; M. K. Hermansen, "The Current State of Shah Wali Allah Studies", HI, XI/3 (1988), s. 17-30; Muhammed el-Faruque, "Some Aspects of Muslim Revivalist Movements in India During the 18th Century: The Activities of Shah Wali Allah of Delhi", IC, LXIII/3 (1989), s. 19-41; Abdul Azim Islahi, "Shah Wali Allah's Concept of Al-Irtifaqat: Stages of Socio-Economic Development", Journal of Objective Studies, II/1, Aligarh 1990, s. 46-63; A. S. Bazmee Ansari, "Al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh", EI² (İng.), II, 254-255.

Bekir Topaloğlu

HÜCEYME bint HUYEY

(bk. ÜMMÜ’d-DERDÂ el-VASSÂBİYYE).

HÜCRE

(حجرة)

Türk-İslâm mimarisinde çeşitli yapı türlerinde mevcut küçük boyutlu yaşama birimi.

Arapça'da "küçük ve dar oda" anlamına gelen kelime Osmanlı Türkçesi'nde höcre olarak da telaffuz edilmiştir. Daha ziyade Türk-İslâm mimarisinde kullanılan bu terim, bir veya birkaç kişinin barınabileceği küçük yaşama birimlerini ifade eder. Diğer İslâm ülkelerinde aynı türde birimler başka şekilde adlandırılmakta, meselâ Mısır'da medrese hücrelerine beyt, tarikat yapılarındaki hücrelere beyt veya hilve (halvet) denilmektedir. Buradan hareketle halvet yahut halvethâne için az da olsa hücre teriminin kullanıldığı görülmüştür. Ayrıca duvar veya pâyelerin içine oyulmuş bir nevi dolap da hücre olarak adlandırılmıştır.

Türk-İslâm mimarisinde hücre teriminin en yaygın biçimde kullanıldığı yapı türleri medrese ve tekkelerdir. Anadolu'da XIV. yüzyıldan önceki Dânişmendli, Artuklu ve Selçuklu medreselerinde talebe hücreleri üstü açık veya kubbeyle örtülü avlunun çevresinde sıralanmakta, genellikle dikdörtgen planlı olan bu birimlerin enleri 2-3,50 m., boyları da 3-4,50 m. dolayında bulunmaktadır. Büyük çoğunluğu sivri beşik tonozlarla örtülmüş, birer dolap nişi (hücre) ve ocakla donatılmıştır. Kapılar daima avluya açılmaktadır. Örneklerin bir kısmında muhtemelen emniyet tedbiri olarak dış duvarlar sağır bırakılmış veya mazgal pencerelerle donatılmış, bazan da tonozun merkezine delikler açarak mekânı tepeden aydınlatma ve havalandırma yoluna gidilmiştir. Ancak hücrelerin sokak kotuna göre yüksekte kalması veya dış duvarların güvenliği sağlanmış bir ortama açılması halinde nisbeten geniş pencerelere yer verilmektedir. Aynı dönemlerin medreselere göre çok daha az örneği günümüze gelebilmiş tarikat yapılarındaki derviş hücreleri de konum, boyut ve tasarım açısından medrese hücreleriyle aynı özellikleri paylaşır.

Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin çöküşünden sonra XIV. yüzyılda

Osmanlılar dışındaki beylikler Selçuklu medrese tasarımına büyük ölçüde sadık kalmışlar, talebe hücrelerinin düzenini pek değiştirmemişlerdir. Aynı şey, Doğu Anadolu'da XV. yüzyıla ve XVI. yüzyıl başlarına ait Akkoyunlu medreselerinin hücreleri için de söylenebilir. Ancak özgün mimarisiyle günümüze ulaşabilmiş en eski Osmanlı eğitim yapısı olan İznik'teki Süleyman Paşa Medresesi (1331-1354 arası), Anadolu Türk mimarisinde bu yapı türünün gelişiminde yeni bir çığır açmış ve Osmanlı medreselerinin prototipi olmuştur. Bu yapının getirdiği en önemli yenilik, tipik bir Osmanlı medresesinin "alâmet-i fârika"sı olan kare planlı ve kubbeli talebe hücreleridir. Ayrıca bu hücrelerde görülen ve daha sonraki Osmanlı medreselerinde sürdürülecek olan diğer bir yenilik, söz konusu mekânların dışarıya açılan altlı üstlü iki pencereyle donatılarak bol ışığa kavuşturulmuş olmasıdır.

Diğer taraftan Karaman'da, I. Murad Hudâvendigâr'ın kızı ve I. Alâeddin Ali Bey'in eşi Nefîse Sultan'ın 1382'de yaptırdığı Hatuniye Medresesi, Karamanoğlu mimarisinde ilk ve son olarak görülen kare planlı ve kubbeli hücreleriyle erken Osmanlı mimarisinin etkisini yansıtır. Orhan Gazi döneminden XVIII. yüzyıl sonlarına kadar, erken döneme ait bazı istisnalar dışında Osmanlı medreselerindeki talebe hücrelerinin büyük çoğunluğu İznik Süleyman Paşa Medresesi'nde gözlenen düzeni devam ettirmiştir. Ancak örneklerin çoğunda dışa açılan pencerelerin yanı sıra avluya açılan birer pencere de tasarlanmış olması bir farklılık teşkil eder.

Osmanlı dönemi tarikat yapıları içinde, açık avlulu ve revaklı medreselerin şemasını tekrar eden örneklerde avluyu kuşatan derviş hücreleri de Osmanlı medreselerindeki talebe hücrelerinin benzeridir. Ancak bu mekânlar arasında, medrese hayatıyla tasavvufî hayatın özündeki farklılıktan kaynaklanması muhtemel olan önemli bir fark göze çarpar. Osmanlı medreselerinin büyük çoğunluğunda talebe hücreleri dışa açılan pencerelerle donatılmışken medrese şeması arzeden tekkelerdeki derviş hücreleri dışa kapalı olarak tasarlanmıştır. Koca Sinan'ın tasarladığı İstanbul Üsküdar'da Atik Vâlide Sultan Külliyesi'ndeki tekke ile (1579) İstanbul Kadırga'da Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'ndeki tekke (1573-1574'ten az sonra) bu anlayışa örnek gösterilebilir.

Malzemesinin dayanıksızlığından ötürü hemen hiçbirisi XIX. yüzyıldan geriye

gitmeyen ahşap tarikat yapılarında ise aynı döneme ait ahşap konutlarla büyük bir kaynaşma görülür. Bu arada geniş programlı kuruluşların bazılarında bağımsız bir yapı oluşturan, fakat çoğunlukla selâmlık kanadının bünyesinde yer alan derviş hücreleri de gerek boyutları gerekse iç düzenleri bakımından geç dönem Osmanlı konutlarındaki odalardan pek farklı değildir. Gençliğinde İstanbul Eyüp'teki Bahariye Mevlevîhânesi'nde (1877) "hücrenişin" olan Abdülbaki Gölpınarlı özgün mefruşatıyla donatılmış bir mevlevîhâne hücresini şöyle tarif eder: "Hucre kapısından, dar bir giriş yerine girilirdi ki burda, ayakkabıları koymağa yarayan ve dıvara çakılmış raf da bulunurdu. Asıl hucreye bu giriş yerinden iki, yahut bir basamakla çıkılırdı. Hucreye girilince, sol tarafta ve kapı karşısında dedenin oturduğu yer, yanında kahve ocağı, arkasında, gerekli şeyleri koymaya yarayan dolap, odanın karşısında boylu boyunca bir kerevet bulunurdu. Kerevetin üstündeki mindere züvvâr, yâni ziyaretçiler, müsâfirler otururlardı. Kerevetin üst tarafında, dıvarda lamba konacak yer ve lamba, yahut mum şamdanı, karşı dıvarda yatak konan bir büyük dolap, bir tarafta da Kur'ân-ı Kerîm ve bâzı kitapların konmasına yarayan bir raf bulunur, bu raf yoksa, kenara konmuş bir rahle, bu işi görürdü. Hucreye kilim döşenirdi ve bütün müştemelât anlattıklarımızdan ibaretti" (Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, s. 164).

Hücre terimi tarikat ehli arasında en çok Mevlevîler tarafından kullanılmış, bundan da yeni terim ve tabirler türetilmiştir. Mevlevîhânelerdeki hücrelerde ikamet eden dedelere "hücrenişin" denirdi. Bin bir günlük çilesini başarıyla dolduran ve dede pâyesini kazanan "çilekeş canlar"ın kendilerine tahsis edilen hücreye geçişine "hücreye çıkmak" tabir edilir, bu vesileyle düzenlenen törende çekilen özel gülbank "hücre gülbangi" olarak adlandırılırdı. Hücreye çıktıktan sonra üç gün halvete giren hücrenişin, bitiminde meydancı dede tarafından "hücre küşâdı" denilen bir törenin ardından mevlevîhânedeki gündelik hayata katılırdı. Bu arada bir veya iki kişinin oturup yatabileceği küçük odaları tanımlayan "hücre-i dervîşâne" (hücre-i fakîrâne) tabiri de tarikat terminolojisinden halk diline geçmiş olmalıdır.

Osmanlı döneminde medreselerin ve tarikat yapılarının yanı sıra kervansaray ve han gibi konaklama yapılarında da küçük yaşama birimleri hücre olarak adlandırılmış, ayrıca bu terim hayır eserlerine gelir sağlamak amacıyla kiraya verilen odalar için de kullanılmıştır. Hücreler bir kapıya sahip olduklarından sayıları “bab” terimiyle ifade edilmektedir. 953 (1546) tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri’nde teşhis edilen birçok örnek arasında, 884 Saferinin ortalarında (Mayıs 1479 başları) tescil edilmiş Çakır Ağa vakfına bağlı “kârbânsaray höcerât 62 bâb”, 901 Cemâziyelevvelinin başlarına (Ocak 1496 ortaları) ait Hâce Pîrî vakfına bağlı “kârbânsaray maa höcerât 40 bâb”, Abdüsselâm Bey vakfının gayri menkulleri arasında geçen iki adet “hân-ı höcerât-ı fevkāniyye ve tahtâniyye” kayıtları zikredilebilir. Aynı kaynakta, İstanbul’un hemen her yerinde tahtânî ve fevkānî konumda pek çok bağımsız vakıf hücrenin de kaydı bulunmaktadır.

Öte yandan bütün yapı türlerinde duvarlarda veya pâyelerde çok defa içine şamdan, kitap vb. şeylerin konulması için, bazan da süsleme amacıyla tasarlanan nişlere Osmanlı devrinde hücre denilmekteydi. Batılılaşma dönemi Osmanlı sivil mimarisinde “şerbetlik” adı verilen nişlerin köşeleri genellikle düşey bir dizi oluşturacak şekilde hücrelerle donatılırdı. Ayrıca hapishanelerde tutukluların barındığı mekânlara da hücre denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), tür.yer.; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 21-22, 135-136; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 164-165; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 140; a.mlf., Mimar Sinan, İstanbul 1986, tür.yer.; Doğan Hasol, Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü, İstanbul 1975, s. 200; Ara Altun, Anadolu’da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, tür.yer.; Metin Sözen, Anadolu’da Akkoyunlu Mimarisi, İstanbul 1981, s. 114-132; a.mlf. - Uğur Tanyeli, Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1986, s. 107; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, tür.yer.; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 155; Zeynep Ahunbay, “Mimar Sinan’ın Eğitim Yapıları / Medreseler,

Darülkurralar, Mektepler”, Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, s. 267; a.mlf., “Medreseler”, DBİst.A, V, 320-326; M. Baha Tanman, “Sinan’ın Mimârîsi / Tekkeler”, Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, s. 313-322; a.mlf., “Tekkeler”, DBİst.A, VII, 236-240; D. Behrens-Abouseif, “An Unlisted Monument of the Fifteenth Century: The Dome of Zāwiyat al-Damirdāš”, AIsl., XVIII (1982), s. 105-121; Pakalın, I, 847-849.

M. Baha Tanman

HÜCRE-i SAÂDET

(حجرهء سعادت)

Resûl-i Ekrem'in defnedildiği Hz. Âişe'nin odası.

Arapça hücre (oda) ve saâdet (mutluluk) kelimelerinden oluşan bu terkip Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kabirlerinin bulunduğu türbe hakkında kullanılır. Resûl-i Ekrem Medine'deki ilk mescidi (Mescidi Nebevî) inşa ederken kendisi için doğu duvarının güney kısmına bitişik iki oda yaptırdı ve bunlardan birine hicretten bir süre önce evlendiği Hz. Sevde'yi, diğerine de Medine'de evlendiği Hz. Âişe'yi yerleştirdi. Kur'ân-ı Kerîm'de Hucurât sûresinin 4. âyetinde, Resûlullah'ı dışarıya çağırma hususundaki kaba davranışları sebebiyle bedevîler kınanırken dolaylı olarak bu odalardan bahsedildiği için sûreye Hucurât (odalar) adı verilmiştir. Bu odalara girerken izin isteme konusuna temas eden âyette de "Peygamber'in evleri" tabiri kullanılmıştır (el-Ahzâb 33/53). Daha sonra sayısı dokuza kadar çıkan bu hücreler içinde Hz. Âişe'nin odası özellikle Resûl-i Ekrem'in buraya defninden dolayı önem kazanmış ve "hücre, el-hücretü'ş-şerîfe, el-hücretü'l-mukaddese, el-hücretü'l-muattara, hücre-i münîfe, hücre-i saâdet" gibi adlarla anılmıştır.

Hz. Peygamber'in evinin, idarî bir merkez olma özelliği de gösteren mescidin

bitişiğinde bulunması onun peygamberlik, devlet başkanlığı, kumandanlık, kazâ ve iftâ gibi görevlerini kolaylaştırması bakımından önemliydi. Medine'ye geldiğinde devesinin yularının serbest bırakılmasını istemiş ve çöktüğü yeri mescid ve ikametgâhının arsası olarak seçmiştir. Bu sırada onun Hz. Nûh'a öğretilen, "Rabbim! Beni mübarek bir menzile kondur. Şüphesiz konaklatanların en hayırlısı sensin" (el-Mü'minûn 23/29) duasını tekrarladığı rivayet edilir (Semhûdî, I, 229-230). Sahipleri arsayı bağışlamak istemişlerse de karşılığı ödenerek satın alınmıştır; bazı kaynaklarda, mescid arsasının dışında hücrelerin yerinin Hârise b. Nu'mân'dan alındığı kayıtlıdır (İbn Sa'd, III, 488; Mir'âtü'l-Haremeyn, I,

463). Hz. Sevde ve Âişe’nin odaları mescidle aynı tarzda taş temeller üzerine kerpiçten yapılmışlardı ve tavanları yoktu; sonraları hurma gövdesi merteklerin üzerine hurma dalları konulup toprakla örtülmek suretiyle kapatılmışlardır. Hücrelerin mescide açılanlardan başka muhtemelen dışa açılan kapıları da vardı. Resûl-i Ekrem son hastalığını Hz. Âişe’nin hücresinde geçirdi ve Hz. Ebû Bekir’in hatırladığı, peygamberlerin ancak vefat ettikleri (İbn Mâce, “Cenâ᾿iz”, 65) veya en sevdikleri yere defnedildiklerini (Tirmizî, “Cenâ᾿iz”, 33) bildiren hadisin de işaretiyle bu odada toprağa verildi. Sonradan diğer odalar Mescidi Nebevî’ye katıldığından hücre-i saâdet denilince yalnız burası akla gelmiştir. Hz. Peygamber’in cenaze namazı burada küçük gruplar halinde kılınmıştır; namaz veya dua için gelen insanların hücrenin bir kapısından girip diğerinden çıktıkları anlaşılmaktadır. Hücrelerin kapılarında kıldan dokunmuş birer kalın perde bulunmaktaydı. Sadece Hz. Âişe’nin odasının Hint ardıcından yapılmış tek veya çift kanatlı bir kapısı olduğu rivayet edilir ve bu kapı herhalde Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra takılmıştır. Daha sonra hücre-i saâdete Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer defnedildi. Hz. Ömer’in defninin ardından Hz. Âişe oturduğu kısımla kabirler arasına bir duvar ördürüp sadece bir kapı bırakmıştı; oturduğu bölümün kuzey kısmında da bir kapı bulunmaktaydı ki bu yukarıda sözü edilen Hint ardıcı kapı olsa gerektir. Vefatında Hz. Hasan, vasiyeti üzerine teberrüken dedesi Hz. Peygamber’e arzedilmek üzere hücre-i saâdete getirilince onun burada kalan tek kabirlik yere gömülmek istendiğini sanan Emevîler siyasî mülâhazalarla buna karşı çıktılar ve benzer olayların bir daha yaşanmaması için kabrin bulunduğu kısmın kapısını tamamen kapattılar. Hücredeki bir kabirlik yerle ilgili farklı rivayetler de vardır. Yahudi asıllı sahâbî Abdullah b. Selâm, Tevrat’ta Hz. Peygamber ile Hz. Îsâ’nın beraber defnedileceklerinin yazılı olduğunu belirtmiştir (Tirmizî, “Menâḳıb”, 1). Bu rivayet, hücre-i saâdetteki söz konusu bir kabirlik yere Hz. Îsâ’nın kıyamet öncesi dünyaya indikten ve Muhammed ümmeti olarak öldükten sonra gömüleceği şeklinde yorumlanmıştır (Mübârekpûrî, X, 86-87).

Cemaatin çoğalması sebebiyle Mescidi Nebevî’nin zaman zaman genişletilmesi gerekmiş, bu husustaki ilk çalışmalar Hz. Ömer ve Hz. Osman tarafından hücrelerin bulunduğu kısmın dışında kalan üç yönde, daha çok da batı ve kuzey yönlerinde yaptırılmıştı. Buna rağmen Emevîler döneminde insanlar, özellikle cuma gibi cemaatin fazla olduğu vakitlerde

boş hücrelerde de namaz kılmaya başlamışlardı. Abdülmelik b. Mervân bu hücreleri satın almış, fakat hâtıralarına hürmeten yıktırmamıştı. Daha sonra Halife Velîd, Medine valisi olan Ömer b. Abdülazîz'e yıktırılıp mescide dahil edilmelerini emretti; o da ikinci bir Harre Vak'ası'nın yaşanmaması için buna istemeyerek boyun eğdi. Hücrelerin yıktırılması Medineliler'i çok üzmüş ve uzun süre ağlaşmalarına yol açmıştır. Saîd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî gibi yıkımdan önce hücreleri görenlerden buraların mütevazi yapısı hakkında bazı bilgiler nakledilmektedir. Tavanı bir insanın elini uzattığında değebileceği kadar alçak olan hücrelerin Hz. Peygamber'in sade hayatını göstermesi bakımından aynen bırakılmasını isteyenler çoğunluktaydı. Vali Ömer b. Abdülazîz teberrüken hücrelerden alınan kerpiçlerle kendine Medine'nin Harre mevkiinde bir ev yaptırdı. Bu kerpiçlerden bir tanesi bir süre hücre-i saâdet yanında sergilenmiştir. Ömer b. Abdülazîz halifeliği sırasında Bizanslı ve Kıptî mimarlardan da yararlanarak hücreyi daha mâmur bir hale getirdi. Bu sırada daha önce Abdullah b. Zübeyr tarafından etrafına çekilen duvar yenilendi. Kuzey kısmı Hz. Fâtıma'nın evini de içine alacak şekilde genişletildi ve Kâbe'ye benzememesi için üçgen planında yapıldı. Böylece hücre beşgen hale getirildi; ancak etrafını çevreleyen şebeke günümüzde de olduğu gibi dikdörtgendi. Bu arada hücrenin üstü "kubbetü'l-hücre" ve "kubbetü'n-nûr" denilen küçük bir kubbe ile örtüldü. Bu çalışmalar 88'de (707) başlamış, 91'de (710) tamamlanmıştır.

Emevîler'den sonra Abbâsîler ve diğer İslâm devletleri hücre-i saâdetin imarına ayrı bir önem verdiler. Hârûnürreşîd devrinde (786-809) mescidin bu kısma rastlayan tavanı yenilendi. Muktefî-Liemrillâh zamanında (1136-1160) Zengîler'in ünlü veziri Cemâleddin Muhammed b. Ali el-İsfahânî tarafından da kabrin doğu duvarı ıslah edilerek tamamı mermerle kaplandı. Evliya Çelebi'nin naklettiği bir rivayete göre ise 557'de (1162) papa tarafından Hz. Peygamber'in naaşını çalmak üzere gönderilen zâhid kılığında kişiler Mescidi Nebevî yakınlarında bir ev tutmuş, gizlice yer altından bir dehliz kazarak kabre ulaşmak istemişlerdir. Resûl-i Ekrem tarafından rüyasında olaydan haberdar edilen ve çok kısa bir süre içinde Medine'ye gelen Nûreddin Mahmud Zengî bu kişileri yakalamış, böyle bir olayla bir daha karşılaşmamak için de kabrin etrafına kurşun döktürmüştür (Seyahatnâme, IX, 611, 621-627).

Memlük hükümdarları da hücre-i saâdetin imarına büyük özen gösterdiler.

İlk defa Sultan Kalavun zamanında, daha önce üzeri “kisve-i saâdet” adlı bir örtü ile kapatılan kubbetü’n-nûr kurşun levhalarla kaplandı (678/1279); kubbe Sultan Kayıtbay tarafından da yenilendi. Mescidi Nebevî tarihinde birkaç defa yangın geçirmiş, hücre-i saâdet de bu vesile ile onarım görmüştür. Meselâ 881’de (1476) tamamen yıkılıp taştan inşa edildi ve tavanı yükseltildi. Mısır’ın fethinden sonra kendilerini “hâdimü’l-Haremeyn” olarak gören

Osmanlı padişahları, Yavuz Sultan Selim’den itibaren Mescidi Nebevî ve hücre-i saâdetin imarı ile yakından ilgilendiler. I. Ahmed altın kaplamalı gümüş şebekeler gönderdi, eski şebeke-i saâdetin bir bölümünü getirtip teberrüken kendi türbesine koydurdu. Hücre-i saâdetin 1111 (1699) yılında II. Mustafa tarafından bazı kısımları yenilendi; III. Ahmed de duvarlarını sağlamlaştırdı. II. Mahmud zamanında birtakım çatlaklar görülmesi üzerine Kayıtbay’ın yaptırdığı kubbe yıktırılıp yerine 1228 (1813) yılında taştan bir kubbe yapıldı. Günümüze kadar ulaşan bu kubbe kurşunları yeşile boyandığı için “Kubbetü’l-hadrâ” adıyla anılır. Aynı onarım sırasında hücrenin dış duvarı çinilerle kaplandı, daha sonra da Sultan Abdülmecid bunları tekrar en değerli çinilerle yeniletti. Hücre-i saâdette Hz. Peygamber’in kabrinin bulunduğu kısım şebeke-i saâdetin dışına raptedilen gümüş bir çivi ile (mismâr) işaretlendi, sonradan onun yerine değerli taştan bir alâmet konuldu. Günümüzde kabirlerin yeri işaretlerle belirtilmiştir. Hücre-i saâdete tarih boyunca çok değerli hediyeler bağışlanmıştır. Bunlar arasında özellikle murassa‘ kandiller dikkat çekmekteydi; Eyüp Sabri Paşa Mir’âtü’l-Haremeyn’de bunlarla ilgili geniş bilgi vermektedir (bk. bibl.).

Başlangıçta hücre-i saâdet için özel bir görevli bulunmamaktaydı. İlk resmî görevliler, Nûreddin Mahmud Zengî tarafından tayin edilen ve hepsi hâfız olan on iki ağadır. Bu göreve önceleri Habeş asıllılar seçilmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî ağaların sayısını yirmi dörde çıkarmış ve bunlara gelir tahsis etmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin yolladığı ağaların başında bulunan Bedreddin el-Esedî’ye bir müddet sonra “şeyhülharem” denilmeye başlanmış ve bundan sonra bu görevliler Medine’yi ziyaret eden devlet erkânından büyük bir saygı görmüşlerdir. Sonraları Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin ihdas ettiği nizam Mağrib ve Sudan’dan gönderilen ve sayıları 200’ü aşan yeni ağalarla bozulmuş, ayrıca zaman zaman bunların Medine halkı ile aralarında bazı tatsız olaylar yaşanmıştır.

Eyüp Sabri Paşa'nın verdiği bilgilere göre hücre-i saâdet hiç boş bırakılmaz, gece ve gündüz burada iki ayrı sınıf ağa görev yapardı. Halife tarafından tayin edilen şeyhülharemin emrinde ve çeşitli görevlerde çalışan bu ağalar kandillerin yakılması, belli zamanlarda hücre-i saâdetin temizlenmesi gibi işleri yaparlardı (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 74-82). Hz. Peygamber'in sandukasıyla örtüsü (sitâre) arasından çıkarılan toz halk arasında "cevheri şerîf" olarak anılır ve bunu temizleyen ağa iftihar ettiği bu göreve getirildiğinde üç dört köle satın alıp âzat eder veya buna imkân bulamazsa birkaç kurban keserdi (a.g.e., I, 559). Eyüp Sabri Paşa sonradan ortaya çıkan bazı âdetler hakkında da bilgi vermektedir. Bunlardan biri her yıl zilkadenin 17. gecesi hücre-i saâdete buğday takdimiydi. Şefaat ve yardım talep eden kimseler bir miktar buğdayı temiz bir kese içinde Resûl-i Ekrem'in kabri hizasındaki şebeke penceresinden içeri koyarlar, daha sonra bunları alan görevliler teberrüken isteyenlere verip karşılığında hediye kabul ederlerdi. Rivayete göre bu şekilde buğday koyanlar borçlarını kolayca ödeyeceklerine inanırlardı (a.g.e., I, 45-46). Ramazanlarda müslümanlar hücre-i saâdet yanında iftar etmeye gayret ederlerdi; bu arada dışarıdan gelenlere de yemek verilirdi (a.g.e., I, 61-62).

Hücre-i saâdet her yıl milyonlarca müslüman tarafından ziyaret edilir. Bunda şüphesiz, "Beni vefatımdan sonra ziyaret eden sağlığımda ziyaret etmiş gibidir"; "İki haremden birinde ölen eminler arasında diriltilir"; "Kabrimi ziyaret edene şefaatim vâcip olur" (Dârekutnî, II, 278) gibi hadislerin de etkisi vardır. Ayrıca, "Kabrimi îd edinmeyin" (Müsned, II, 367; Dârimî, "Menâsik", 96) hadisini Münzirî, "Bayram gibi sadece senenin belli günlerinde değil her zaman ziyaret edin" şeklinde yorumlamıştır (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 137). Ziyaret sırasında salâtü selâm, kelime-i tevhîd ve Hz. Peygamber'in risâletiyle ilgili âyetler okunur (ayrıca bk. RAVZA-i MUTAHHARA).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳıble", 10-11; Müsned, II, 367; Dârimî, "Menâsik", 96; Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 5; Müslim, "Ḥac", 502; İbn Mâce, "Cenâʾiz", 65; Tirmizî, "Cenâʾiz", 33, "Menâḳıb", 1, 5; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 240, 499-501; III, 488; Yaʿkūbî, Târîḫ, II, 284; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 422-423; IV, 192-193; VI, 435-436; Dârekutnî, es-Sünen, Beyrut, ts. (Dârü'l-Mehâsin li't-tıbâa), II, 278; İbnü'n-Neccâr, ed-Dürretü'ṡ-ṡemîne fî târîḫi'l-Medîne (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1416/1995, s. 152-153; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 266-273; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâʾ, I, 229-230, 240-251, 325-327, 362-366, 383-384; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 611-632; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 45-46, 61-62, 74-82, 137, 462-463, 488-490, 526-589, 664-698; M. Lebîb el-Betenûnî, er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye, Kahire 1910, s. 320-337; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, I, 472-475; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, II, 559; Mübârekpûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1967, X, 86-87; Tevsîʿa ve ʿimâretü'l-Ḥaremeyni'ş-şerîfeyn rüʾye ḥaḍâriyye (nşr. Mektebetu Ukāz), Cidde 1991, s. 39-48; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 303-304; "Hudjra", EI^{2} (İng.), III, 545.

Ahmet Önkal

HÜCVÎRÎ

(الهجويري)

Ebü’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî (ö. 465/1072 [?])

Keşfü’l-mahcûb adlı eseriyle tanınan sûfî müellif.

Gazne’de doğdu. Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr (ö. 440/1049), Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi görüştüğü sûfîler hakkında Keşfü’l-maḥcûb’da verdiği bilgilere dayanarak XI. yüzyılın başlarında dünyaya geldiği söylenebilir. İran veya Hint asıllı olan ailesinin Gazne’ye ne zaman yerleştiği belli değildir. Kendisi Keşfü’l-maḥcûb’da Hücvîrî ve Cüllâbî nisbelerini kullanmışsa da zamanla Hücvîrî diye meşhur olmuştur. Bugün Gazne’de Cüllâb ve Hücvîr adlı bir semt bulunmamaktadır. Babası Şeyh Osman’ın mezarının bulunduğu Gazne yakınlarındaki Erbabha mevkiinin eski adının Cüllâb veya Hücvîr olması muhtemeldir. Gulâm Server, Hücvîrî’nin Hz. Ali’ye ulaşan şeceresini vermekteyse de sonradan düzenlenen bu şecereye dayanarak onun seyyid olduğunu söylemek mümkün değildir. Annesinin kabri Gazne’de diğer oğlu Şeyh Tâcülevliyâ’nın kabrinin yanındadır. Dârâ Şükûh bu kabirleri ziyaret ettiğini söyler. Hücvîrî, “hazine bağışlayan ulu velî” anlamına gelen Dâtâ Gencbahş unvanıyla tanınmıştır.

Gulâm Server’in verdiği bilgiye göre bu unvanı onun hakkında ilk defa Çiştiyye tarikatının kurucusu Muînüddin Hasan el-Çiştî (ö. 633/1236) kullanmıştır. Muînüddin, Hücvîrî’nin türbesinde girdiği halveti tamamladığında ona dua ederken bu şekilde hitap etmişti (Ḫazînetü’l-aṣfiyâ ʾ, II, 234).

Hücvîrî, Gazne’de babası Şeyh Osman’dan ilk dinî bilgileri aldıktan sonra devrindeki ulemânın geleneğine uyarak çeşitli yerleri gezmeye başladı. Keşfü’l-maḥcûb’da verdiği bilgilerden onun Suriye, Türkistan, Kazvin, Hindistan, Irak, Hûzistan, Azerbaycan, Cürcân, Horasan ve Mâverâünnehir gibi bölgeleri dolaştığı anlaşılmaktadır. Ancak eserde bu seyahatleri ne

zaman yaptığına dair bilgi bulunmamaktadır. Hücvîrî, bu gezileri sırasında dönemindeki büyük sûfîlerle tanışma ve onlardan faydalanma imkânı buldu. Ayrıca çeşitli fırka ve mezheplere bağlı olan birçok şahısla karşılaştı. İlk seyahate çıktığında muhtemelen tasavvufa intisap etmiş değildi. Keşfü'l-maḥcûb'un sohbet bahsinin sonunda Bağdat'ı ziyareti sırasında burada mutasavvıf geçinen zındıklar topluluğunu gördüğünü, Fergana'da Bab Ferganî adlı bir zatı ziyaret ettiğini, mürşidi Ebü'l-Fazl el-Huttelî ile Dımaşk civarında tanıştığını, birlikte Azerbaycan'a gittiklerini, vefatına kadar onun yanından ayrılmadığını söyler. Hûzistan, Fars ve Bağdat'ı ziyareti sırasında Hallâc'ın elliden fazla eserini gördüğünü, bir müşkülü çıktığı zaman Bistâm'a gidip Bâyezîd-i Bistâmî türbesini ziyaret ettiğini, Horasan'da gördüğü 300 sûfîden her birinin dünyaya bedel olduğunu, Muzaffer b. Ahmed b. Hamdân'ı görmek için Nîşâbur'a gidip geldiğini, Tûs, Serahs, Merv gibi Horasan'ın diğer şehirlerini gezdiğini, Mâverâünnehir'e gittiğini, Buhara'da Şeyh Ahmed-i Semerkandî ile tanıştığını anlatır. Hac hakkında bilgi verdiği halde Hicaz'a gittiğine dair eserde bir kayıt yoktur. Keşfü'l-maḥcûb'dan anlaşıldığına göre Hücvîrî genellikle Gazneliler'in hâkimiyeti altındaki bölgelerde ikamet etmiş, bir yerde onların nüfuzu azalınca oradan ayrılmış, bu da onun daha çok yeri gezmesine sebep olmuştur. Gazneli Mahmud'un huzurunda yapılan ilmî toplantılara katılmış, bu toplantılardan birinde bir Hint bilgesiyle giriştiği tartışmada onu susturmuştu (Ya'kūb-i Çerhî, s. 8).

Mürşidi Ebü'l-Fazl el-Huttelî'nin vefatından sonra Hücvîrî onun vasiyetine uyarak dostları Ahmed b. Hammâd es-Serahsî ve Ebû Saîd Hücvîrî ile birlikte Hindistan'a gitti; Lahor şehrinin batısında Rava ırmağı kıyısında yaptırdığı mescidde talebelere ders vermeye ve İslâmiyet'i yaymaya başladı. Onun faaliyetleri sayesinde başta Lahor nâibi Ray Racu olmak üzere birçok Hintli müslüman oldu. Lahor'a, Gazneli Sultan Mesud'un Selçuklular karşısında yenilgiye uğramasından sonra Gazne'de meydana gelen karışıklıklar sırasında ve muhtemelen 431 (1039) yılında gitmiş olmalıdır. Hücvîrî Keşfü'l-maḥcûb'u telifle meşgulken üç Hint racası birleşerek Lahor'u muhasara edip birçok müslümanı esir aldı (435/1043). Sultan Mevdûd b. Mes'ûd'un Hintliler'i hezimete uğratarak kurtardığı 5000 müslüman arasında Hücvîrî de bulunmaktaydı.

Hücvîrî'nin vefat tarihi kaynaklarda farklı şekillerde (465/1072, 470/1077,

481/1088, 500/1106) kaydedilmektedir. Bunların içinde Gulâm Server'in verdiği 465 (1072) tarihi doğru olmalıdır. Türbesinin iç duvarlarında yazılmış olan Hâce Muînüddin el-Çiştî, Abdurrahman-ı Câmî ve Muhammed İkbal'e ait üç ayrı şiirin tarih mısraları bu tarihe tekabül etmektedir. Hücvîrî'nin kabri Lahor'daki mescidinin hazîresinde bulunmakta ve Dâtâ Gencbahş Türbesi diye tanınmaktadır. Gazneli Sultan İbrâhim b. Mes'ûd kabrin yanında bir bina inşa ettirmiş, Ekber Şah zamanında bunlara bazı yeni binalar eklenmiştir. 1861'de Hacı Nûr Muhammed Sado kabrin üzerine kubbeli bir türbe yaptırmıştır. Daha sonra Miyân Gulâm Geylânî, Hücvîrî'nin sağlığında yaptırdığı mescidin yerine yeni bir mescid inşa ettirmiş ve burası bir külliye halini almıştır. Hücvîrî'nin türbesi bugün Pakistan müslümanlarının en çok ziyaret ettiği yerlerden biridir. Bölgede Hücvîrî ismi hiç tanınmadığı halde Dâtâ Gencbahş adını bilmeyen yoktur. Pakistan'da her yıl Hücvîrî adına yedi gün süren anma törenleri düzenlenmektedir. Keşfü'l-maḥcûb'daki mübhem bir ifadesine dayanan Jukovsky onun evlenmediğini, Nicholson ise aynı ibareden hareketle evlendiğini ileri sürmüşlerdir.

Asıl mürşidi Ebü'l-Fazl el-Huttelî olmakla birlikte Hücvîrî Ebü'l-Abbas eş-Şekkânî, Ebü'l-Kāsım el-Cürcânî, Muzaffer b. Ahmed b. Hamdân gibi bazı sûfîlerden de istifade etmiş, bunlar hakkında Keşfü'l-maḥcûb'da bilgi vermiştir. Hücvîrî Huttelî'nin tefsir ilmini iyi bildiğini, tasavvufta Cüneyd-i Bağdâdî'nin görüşlerini benimsediğini, şekle önem veren âlim ve sûfîlere karşı olduğunu söyler. Birçok mutasavvıfla görüşen Hücvîrî bunların bir kısmından faydalanmış, bazılarını da eleştirmiştir. Kendilerinden faydalandığı şeyhlerin bulundukları bölgelere göre bir listesini veren Hücvîrî bunlar hakkında birkaç kelimelik değerlendirmeler yapmıştır.

Hücvîrî'nin eserinden Hanefî olduğu ve fıkıh ilmini bu mezhebe göre tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin hayatını anlatırken bu mezhebi benimsediğini açıkça ifade eden müellif, İmam Şâfiî'nin makam ve mevkiye tamah ederek tasavvuftan geri kaldığını söyler. Ona göre Ebû Hanîfe sadece bir fakih değil aynı zamanda bir zâhiddi ve İbrâhim b. Edhem, Dâvûd et-Tâî, Bişr el-Hâfî gibi birçok sûfînin üstadıydı. Hücvîrî'nin fıkıh öğrenimi görmüş olduğu Keşfü'l-maḥcûb'un son kısmında abdest, namaz, oruç, zekât gibi şer'î hükümler hakkında verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Hücvîrî, bu bölümlerde ibadetlerin zâhirle ilgili

hükümlerini açıkladıktan sonra bunlarla içlerinde saklı bulunan bâtınî mânalar arasındaki bağlantıları yorumlamaya çalışmıştır. Eserde naklettiği 238 âyet ve 138 hadisin tefsirini yapması da onun tefsir ve hadis ilimlerinde yetişkin olduğunu göstermektedir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışının bilinçli bir temsilcisi olan Hücvîrî derin mânevî tecrübe düzeyine ulaşmış bir mutasavvıftır. Muhâsibî kadar akla önem vermekle beraber Bâyezîd-i Bistâmî ve Hallâc-ı Mansûr gibi sûfîleri candan sever ve onları takdir eder. Hücvîrî geniş, hür ve müsamahalı bir düşünceye sahiptir; hayranı olduğu Hallâc'a uyulmaması ve onun örnek alınmamasını tavsiye edecek kadar da mantıklıdır. Hücvîrî, tasavvufî hayatın derinliklerini kavramak ve bunları ifade etmek için aklî ve mantıkî ölçüleri ve ilkeleri mümkün olan en geniş şekilde kullanmıştır. Bu hususta onun Serrâc'ı, Kelâbâzî'yi, Sülemî'yi ve Kuşeyrî'yi aştığı söylenebilir.

Eserleri. Hücvîrî'nin en meşhur eseri Keşfü'l-maḥcûb'dur. Muhtemelen 435 (1043) yılında Lahor'da yazmaya başladığı bu Farsça eser, tasavvufun teorik ve pratik konularını sistemli bir şekilde işleyen ilk kitaptır. İki bölümden meydana gelen eserin giriş kısmında müellif, Ebû Saîd Hücvîrî'nin kendisinden tasavvufun esaslarını, sûfîlere ait söz ve makamların açıklamasını istediğini, bunun üzerine kitabı yazmaya başladığını bildirir. Divanının kaybolduğunu, Minhâcü'd-dîn adlı eserini bir sahtekârın kendine mal ettiğini anlatan Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb'un da aynı âkıbete uğramaması için kendi ismini

eserin muhtelif yerlerinde yirmi sekiz defa zikretmiştir. Eserin birinci bölümünde ilim, fakr ve dervişlik, tasavvufun mahiyeti, hırka giyme, sûfîlerin fakr ve sûfîlik konusundaki ihtilâfları ile melâmet konuları işlendikten sonra ilk dört halifenin, Ehl-i beyt imamlarının, tâbiîn neslinden zâhidlerin ve diğer sûfîlerin biyografilerine yer verilmiştir. Daha sonra müellif tasavvufî zümreleri on iki bölümde incelemiş olup bu kısım eserin en orijinal yönünü teşkil etmektedir. Muhâsibiyye, Kassâriyye (Melâmetiyye), Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Harrâziyye, Hafîfiyye, Seyyâriyye, Hallâciyye, Hulmâniyye adlı bu zümrelerin temel tasavvufî kavramları hakkında bilgi veren, bunları değerlendiren ve geniş şekilde yorumlayan Hücvîrî son ikisinin şeriat dışı

olduğunu söyler. Eserin ikinci bölümü “Keşfü’l-hicâb” adıyla başlayan on bir alt bölüme ayrılmıştır. Burada mârifetullah, tevhid, iman, namaz, zekât, oruç, hac, sohbet, tasavvufî terimler ve sema perdelerinin sâlike açılması (keşfü’l-hicâb) anlatılır.

Hücvîrî, geniş ölçüde Serrâc’ın el-Lümaᶜ ve Sülemî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye adlı eserlerinden faydalanmakla birlikte bunlardan farklı olarak hayat hikâyesini anlattığı her sûfînin en dikkate değer birkaç sözünü naklederek yorumlamıştır. Öte yandan gittiği yerlerde gördüğü kişiler ve olaylar hakkında ilginç bilgiler vermiş, yer yer tasavvufu yanlış anlayan ve uygulayan sahte mutasavvıfları şiddetle eleştirmiştir.

Keşfü’l-maḥcûb ilk olarak 1903’te Lahor’da basılmış, bunu diğer baskılar takip etmiştir (Lahor 1931, 1933, 1978; Semerkant 1330; Tahran 1327, 1336, 1337, 1338; İslâmâbâd 1995). Rus müsteşriki Jukovsky Viyana, Taşkent, Semerkant, Petersburg ve Paris’teki yazma nüshalarından faydalanarak eserin tenkitli bir neşrini hazırlamış, bu çalışma Rusça elli yedi sayfalık bir inceleme yazısıyla birlikte 1926 yılında Leningrad’da basılmış, bu neşrin İran’da birkaç tıpkıbasımı yapılmıştır. Eser Nicholson tarafından bazı yerleri çıkarılarak İngilizce’ye çevrilmiştir (London 1911). Keşfü’l-maḥcûb üzerinde bir doktora tezi yapan İs‘ad Abdülhâdî Kındîl eseri Arapça’ya tercüme ederek teziyle birlikte yayımlamıştır (Kahire 1974; Beyrut 1980). Eser Süleyman Uludağ tarafından Keşfü’l-mahcûb: Hakikat Bilgisi adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1982).

Hücvîrî’nin Keşfü’l-maḥcûb’da adlarını zikrettiği diğer eserleri şunlardır: Minhâcü’d-dîn, Kitâbü’l-Fenâ ve’l-beḳā, Kitâb der Şerḥ-i Kelâm-ı Ḥüseyn Manṣûr Ḥallâc, Kitâbü’l-Beyân li-ehli’l-ᶜıyân, Naḥvü’l-ḳulûb, Esrârü’l-ḫıraḳ ve’l-mülevvenât, er-Riᶜâye bi-ḥuḳūḳıllâh, Kitâbü’l-Îmân. Hücvîrî’ye nisbet edilen Sevâḳıbü’l-aḫbâr ile (bk. Hediyyetü’l-ᶜârifîn, I, 691) Keşfü’l-esrâr’ın ise (Lahor, ts.) ona ait olduğu kesin değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, Kāsım Ensârî'nin girişi, s. 39; a.e. (trc. İs'ad Abdülhâdî Kındîl), Kahire 1974, tercüme edenin girişi, s. 1-188; a.e. (Uludağ), tercüme edenin girişi, s. 1-17; Câmî, Nefeḥât, s. 316-318; Dârâ Şükûh, Sefînetü'l-evliyâ˒, İstanbul 1326, s. 161; Emîr Hasan es-Siczî, Fevâ˒idü'l-fu˒âd, Lahor 1966, s. 57; Ya'kūb-i Çerhî, Risâle-i ˁAbdâliyye (nşr. M. Nezîr Ranchâ), İslâmâbâd 1978, s. 8; R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1931, bk. İndeks; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 71-72; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, I, 66; Hediyyetü'l-ˁârifîn, I, 691; Emînüddin Ahmed, Teẕkiret-i Ḥażret-i ˁAlî Hücvîrî, Lahor 1960; Abdur Rashid, The Life and Teachings of Hazrat Data Ganj Bakhsh [Shaikh Abul Hasan Ali Bin Usman al-Hujwiri al-Jullabi al-Ghaznawi], Lahor 1967, s. 19-42; Nesîm Çühderî, Teẕkire-i ˁAlî b. ˁOs̱mân Hücvîrî, Lahor 1394; Athar Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, Delhi 1978, I, 112; Safâ, Edebiyyât, II, 892; V, 224; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâ˒, Lahor 1994, II, 232, 234; Hidayet Hosain - [H. Massé], "Hudjwīrī", EI² (İng.), III, 546.

Süleyman Uludağ

HÜDÂ

(الهدى)

Hidâyet rehberi anlamında Kur’an’ın isimlerinden biri

(bk. KUR’AN).

HÜDÂVENDİGÂR

(bk. HUDÂVENDİGÂR).

HÜDÂYÎ, Aziz Mahmud

(bk. AZİZ MAHMUD HÜDÂYÎ).

HÜDÂYÎ KÜTÜPHANESİ

Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî Külliyesi içinde iken tekkelerin kapatılmasından sonra Hacı Selim Ağa'ya taşınan kütüphane.

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin, camide korunmak üzere bazı kitaplar vakfederek kütüphane için ilk adımı attığı Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 1014 (1605) tarihli Arapça vakfiye sûretindeki kayıtlardan anlaşılmaktadır (Anadolu Vakfiyesi Defteri, nr. 611, s. 5). Hüdâyî, kitaplarının camisine konulmasını ve sağlığında kendisinin, ölümünden sonra âlim ve ârif kişilerin bu eserlerden faydalanmasını, bunlardan bir cüz ve bir kâğıdın dahi dışarı çıkarılmayıp camide okunmasını, caminin harap olması yüzünden orada muhafazası mümkün olmazsa Üsküdar'daki diğer cami, mescid, tekke ve dârütta'lîm gibi binalarda korunmasını şart kıldı. Aynı defterde kayıtlı (s. 8) 1037 (1627) tarihli vakfiye sûretinde ise Hüdâyî'nin bunlara ilâveten kitaplardan mütevellilerin izniyle talebenin de istifade etmesini ve buna engel olunmamasını şart koştuğu görülmektedir. Ayrıca vakfettiği eserlerin tescili için müridlerinden Osman Dede b. Ali'yi vekil tayin ettiğini belirtmektedir. İlk vakfiyede tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, ahlâk ve tarih gibi konularda 100'den fazla eserin adları ve bunların müellifleri kaydedilmiştir.

1850 yılında çıkan bir yangına kadar kütüphanenin ne gibi bir gelişme gösterdiği ve bu sırada tamamen yanan külliyeden Hüdâyî'nin vakfettiği kitapların ne kadarının kurtulabildiği bilinmemektedir. Bu yangının ardından külliye 1272 (1855-56) yılında Sultan Abdülmecid tarafından yeniden yaptırılmış, müstakil bir kütüphane binası ise 1317'de (1899) Lutfi Bey tarafından cami ile şadırvan arasında inşa ettirilmiştir (bk. AZİZ MAHMUD HÜDÂYÎ KÜLLİYESİ).

Kütüphane binası tamamlandıktan sonra kitap temini hususunda en büyük gayreti gösteren ve âdeta kütüphaneyi yeniden tesis eden dergâhın muhib ve müdavimlerinden Bursalı Mehmed Tâhir olmuştur. Muallim Vahyî, onun iki aya yakın bir süre kütüphanenin yeniden

kurulmasında âdeta bir amele gibi çalıştığını, gerek bizzat hediye ettiği gerekse hayır sahiplerinden ve müelliflerden topladığı eserlerle kütüphanenin ortaya çıkışına vesile olduğunu belirtmektedir. Âsitânenin son şeyhlerinden Meclisi Meşâyih reisi Mehmed Gülşen Efendi'nin 16 Ağustos 1912'de Cerîde-i Sûfiyye'de çıkan teşekkür yazısından bu kütüphaneye Şehzade Mehmed Selim Efendi gibi saray mensuplarının da kitap hediye ettiği anlaşılmaktadır. 1925 yılında tekkelerin kapatılmasından sonra kütüphane Üsküdar'daki Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Kütüphanenin eski kayıt defterlerine göre 2000'i aşan kayıt numarası koleksiyonun ne derece zengin olduğunu göstermektedir (bk. HACI SELİM AĞA KÜTÜPHANESİ).

Hüdâyî Kütüphanesi olarak inşa edilen taş bina, içindeki kitaplar nakledildikten sonra uzun yıllar boş kalmış, bazan cami görevlilerince okuma odası olarak değerlendirilmeye çalışılmışsa da yapının zamanla harap olmasına engel olunamamıştır. Nihayet bina Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce, 1985 yılında kurulan Aziz Mahmud Hüdâyî Vakfı'na tahsis edilmiştir. Bu vakıf, binayı içindeki tezyinatı ve dışındaki taş kaplamasıyla aslî şekline uygun biçimde restore ederek koruma altına almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Anadolu Vakfiyesi Defteri, nr. 611, s. 5, 8; Muallim Vahyî, Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlardan: Bursalı Tâhir Bey, İstanbul 1335, s. 101; Konyalı, Üsküdar Tarihi, II, 403; Hasan Kâmil Yılmaz, Aziz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1982, s. 234-235; a. mlf., "Hüdâyî Kütüphanesi", İlam Araştırmaları Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 85-91.

Hasan Kâmil Yılmaz

HÜDHÜD

(الهدهد)

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Süleyman kıssasıyla ilgili olarak zikredilen bir kuş.

Hemen bütün dillerde çıkardığı sese (T. ibibik, büdbödek; Ar. hüdhüd; Far. pûpe, pûpû; İng. hoop poo; Fr. huppe; İbr. dûkifat; Lat. upupa, epops) veya başında bulunan sorguç şeklindeki renkli tüylere (T. çavuş kuşu, taraklı, turakçın, ibik, ibikli; Far. şâne-ser) göre adlandırılan hüdhüd "coraciiformes" takımının "upupidae" familyasının tek üyesi olan ve taraklı tepeliğiyle tanınan bir kuş türüdür. Kanatları ve kuyruğu siyah beyaz alacalı, öbür bölümleri pembeye çalan açık kahverengi, tepeliğinin uçları siyahtır. Yuvasını genellikle ağaç kovuklarına, duvar deliklerine ve kaya oyuklarına yapar (EBr., VI, 47; ABr., XI, 427). Filistin'de ve daha çok Mısır'da bulunur; kışın Afrika'ya göç eder. Eski Mısırlılar hüdhüde saygı gösterir ve Horus'un simgelerinden biri kabul ederlerdi (DB, III/1, s. 780).

Hüdhüd Talmud'da "yaban horozu" olarak adlandırılmakta (EJd., VIII, 970), Tevrat'ta eti yenilmeyecek kuşlar arasında sayılmaktadır (Levililer, 11/19; Tesniye, 14/18). Karaîler hüdhüdü tavukla karıştırmışlar ve bu sebeple tavuğun yenilmesini yasaklamışlardır.

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Süleyman'dan bahsederken diğer vasıfları yanında kendisine kuş dilinin öğretildiğini, cinler, insanlar ve kuşlara hükmettiğini ve onlardan müteşekkil orduları bulunduğunu bildirmektedir. Âyetlerde bu konuda verilen bilgileri şöyle özetlemek mümkündür: Bir sefer esnasında ordularıyla birlikte karınca vadisine gelen Hz. Süleyman kuşları gözden geçirir ve hüdhüdün orada olmadığını anlar. Sebebini sorarak eğer mazereti varsa bunu ispat etmesini, yoksa canını yakacağını veya kafasını koparacağını belirtir. Çok geçmeden hüdhüd gelip Hz. Süleyman'a onun bilmediği Sebe ülkesinden haber getirdiğini, bu ülkeyi bir kadının yönettiğini söyler ve onların dinî inançları hakkında bilgi verir. Bunun üzerine Hz. Süleyman hüdhüde bir mektup vererek Sebe'ye götürmesini ve oradaki yöneticilerin nasıl bir karar alacaklarını öğrenmesini ister. Mektubu

okuyan Sebe melikesi, ileri gelen adamlarıyla istişare ettikten sonra Hz. Süleyman'a bazı hediyeler göndermeye karar verir (en-Neml 27/16-35).

Hüdhüd hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de verilen bu bilgilerin yanında İslâmî literatürde daha başka bilgiler de yer almaktadır. Buna göre Hz. Süleyman Beytülmakdis'in yapımını tamamladıktan sonra insan, cin, şeytan, kuş ve vahşi hayvanlardan bir ordu toplayarak önce Mescidi Harâm'a, oradan da Yemen'e gitmek üzere yola çıkar. San'a'ya vardığında bir yerde konaklar. Bu arada su sıkıntısı baş gösterir. Toprağın altındaki suyu görebilme gücüne sahip olan, bu sebeple de Hz. Süleyman'a su bulmada rehberlik eden hüdhüd aranır, fakat bulunamaz. Daha sonra olaylar Kur'an'da belirtildiği şekilde gelişir. Başka bir rivayete göre, Hz. Süleyman ve ordusu konakladığında Ya'fûr adını taşıyan hüdhüd Hz. Süleyman'ın konaklama işiyle meşgul olmasından faydalanarak dolaşmaya çıkar. Etrafı gözden geçirirken Sebe ülkesinin melikesi Belkıs'ın bahçesini görür ve bu yeşilliğe konar. Orada Ufayr adlı Yemen hüdhüdü ile karşılaşır. Ufayr kendisini Belkıs'ın saltanatı hakkında bilgi verir. Hüdhüd, namaz vakti gelip de suya ihtiyaç duyan Hz. Süleyman'ın kendisini bulamamasından endişe ederse de Ufayr ile Belkıs'ın mülkünü dolaşır. Ancak geri döndüğünde ikindi vakti olmuştur. Diğer bir rivayette, Hz. Süleyman'ın susuz bir alanda konakladığında önce insanlar, cinler ve şeytanlardan su bulmalarını istediği, daha sonra hüdhüdü arattığı, fakat onun bulunamadığı anlatılır. Vehb b. Münebbih'e göre ise hüdhüdün aranma sebebi nöbetine gelmeyişidir (Taberî, XI, 144).

Bir rivayete göre de Hz. Süleyman, bir sefer esnasında bütün maiyetiyle birlikte rüzgâr tarafından uçurulan bir halı üzerinde yol almakta ve kuşlar tarafından güneşten korunmakta iken bir noktadan başına güneş ışıkları gelince oraya bakar ve hüdhüdün yerinde olmadığını farkeder. Yapılan soruşturmada kuşların yöneticisi olan akbaba onu bir yere göndermediğini söyleyince Hz. Süleyman öfkelenir, hüdhüdü mutlaka cezalandıracağını veya öldüreceğini bildirir ve kuşların efendisi kartala hüdhüdü bulmasını emreder. Kartal havada Yemen'den dönen hüdhüdle karşılaşır; beraberce Hz. Süleyman'ın huzuruna gelirler. Hz. Süleyman hüdhüdün Belkıs'a dair anlattıklarını dinledikten

sonra bir mektup vererek onu Sebeliler’e gönderir (Sa‘lebî, s. 236-239; Demîrî, II, 436-440).

Bir İran efsanesine göre ise hüdhüd evli bir kadındır. Ayna karşısında yarı çıplak bir durumda saçlarını taramakta iken kayınpederi habersizce odasına girer. O anda durumundan utanıp korkuya kapılarak kuş olur ve uçar, tarağı da başında kalır. Bundan dolayı hüdhüdün Farsça’daki bir adı da “şâneser”dir (tarak başlı).

İslâmî literatürde hüdhüdün “ebü’l-ahbâr, ebü’r-rebî‘, ebû ibâd, ebû seccâd” gibi birçok künyesi vardır. Belli başlı özellikleri ise şunlardır: Toprağın altındaki suyu görür. Eşine çok bağlıdır, eşi ölünce yeni bir eş aramaz. Anne babasına karşı çok hürmetkârdır; yaşlandıklarında yiyeceklerini temin eder. Annesi öldüğünde uygun bir yer buluncaya kadar onu başında taşıdığı için mükâfat olarak güzel bir tepelikle donatılmıştır (Câhiz, III, 510-514; Demîrî, II, 436-440). Hüdhüdle ilgili benzer telakkilere Yunanlılar ve Romalılar’da da rastlanmaktadır (DB, III/1, s. 780). İbn Abbas’ın naklettiğine göre Resûlullah hüdhüd, göçeğen kuşu, karınca ve arının öldürülmesini yasaklamıştır. Hüdhüdle ilgili yasaklamanın sebebi olarak Hz. Süleyman’a su bulması ve elçilik görevi yapması gösterilir (Kurtubî, XIII, 172). Hüdhüd hakkında Kur’an’da verilen bilgiler Eski Ahid’in Ârâmîce tercümelerinden Targum Şeni’de de bulunmaktadır. Bu bilgilerin Yahudilik’ten alındığı ileri sürülmüşse de (Speyer, s. 391) Targum Şeni’nin milâdî VII. yüzyılın sonunda veya VIII. yüzyılda yazıldığı (EJd., XV, 813) göz önüne alınırsa bu iddianın asılsız olduğu ortaya çıkar.

Doğu-İslâm edebiyatlarında hüdhüd kendisine izâfe edilen birçok özelliğiyle zikredilir. Bunların başında bilhassa anne ve babasına gösterdiği saygıdan dolayı sembol olarak anılması gelir. Yürürken sorgucunun sallanışına göre Arapça’da çeşitli isimler alır. Hz. Süleyman yer altında gizlenen düşman askerlerinin yerini belirlemek için hüdhüdü görevlendirmiştir. Bu sebeple Arapça’da, herkesin göremediği şeyleri görebilen kimseler için “absar min hüdhüd” tabiri kullanılır. Tepesindeki sorguçtan dolayı da “sâhib-i külâh” diye nitelendirilir. Hüdhüdün insanları kötü bakışlardan koruduğu veya büyüyü bozduğuna inanılır. Bazı yerlerde hırsızlara karşı dükkânlara, kötü cinlere karşı da evlere asıldığı söylenir. Bazı kavimlerde, hüdhüdün sağ gözünün bir insanın iki gözü arasına

konması durumunda onun yer altındaki defineleri göreceği kabul edilir. Esasen “hüd hüd” diye ötmesi gizli şeyleri göstermek için “orada orada” demesinden ibarettir. Rüya tâbirnâmelerinde bu inanışlara bağlı olarak çeşitli yorumlara yer verilmiştir. Rüyada hüdhüd görmek sıkıntıdan kurtulmak, suya kavuşmak, misafir gelmek, emniyette olmak, uzaktan haber almak şeklinde yorumlanmıştır. Arap halk inancında ve Arap şiirine girmiş mesellerde ise hüdhüdün sadece görme gücüne, buna karşılık pislik yediği için etinin pis koktuğuna işaret edilmiştir (Demîrî’nin Ḥayâtü’l-ḥayevân’ında hüdhüd hakkında geniş bilgi ve hüdhüdün zikredildiği şiir örnekleri verilmiştir).

Hüdhüdle ilgili olarak kaleme alınan müstakil hikâyelerin ilki Ferîdüddîn-i Attâr’ın Manṭıḳu’ṭ-ṭayr adlı tasavvufî mesnevisidir. Eserde anlatıldığına göre kendilerine bir hükümdar seçmek için toplanan kuşlara hüdhüd kılavuzluk ederek Kafdağı’nda sîmurgu aramaya çıkarlar. Sonunda hüdhüdle beraber otuz kuş sîmurga ulaşır. Hikâyede hüdhüd başında hakikat tacı taşıyan bir kuş olarak gösterilmiştir. Kuşların yolculuğu ise ruhun Allah’ı arayışının mistik seferini sembolize eder. Tasavvuftaki kesret-vahdet, zuhur-taayyün düşüncelerine dayanan bu sembolik hikâye İran ve Türk edebiyatlarında defalarca işlenmiştir. Sühreverdî el-Maktûl’e göre hüdhüd derunî ilhamın sembolüdür. Tasavvufî mânası dışında hüdhüd, İran edebiyatında daha çok sevgiliden haber getiren bir kuş olarak yer almıştır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’sinde Hz. Süleyman’la ilgili bir hikâyede yer altındaki suları görmesiyle zikredilen hüdhüd, Attâr’ın Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ındaki kılavuz kuş yani mürşid özelliğiyle Türk edebiyatında da işlenmiştir. Gülşehrî’nin aynı adı taşıyan mesnevisinde hüdhüdün aklı, diğer kuşların halkı, sîmurgun Tanrı’yı temsil ettiği şair tarafından belirtilmiştir: “Hüdhüd ü kuşlar u sîmurga misâl / Akl u halk u Tanrı oldu zü’l-celâl”. Ali Şîr Nevâî’nin Attâr’a nazîre olarak yazdığı, fakat konuyu değiştirerek zenginleştirdiği Lisânü’t-tayr adlı mesnevisinde hüdhüd yine tasavvufî karakterdedir ve kesret-vahdet ilişkisi içinde Tanrı’ya ulaşmayı sembolize eder. Derviş Şemseddin’in Deh Murg adlı mesnevisinde ise her biri bir kişiyi veya tipi temsil eden, aralarında hekim sıfatıyla hüdhüdün de bulunduğu on kuşun birbirleriyle münazarası konu edilmiştir.

Mesneviler dışındaki divan şiiri örneklerinde hüdhüd mazmun, mesel veya motif olarak yer almıştır. Bunların pek çoğunda Kur'ân-ı Kerîm'deki Süleyman kıssasına işaret edilir. Nâbî'nin, "Ey nâme sen ol mâhlikādan mı gelirsin / Ey hüdhüd-i ümmîd Sabâ'dan mı gelirsin" beytinde hüdhüd haberci olarak ele alınmıştır. İran'a elçilik göreviyle gidişini anlattığı bir beytinde Sünbülzâde Vehbî de, "Reh-i yeksâleye mânend-i hüdhüd eyledim pervâz / Süleymân-ı zamânın nâmesiyle nâmdârâne" diyerek aynı hususa işaret etmiştir. Hüdhüd, Nedîm'in belirttiği gibi bazan da herkesin göremediği şeye nüfuz etmenin mazmunu olur: "Hüdhüd gibi bînâ gerek onu arayanlar / Vîrânede bûm olmağıla genc bulunmaz".

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 510-514; IV, 77-85; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XI, 143-152; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 236-239; Attâr, Mantıku't-tayr (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1962, I, 92-94; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXIV, 188-193; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIII, 172-191; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt, Kahire 1401/1980, s. 286-287; Gülşehrî, Mantıku't-tayr (haz. Agâh Sırrı Levend), Ankara 1957, s. 15, 17; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, III, 347-349; Demîrî, Ḥayâtü'l-ḥayevân, Kahire 1275, II, 436-440; Ali Şîr Nevâî, Lisânü't-tayr (haz. Mustafa Canpolat), Ankara 1995; Derviş Şemseddin, Kuşların Münazarası: Deh Murg (nşr. Hasan Aksoy), İstanbul 1998, neşredenin girişi, s. 25-27, ayrıca bk. s. 156-163; Vehbi Efendi, Şerh-i Nuhbe-i Vehbî (nşr. Ahmed Reşîd Efendi), İstanbul 1259, s. 440; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XIX, 182-193; H. Lesêtre, "Huppe", DB, III/1, s. 779-780; Levend, Divan Edebiyatı, s. 122; M. Leach, Standart Dictionary of Folklore Mythology and Legend, New York 1945, s. 142, 848; Saadet Ergene, Türkiye Kuşları, İstanbul 1945, s. 61, 202-203; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 125, 242; H. Speyer, Die Biblischen Erzählungen im Qoran, Darmstadt 1961, s. 389-393; W. S. Mc Cullough, "Hoopoe", IDB, II, 640; Abdülbâki Gölpınarlı, Mesnevî ve Şerhi, İstanbul 1973, I, 262-265, 365-366; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı (Tahlili), Ankara 1987, s. 507-508; J. Chevalier - A. Gheerbrant, Dictionnaire des symboles,

Paris 1988, s. 513; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 461; II, 352-356; Ahmed Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 74, 211; E. D. Ross, Kuş İsimlerinin Doğu Türkçesi: Mançuca ve Çince Sözlüğü (trc. Emine Gürsoy Naskali), Ankara 1994, s. 57, 64, 87; a.mlf., “Polyglot List of Birds”, Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, II/1, Calcutta 1907, bk. İndeks; A. J. Wensinck, “Hüdhüd”, İA, V/1, s. 626-627; a.mlf., “Hudhud”, EI^{2} (İng.), III, 541-542; “Hoopoe”, EBr., VI, 47; “Hüdhüd”, TDEA, IV, 282-283; J. Feliks, “Hoopoe”, EJd., VIII, 970; Y. Ko, “Targum Sheni”, a.e., XV, 811-813; “İbibik (Upupaepops)”, ABr., XI, 427; Hasan Aksoy, “Derviş Şemseddin”, DİA, IX, 198.

Ömer Faruk Harman - Cemal Kurnaz

HÜDNE

(الهدنة)

Gayri müslim devletlerle yapılan süreli sulh antlaşması mânasında bir fıkıh terimi

(bk. SULH).

HÜFÛF

(bk. LAHSÂ).

HÜKM-i ŞERÎF

(bk. FERMAN).

HÜKÛMET-i ADL

(حكومة العدل)

İslâm ceza hukukunda müessir fiilin mağduruna ödenmek üzere miktarı hâkim tarafından belirlenen tazminat.

Arapça'da "yargılayıp karar vermek, yönetmek, haksızlığı engellemek" anlamına gelen hükûmet kelimesiyle, "adaletli kişi" anlamındaki adlden oluşan bir isim tamlamasıdır. Terim olarak şahısların vücut bütünlüğüne karşı işlenen ve cisimde sabit eser bırakan, organ ve fonksiyonları kısmen yok eden, daha genel bir ifadeyle beden bütünlüğünü ve sağlığını bozan taksirli müessir fiillerde mağdura ödenecek tazminat miktarının hâkim tarafından belirlenmesini ve bu tazminatı ifade eder. Tazminat miktarının belli ölçülere dayanarak doğrudan hâkim veya bilirkişi tarafından tesbit edilmesi ve bunun ictihad konusu olması sebebiyle klasik fıkıh kitaplarında hükûmet-i adl yerine "hükümet" ve "ictihad" tabirlerinin kullanıldığı da olur. Müessir fiillerde mağdura ödenecek tazminatı ifade eden erş ve diyet ile hükûmet-i adl arasındaki temel fark, erş ve diyet miktarlarının nasla belirlenmesine karşılık hükûmet-i adlin hâkim veya bilirkişilerce tesbit edilmesidir. Bundan dolayı hükûmet-i adl için "belirlenmemiş erş" tabiri de kullanılmaktadır.

Uğradığı bedenî zarara karşılık suçun mağduruna diyet, erş veya hükûmet-i adl olarak tazminat ödenmesi esas itibariyle taksirli müessir fiillerde söz konusudur. Çünkü kasıtlı müessir fiillerde aslî ceza kısastır. Ancak fâilin yaş küçüklüğü, akıl hastalığı ve baskı (ikrah) gibi ceza sorumluluğunu ortadan kaldıran durumlarla kısasın tam olarak infaz edilme imkânının bulunmaması veya kısasın maddî konusunu teşkil eden organın herhangi bir sebeple yok olması ya da mağdurun suç fâilini affetmesi gibi hallerde fâile bu ceza uygulanmamakta ve zorunlu olarak kısasın yerini mal ile tazmin almaktadır. Bu durumlarda kasıtlı suça taksirli müessir fiillere öngörülen cezalar verildiği için kasıtlı fiil hükmen taksirli suça dönüşmektedir. Ancak fâilin kısas edilememesi halinde de suçun ikinci derecede mağduru kabul edilen toplum adına devletin suç fâilini, ödeyeceği maddî tazminata ilâve

olarak ta‘zîr sınırları içinde cezalandırma hakkının bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Beden bütünlüğüne karşı işlenen, fakat ölümle sonuçlanmayan suçlar, a) Organ veya organ hükmündeki bir bölgenin yok edilmesi, b) Organların fonksiyonlarını kaybetmesi, c) Baş ve çehrede meydana getirilen yaralar, d) Vücudun diğer bölgelerinde meydana getirilen bedenî zararlar olmak üzere İslâm hukukçuları tarafından dörtlü bir tasnife tâbi tutulmuştur (Kâsânî, VII, 296; İbn Kudâme, IX, 584). Mağdura ödenecek tazminat miktarında bu sıralamanın önemli etkisi vardır. Müessir fiiller için mağdura ödenecek tazminat miktarı, bazı durumlarda -özellikle yukarıda tasnif edilen ağır müessir fiillerde- şer‘î naslarla belirlenmiştir. Yok edilen organ veya fonksiyonun insan hayatı için önemi dikkate alınarak el, ayak, göz, kulak, burun, dil, diş gibi organların fizik varlığının veya fonksiyonlarının tamamen yok edilmesi durumunda mağdura ödenecek tazminatın miktarı, Hz. Peygamber’in Necran’da uygulaması için Amr b. Hazm’a verdiği tâlimat niteliğindeki bir mektupta açık olarak tesbit edilmiştir (Dârimî, “Diyât”, 12; Nesâî, “Ḳasâme”, 46, 47; Zeylaî, IV, 369; Muhammed Hamîdullah, s. 227-229). Cismanî zararlar için ödenecek tazminat miktarıyla ilgili hukukî mevzuatın kaynağını teşkil eden bu hadiste ayrıca estetik ve fonksiyonel konumu dikkate alınarak vücudun baş ve çehre bölgesinde meydana getirilen yaralamalara öngörülen tazminat miktarı da yer almaktadır (bk. DİYET; ERŞ). Organ ve fonksiyonların kısmen yok edilmesiyle, vücudun diğer bölgelerindeki müessir fiillere ödenecek tazminat miktarı ise belli ölçülere göre hâkim (veya kanun koyucu) tarafından takdir edilmekte ve hükûmet-i adl olarak adlandırılmaktadır.

Hükûmet-i adlin geniş bir uygulama alanı bulunmaktadır. Tazminat miktarının nasla belirlenmediği, duyu organlarının veya fonksiyonlarının kısmen zarar gördüğü, yaranın sabit eser bırakmaksızın iyileştiği durumlarla duyu organlarının dışındaki bir bölgenin fizik bütünlüğünü kısmen yok eden hafif müessir fiillerde tazminat miktarı hükûmet-i adl yoluyla belirlenmektedir.

Müessir fiil sebebiyle mağdura ödenecek tazminat miktarının belirlenmesi için önce bedenî zararın objektif olarak tesbit edilmesi gerekir. Çünkü bedenî zararın ağırlığı tazminat miktarının belirlenmesine de esas teşkil

etmektedir. Bedenî zararın tesbitinde İslâm hukukçularının iki kriterden hareket ettikleri görülmektedir: 1. Şer'î naslarca organın bütününe öngörülen tazminata kıyas. Bu anlayışa göre kısmen zarar gören organ veya fonksiyonun tazminatı belirlenirken önce organ veya fonksiyonun tam ve sağlam haliyle zarar gördükten sonraki durumu arasında bir oranlama yapılarak mâruz kalınan bedenî zararın bu organın bütünlüğünü ne ölçüde bozduğu tesbit edilmekte, sonra da organ veya fonksiyonun bütününe öngörülen tazminat miktarı ile bu zarar arasında bir oranlamaya gidilmektedir. Meselâ üç boğumdan oluşan parmağın bir boğumu yok edilmişse parmağın »'ünün yok olduğu dikkate alınarak hadislerce tam parmağa öngörülen bedelin (on deve veya 100 dinar) üçte biri hükûmet-i adl olarak belirlenmektedir. Baş ve yüzde meydana getirilen ve literatürde "hârise, dâmia, dâmiye, mütelâhime, simhâk" gibi isimlerle anılan hafif yaralamaların bedeli konusunda hadislerde herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Bu sebeple bu tür yaraların tazminatını belirlemede, aynı bölgede kemik sınırına kadar ulaşan ve erşi hadislerce beş deve veya 50 dinar olarak tesbit edilen "mûdıha" esas alınmaktadır. Duyu organlarının kısmî fonksiyon kayıpları ise bu fonksiyonların tamamen izâle edilmesine sünnet tarafından öngörülen miktar (tam diyet 100 deve veya 1000 dinar) esas alınarak kayıp oranına göre tesbit edilmektedir. Kaynağını Hz. Ali'nin uygulamalarından aldığı ifade edilen bu metot Ömer b. Abdülazîz, Mücâhid b. Cebr ve Hanefî hukukçusu Kerhî tarafından benimsenmiştir (Serahsî, XXVI, 74; Kâsânî, VII, 325; İbn Kudâme, IX, 659).

2. Hükûmet-i adlin tesbit edilmesinde başvurulan ikinci metot, cana öngörülen

diyetle (100 deve veya 1000 dinar ya da 10.000 dirhem) kısmî bedenî zarar arasında orantı kurma esasına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre önce kısmen zarar gören organ veya fonksiyonun vücut bütünlüğünü ne oranda bozduğu objektif olarak tesbit edilmekte, ardından bu zararla cana öngörülen tam diyet arasında bir oranlama yapılmaktadır. Buna göre vücut bütünlüğünü ya da organların fonksiyonelliğini À oranında yok eden yaralar için tam diyetin onda biri, Â oranında bir noksanlık meydana getiren yara ve diğer fonksiyon kayıpları içinse tam diyetin yirmide biri hükûmet-i adl olarak belirlenmektedir. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun bu metodu benimsediği ifade edilmektedir (Serahsî, XXVI, 74; Kâsânî, VII, 324; İbn

Kudâme, VIII, 56).

Hükûmet-i adlde konunun özünü cismanî zararların tazmini ve telâfi edilerek mağdurun korunması oluşturmaktadır. Cismanî zararın durumuna göre hâkim takdir hakkını kullanarak yukarıdaki usullerden herhangi birini tercih edebileceği gibi adalet ve hakkaniyet ilkelerine uyarak başka kriterleri de dikkate alabilmektedir. Meselâ Hanefî hukukçusu Ebû Yûsuf, müessir fiilin sabit eser bırakmaksızın iyileşmesi durumunda bile mağdurun uğradığı psikolojik elemin dikkate alınarak yine kendisine mânevî tazminat (hükûmetü'l-elem, erşü'l-elem) ödenmesi gerektiği kanaatindedir. İmam Muhammed ile Mâlikîler'den İbn Arafe ise bu durumlar için hükûmet-i adl takdirinde mağdurun doktor, ilâç ve diğer tedavi giderleriyle iyileşinceye kadar ihtiyacı olan nafakasının dikkate alınması (maddî tazminat) gerektiğini ifade etmişlerdir (Serahsî, XXVI, 81; İbn Âbidîn, V, 511, 515).

Hükûmet-i adl müessesesi, bedeli şer'î naslarca belirlenmeyen müessir fiillerde mevzuat boşluğunu doldurmak üzere hâkime veya kanun koyucuya geniş bir takdir alanı tanımaktadır. Bu sebeple hükûmet-i adl miktarını belirlemede mağdurun yaşının ve değişen hayat şartlarının göz önünde bulundurulması, bedenî zararın mağdurun ekonomik geleceğini ve çalışma gücünü ne ölçüde etkileyeceğinin dikkate alınması büyük önem arzetmektedir. Öte yandan bedenî zararın ve buna karşılık ödenecek tazminat miktarının hükûmet-i adl ile tesbit edilmesi yargı ile bilirkişinin ve adlî tıbbın iş birliğini de zorunlu kılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "ʿUḳūl", 43; Dârimî, "Diyât", 12; Nesâî, "Ḳasâme", 46, 47; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXVI, 68-72, 74, 81, 82, 83, 98, 99, 146; Kâsânî, el-Bedâʾiʿ, Beyrut 1974, VII, 296, 311, 314, 315, 316, 323-325; Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1965, IV, 179, 183, 185, 186; İbn Kudâme, el-Muġnî, VIII, 56; IX, 584, 600, 606, 659; Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Beyrut 1982, IV, 369-380; Aynî, el-Binâye, X, 122, 137, 138, 139, 140; Kuhistânî, Câmiʿu'r-rumûz, İstanbul 1300, II, 338, 343, 344; Haskefî, ed-Dürrü'l-muḫtâr (İbn Âbidîn,

Reddü'l-muḥtâr içinde), İstanbul 1309, V, 511, 515; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, İstanbul 1309, V, 485-489, 504, 506, 507-516; Abdülmelik el-Cündî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye, Beyrut 1941, V, 681, 776-779; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, I, 139-140, 146, 148-149, 153-155; Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, s. 50-52; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Kahire 1963, II, 260-261, 267, 269, 285-286; J. eI-Hakim, Le dommage de source delictuelle en droit musulman, Paris 1971, s. 71-81; Ali el-Hafîf, eḍ-Ḍamân fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1973, II, 191-200; M. Ebû Zehre, el-ʿUḳūbe, Kahire 1974, s. 670-671; Vehbe ez-Zühaylî, Naẓariyyetü'ḍ-ḍamân, Dımaşk 1402/1982, s. 348-349; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1403/1983, s. 227-229; Bilmen, Kamus2, III, 15, 36, 37, 49, 50; Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, ʿAḳdü't-taḥkîm, Bağdad 1405/1985, s. 593-623; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1991, II, 138-144; Şamil Dağcı, İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller, Ankara 1996, s. 205-223; "Ḥükûmetü ʿadl", Mv.F, XVIII, 68-73.

Şamil Dağcı

HÜKÜM

(الحكم)

Kelâm, mantık ve fıkıh ilimlerinde kullanılan bir terim.

Sözlükte “iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek; karar vermek” mânalarında masdar ve “ilim, derin anlayış; siyasî hâkimiyet, karar ve yargı” anlamlarında isim olarak yer alan hüküm (hükm, çoğulu ahkâm) İslâmî ilimlerin teşekkül etmesinden sonra mantık, kelâm ve fıkıhta değişik şekillerde tanımlanmıştır. Mantıkta hüküm iki şey, iki düşünce arasında olumlu veya olumsuz bir bağlantı kurmaktır. Bu bağlantının yanı sıra onu idrak etmeye de hüküm denilir (bk. ÖNERME). Kelâm ilminde hüküm İslâm dininin inanç, ibadet, muâmelât ve ahlâka dair temel ilkelerini ifade eder. Fıkıhta ise sadece mükelleflerin fiilleriyle ilgili ilâhî hitaplara hüküm denilir (hüküm kelimesi ayrıca hükümdar buyrukları için de kullanılmıştır, bk. DİPLOMATİK; FERMAN).

Kur’ân-ı Kerîm’de hüküm otuz yerde zikredilir; fiil kalıbındaki kullanımlar ve diğer türevleriyle birlikte bu sayı iki misline çıkar ve yaygın olarak “yargılama, karar verme” anlamını taşır. Kur’an’da hüküm Allah’a, peygamberlere ve insanlara nisbet edilmiştir. İlgili âyetlerde belirtildiğine göre mutlak hüküm yalnız Allah’a aittir, O, hüküm verenlerin en hayırlısı olup en güzel hükümleri verir ve dilediği hükümleri koyar. Allah, gönderdiği kitaplar aracılığıyla insanların anlaşmazlığa düştükleri konularda çözümler içeren hükümler indirmiştir. İnsanların dünyada bu hükümlere uyup uymadıklarını belirlemek ve ihtilâflı konularda hak olanı göstermek üzere âhirette son hükmü yine o verecektir. Aynı âyetlerde peygamberlerin ilâhî hükümleri dikkate alarak insanlar arasında hükmetmek, bunu yaparken de beşerî duygulara kapılmaktan sakınmakla emrolundukları ve onların bu tâlimatı yerine getirmeye çalıştıkları açıklanmış, aynı emrin son peygamber Hz. Muhammed’e de verildiği beyan edilmiştir. Hükmün insanlara nisbet edildiği âyetlerde ise kendi aralarında hükmederken hakkaniyetle davranmaları istenmiş, ilâhî hükümlere uymaya çağrılan müminlerin bunu teslimiyetle karşılamaktan başka çareleri

bulunmadığına dikkat çekilmiş, ayrıca ilâhî hükümlerle hükmetmeyenlerin kâfir, zâlim ve fâsık oldukları belirtilmiştir. Kur'an'da hüküm bazan "ilâhî takdir" mânasında da kullanılmış, olaylar karşısında peygamberlerle müminlere sabır tavsiye edilerek takdîr-i ilâhîyi beklemeleri emredilmiştir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥkm" md.).

Hüküm kelimesi Kütüb-i Sitte dahil olmak üzere hadis mecmualarında da yer almıştır. Hz. Peygamber, Kur'an'ı ihtilâflı konuları çözen hükümlerin kaynağı olarak göstermiş (Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 1), insanlar arasında hüküm verenlerin Allah'tan korkmaları ve öfkeli iken hüküm vermekten kaçınmaları gerektiğini bildirmiş (Müslim, "Aḳżiye", 16; İbn Mâce, "Zühd", 1), yargı işine rüşvet karıştıranların Allah'ın lânetine uğrayacaklarını belirtmiş (Müsned, II, 287-288), haksız hükümlerin verildiği toplumlarda kan döküleceğini ve hakkı bildiği halde zalimane hüküm verenlerin cehenneme gireceklerini haber vermiştir (el-Muvaṭṭaʾ, "Cihâd", 26; İbn Mâce, "Aḥkâm", 3).

KELÂM.

İslâmiyet'in insanlığa getirdiği bütün kurallar "ahkâm-ı şer'iyye, ahkâm-ı ilâhiyye, ahkâm-ı dîniyye" şeklinde adlandırılmıştır. Vahyi hareket noktası

olarak kabul ettikten sonra onu akıl ilkeleriyle teyit etmeye çalışan kelâm ilmi hükmü dinî ve aklî bütün ilkeler hakkında kullanmıştır. Mütekaddimîn devrinden itibaren kelâm kaynaklarında "hüküm" veya "ahkâm", dinî ve aklî ilkelere dayanılarak verilen bilgilerin konu başlığını oluşturan kelime dizisi içinde yer almıştır (Bâkıllânî, s. 388; Bağdâdî, s. 228, 262, 271, 289; Cüveynî, s. 25, 317, 365). Buna göre kelâm ilminde hüküm iki kısma ayrılır.

1. Dinî Hükümler. Genel olarak âyet ve hadislerden çıkarılan sonuçları ifade eder. Bunlardan Allah'ın varlığı gibi bazı hükümleri akıl kendi başına bulabilir. Namazın farz oluşu, âhiret hallerinin çeşitliliği gibi diğer hükümler ise sadece dinin bildirmesiyle öğrenilebilir. Kelâm âlimleri, dinî hükümlerin aklın temel ilkelerine aykırı olmadığını ve naslardan çıkarılacak sonuçların bu ilkelerle çelişmemesi gerektiğini savunmuşlardır. Dinî

hükümlerin ana kaynağı Kur'an ve sahih sünnetle bunların işaret ettiği icmâ ve kıyastır. Bu hükümler konuları ve uygulanışları bakımından üç kısma ayrılır. a) İtikadî Hükümler. Bütün dinî hükümlerin temelini oluşturduğundan bunlara "aslî hükümler" de denilmiştir. İslâm dininin teorik konularını oluşturan itikadî hükümler bazı âyetlerden (el-Bakara 2/177, 285; en-Nisâ 4/136) ve Cibrîl hadisinden (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1) hareketle Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhirete ve kadere iman olmak üzere altı esasta özetlenir. Âmentü listesinde yer alan bu esaslardan Allah'ın varlığı, bazı sıfatları, ayrıca nübüvvetin gerekliliği hakkında aklî deliller geliştirmek mümkündür. Âhiret hayatının mevcudiyetini akıl mümkün görmekle birlikte bu hayatın kuruluşu ve işleyişi, iman-küfür, sevap-günah gibi konular sadece naslara dayanılarak kanıtlanabilir. Bu sebeple bunlara "sem'iyyât" (peygamberden işitmeye bağlı hükümler) denilmiştir. Akıl ise bu hükümlerin sadece imkânsız olmadığını söyleyebilir. İtikadî hükümlerin kesin delile dayanması gerekir. Naklî delilin kesin olabilmesi için sübûtu kati ve mânası açık olmalıdır. Buna göre her müslümanın inanması gereken itikadî hükümler mânası açık olan âyetlerle mütevâtir hadislerden çıkarılan hükümlerdir. Âhâd rivayetlerden çıkarılan veya anlamı açık olmayan nasların yorumuna dayanan itikadî hükümler ise bağlayıcı değildir. Ancak Kur'an'da üstü kapalı olarak işaret edilen hususları açıklayıcı bir mahiyet taşıdığı takdirde bunların da benimsenmesi gerekir. Yorumlara dayalı itikadî hükümler sadece zan ifade eder. Kesin delillere dayanan itikadî hükümlerin bir kısmını benimseyip bir kısmını reddetmek mümkün olmadığı gibi bunların zamana, mekâna ve hitap ettiği fertlere göre değişmesi de söz konusu değildir. Bundan dolayı bütün peygamberlerin insanlara tebliğ ettiği itikadî hükümler aynı olmuştur; bunların özü Allah'ın varlığı, birliği ve peygamberlerin çizdiği çerçevede O'na saygılı olmaktır.

b) Amelî Hükümler. Dinin pratikleri ve ayrıntılarıyla ilgili bulundukları, ayrıca itikadî hükümlere nisbetle ikinci derecede oldukları için "fer'î hükümler" ve fıkıh ilminin alanına girdiklerinden "fıkhî hükümler" diye de bilinir. Bu hükümler, mükellefin dış dünyaya yansıyan davranışlarına bağlanacak sonuçları ve bunlarla ilgili kuralları konu edinir ve ibadetlerle muâmelâta dair olmak üzere iki kısma ayrılır. Namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zekât vermek, kurban kesmek, Allah rızâsı için harcamada bulunmak gibi ibadetlerle bunların yerine getiriliş biçimlerine ilişkin

hükümler Kur'an ve sahih hadislerden çıkarılmıştır. İbadetlere dair hükümlerin hedefi insanı ruhen eğitip kötülüklerden uzaklaştırmak ve aynı zamanda Allah'a yaklaştırmaktır. Bunlarda esas olan ihlâstır, yani dünya menfaati gözetmeyip sadece Allah rızâsını amaç edinmektir. İbadetler artmaz, eksilmez, zamanın ve örfün değişmesiyle değişikliğe uğramaz. Bundan dolayı ibadetlerle ilgili dinî hükümlere "taabbüdî hükümler" denilir. Bunlar iman esaslarından sonra dinin ikinci derecede önemli unsurunu teşkil ederler. Muâmelâta dair hükümler ise ferdin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini düzenler, bunları belli kurallara ve sonuçlara bağlar. Bu hükümler esasen adaleti sağlama, fert ve toplumun yararına olanı gerçekleştirme gibi dinin ve aklın temel ilkelerine dayanan hususlardır. Kur'an ve Sünnet'te muâmelâta ilişkin hükümler sınırlı sayıda olup çok defa genel ilke ve atıfla yetinilmiş, bazı konularda da ayrıntılı hükümler konmuştur. İslâm literatürü ve geleneğinde oluşan zengin muâmelât ahkâmı, genelde İslâm hukukçularının âyet ve hadisler etrafında geliştirdiği hukuk kültürünü yansıtır. Hakkında nas bulunmayan ve dolayısıyla ictihada veya kıyasa dayanan muâmelât hükümleri zaman, mekân ve örfe göre değişebilir.

c) Ahlâkî Hükümler. İnsanların diğer varlıklarla olan ilişkilerini düzenleyen, görgü kurallarını öğreten ve nefsin eğitilmesini amaçlayan hükümlerdir. Esasları Kur'an ve Sünnet'te belirtilen ahlâkî hükümlerin temel ilkesi ilâhî emirlere saygı duyup yaratıklara şefkatle muamele etmektir. İnsanı böbürlenme, iffetsizlik, yalancılık, cimrilik gibi kötü huylardan arındırıp alçak gönüllülük, iffet, doğruluk, cömertlik gibi güzel huylara sahip kılmaya çalışan ahlâkî hükümler ahlâk ve tasavvuf ilimlerinin konusuna girer.

Dinî hükümlerin amelî ve ahlâkî olanları da dahil olmak üzere hepsi bir açıdan itikadîdir. Zira bir dinî hüküm, konusu ve uygulanışı itibariyle hangi gruptan olursa olsun kesinlik arzediyorsa onun İslâmî hükümlerden birini teşkil ettiğine inanmak gereklidir. Buna göre Allah'ın kesin bir emri, yasağı veya tavsiyesi olması açısından bütün İslâmî hükümler itikadîdir. Meselâ namaz kılmanın ve zekât vermenin farz, içki içmenin ve gıybet etmenin haram olduğuna inanmak bir itikadî hükümse de bunların uygulanması amelî ve ahlâkî bir husustur (İzmirli, I, 22-27; Topaloğlu, s. 65-67).

2. Aklî Hükümler. Aklın varlıklar ve kavramlar hakkındaki bütün değerlendirmelerini ifade eder. Aristo’nun varlık problemiyle ilgili olarak yaptığı tahlillerle imkân ve istihâle hakkında ileri sürdüğü fikirler (Metafizik, s. 393, 400) İslâm filozofları tarafından geliştirilmiş ve zamanla kelâm âlimleri de filozofların görüşlerinden etkilenerek eserlerinde bu konular üzerinde durmuşlardır. Buna göre akıl, bir şeyin var oluş (vücûd) kavramıyla münasebeti hakkında üç türlü hüküm verebilir: Vücûb, imkân, imtinâ. Çünkü bir şeyi varlığa nisbet etmek, “Dört sayısı çifttir” örneğinde olduğu gibi ya vâcip veya, “İnsan vardır, yazı yazar” örneğinde olduğu gibi mümkin (câiz), yahut da, “Dört sayısı tektir” örneğinde olduğu gibi mümteni‘ (muhal) olur. Bu hükümlere konu teşkil eden varlık ve kavramlara vâcip, mümkin ve mümteni‘ denir. Bunların her birine ilişkin olarak aklın verdiği çeşitli hükümler şöyle özetlenebilir: a) Vâcip. “Varlığı zâtının gereği olan, varlığı zâtının aynı olan, var oluşunda başka bir sebebe muhtaç bulunmayan ve yokluğu muhal olan” demektir. Eğer Allah’ın zâtı gibi yokluğunun muhal oluşu kendinden dolayı ise “vâcib li-zâtihî” adını alır. Allah’ın sıfatları gibi yokluğunun muhal oluşu kendinden değil başkasından dolayı (zât) ise “vâcib li-gayrihî” adını alır. Vâcib li-zâtihî olan

varlığın başlangıcı bulunmadığı gibi sonu da yoktur, yani ezelî ve ebedîdir, ayrıca madde ve sûretten de oluşmuş değildir. Zira parçalardan meydana gelen bir varlık vâcip değil parçalarına muhtaç olması sebebiyle mümkin statüsüne girer (Fahreddin er-Râzî, s. 66). Vâcip kavramı ontolojik olarak sadece Allah’ın varlığını, vücûb da onun varlığına ait bir hükmü ifade etmekle birlikte vücûb mantık ilminde modal önermelerde konu ile yüklem arasındaki zorunlu bağı ifade eden bir terim olarak da kullanılır (Gelenbevî, s. 31-32). b) Mümkin. Varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan ve zâtına nisbetle varlığı ile yokluğu eşit bulunandır. Allah’ın dışında kalan bütün varlıkların dahil olduğu mümkin var olmak için mutlaka bir sebebe muhtaçtır, bu sebep onun varlığını yokluğuna tercih eder. Mümkin varlık sebebinden önce ve sebebiyle birlikte değil mutlaka sebebinden sonra bulunur. Bundan dolayı her mümkin varlık hâdistir (Fahreddin er-Râzî, s. 71). Mantıkta konu ile yüklem arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ifade etmek için de imkân kavramı kullanılır (Gelenbevî, s. 32). c) Mümteni‘. “Muhal” veya “müstahil” diye de ifade edilen mümteni‘, yokluğu zâtının gereği olan veya varlığı mümkün olmayandır. Allah’ın yokluğu, dört sayısının tekliği mümtenie örnek olarak zikredilebilir. Mümteniin temel

özelliği hiçbir şekilde var olmamaktır. Mantıkta ise “konunun özü itibariyle yokluğunu gerektirmesi” anlamında kullanılır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “ḥkm” md.; a.mlf., Şerḥu’l-Mevâḳıf, I, 84-85; Tehânevî, Keşşâf, I, 370; II, 1336, 1353, 1446; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥkm” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥkm” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Cihâd”, 26; Müsned, II, 287-288; Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1; Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1, “Aḳżiye”, 16; İbn Mâce, “Aḥkâm”, 3, “Zühd”, 1; Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 393, 400; Fârâbî, el-Manṭıḳıyyât (nşr. Muhammed Takī), Kum 1409, I, 183; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 388; Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, s. 228, 262, 271, 289; İbn Sînâ, el-İşârât, I, 260; a.mlf., en-Necât (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1413/1992, I, 26-37, 53-58; II, 77-94; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 25, 317, 365; Fahreddin er-Râzî, Muḥaṣṣal, Kahire, ts. (Mektebetü’l-külliyyeti’l-Ezheriyye), s. 65-85; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, s. 2; a.mlf., Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, I, 391, 455-467; Gelenbevî, el-Burhân, İstanbul 1253, s. 19, 31-32; Ahmed Cevdet, Mi‘yâr-ı Sedâd, İstanbul 1303, s. 37; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 22 vd.; Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara 1986, s. 47, 75-90; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 65-69; A. M. Goichon, “Ḥukm”, EI² (İng.), III, 549.

İlyas Üzüm

FIKIH.

Hüküm kelimesi, sözlük anlamıyla da bağlantılı olarak İslâm kamu hukukunda devlet idaresini ve siyasî otoriteyi, muhakeme usul hukukunda mahkeme kararını ifade eder. Hükmün mantık ilminde iki nesne ve fikir arasında kurulan bağlantıyı, kazıyye ve kuralı ifade etmesinden hareketle fıkıhta da hüküm ve ahkâm, gerek vahiy gerekse re’y kaynaklı olsun bir konudaki hukukî değer yargısını, kuralı, ilişkilendirmeyi ve nitelendirmeyi

ifadede kullanılır ve bu açıdan çeşitli ayırımlara tâbi tutulur (bk. AHKÂM). Ancak usûl-i fıkıh şer‘î delillerden şer‘î hükümler elde edilmesini, fürû-i fıkıh da bu hükümlerin bilinmesini ve uygulanmasını konu edindiğinden hüküm kavramı fıkıhta merkezî bir önem ve yere sahip olmuş ve klasik literatürde genelde bu bağlamda terim anlamı kazanmıştır.

Fıkıh usulünde şer‘î hüküm genelde “şâriin mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı” olarak tanımlanır. Bu sebeple de usul literatüründe şer‘î hüküm konusu, hüküm koyma yetkisinin sahibi (hâkim), hükme konu olan fiiller (el-mahkûm fîh) ve hükmün muhatabı mükellef (el-mahkûm aleyh) kavramlarıyla birlikte ele alınır. Ancak fukaha ekolüne mensup usulcülerle kelâmcı metoduyla eser kaleme alan usulcülerin hüküm tanımları kısmî bir farklılık taşır. Hanefî mezhebine mensup (fukaha) usulcülere göre hüküm “şâriin kulların fiillerine ilişkin hitabı ile sabit olan şey” veya “şâriin kulların fiillerine ilişkin hitabının eseri”, Şâfiî mezhebine mensup (mütekellimîn) usulcülere göre ise “şâriin kulların fiillerine ilişkin olan hitabı” şeklinde tanımlanır. Hatta orta dönemden sonra usul literatüründe şer‘î hüküm “şâriin iktizâ, tahyîr ve vaz‘ bakımından mükelleflerin fiiliyle ilgili hitabı” şeklinde tanımlanarak kavrama daha teknik bir çerçeve çizilmiştir.

Hanefîler’in tarifine göre şer‘î hüküm, şâriin hitabının yani nassın vücûb ve hurmet cinsinden eseri olup bu eser de kulların fiillerinin vasfıdır. Fakihler, bu tanımlarında hükmün bağlandığı mahal olan mükelleflerin fiillerini esas almışlardır. Tanımda hükmün Allah’tan sâdır olduğu ve O’nun fiilleri arasında bulunduğu noktasından hareket eden Şâfiîler’e göre ise şer‘î hüküm, hitabın bizzat kendisi yani nassın metnidir ve hitap da şâriin vasfıdır. Buna göre Hanefîler meselâ şâriin, “Namazı dosdoğru kılınız” (el-Bakara 2/43) âyetiyle namazın kılınmasını isteyen hitabının kulların fiilleri üzerindeki eserine itibar edip o eseri hüküm olarak kabul ederler ve dolayısıyla bu âyetin hükmünün namazın vücûbu olduğunu söylerler. Aynı şekilde, “Zinaya yaklaşmayınız” (el-İsrâ 17/32) âyetinin hükmünün de zina fiilinin haram olması olduğunu söylerler, Şâfiîler ise söz konusu âyetlerin bizâtihî kendilerini hüküm olarak kabul ederler.

Bu tanımlardan hükmün, biri icap ve tahrîm gibi doğrudan doğruya şâriin hitabı, diğeri vücûb ve hurmet gibi şâriin hitabının eseri olarak iki anlamda

kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre Hanefîler nasla kulların fiilleri arasında bir bağ kurarak, Şâfiîler ise şâri‘ ile O’nun hitabı olan nas arasında bağlantı kurarak hükmü tarif etmeye çalışmışlardır. Ancak hüküm lafzının vücûb, hurmet, ibâha ve kerâhet gibi mânalarda kullanılması âlimler arasında yaygınlık kazandığı için artık bu anlamda hakikat niteliğini kazanmıştır.

Her iki mezhebin tanımlarından şer‘î hükmün kulların fiillerine ilişkin olup eş-ya ve nesnelere ait olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, “Bu fiil vâciptir veya şu iş haramdır” denildiği halde nesnelere işaret ederek, “Bu şey vâciptir veya haramdır” denmez. “Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz ... size haram kılındı” (en-Nisâ 4/23) âyetinde olduğu gibi bazı âyet ve hadislerde helâl veya haram olma keyfiyetinin doğrudan doğruya çeşitli nesnelere nisbet edilmesi ise mecazi bir kullanımdır.

Şer‘î delillerden çıkarılan hükümler konusu, adı geçen delillerden yani İslâm hukukunun kaynaklarından sonra usulün en önemli ana konularından biridir. İslâm hukukunda şer‘î hükümleri koyma yetkisinin Allah’a ait bulunduğunda, şer‘î hükümlerin yaratıcı kaynağı (menşei) anlamında tek hâkimin Allah ve O’nun ilâhî iradesi olduğunda görüş birliği vardır. Ancak yaratıcı kaynağı ilâhî irade olan şer‘î hükümlerin nasıl bilinebileceği, peygamberler ve ilâhî kitaplar olmadan tek başına akılla bilinip bilinemeyeceği hususu usul ve kelâm kitaplarının hâkim, hüsün ve kubuh başlıkları altında geniş bir şekilde tartışılmıştır. Hükme konu olan fiiller, hem bir fiille mükellef tutulmanın fiil açısından şartları ve meşakkat, hem de fiilin taalluk ettiği haklar yönüyle ayrı ayrı ele alınır. Hükmün muhatabı olan mükellef ise ferdin mükellef tutuluş şartları, ehliyet ve ehliyet ârızaları açılarından usul literatüründe ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

Fıkıh usulünde şer‘î hükmün Allah’ın iktizâ, tahyîr ve vaz‘ bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı veya bu hitabın eseri şeklinde tanımlanmasının tabii sonucu olarak şer‘î hüküm başlangıçta teklîfî ve vaz‘î olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu tanımda iktizâ, mükelleften bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını talep etme, tahyîr yapma veya yapmama konusunda onu serbest bırakma, vaz‘ ise bir şeyin başka bir şey karşısındaki konumunu belirleme anlamını taşır.

1. Teklîfî Hüküm. Şâriin mükelleften bir işi yapmasını veya yapmamasını istemesi ya da onu muhayyer bırakmasıdır. Bu tür hükümlere insanlara bazı külfetler yüklediği için "teklîfî" adı verilmiştir. Bazı âlimler, onun mükellefi muhayyer bırakan unsurundan hareketle herhangi bir külfet içermeyen hükümleri müstakil olarak "tahyîrî hüküm" adıyla yeni bir başlık altında incelemişler ve böylece hükmü teklîfî (iktizâî), tahyîrî ve vaz'î olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Bu taksim, aslında daha ince ve dikkatli bir bakış açısına dayanmakla beraber sistematik bakımından çoğunluk teklîfî ve vaz'î hüküm adıyla ikili taksimi benimsemiş ve usul literatüründe bu taksim yerleşmiştir.

Molla Hüsrev teklîfî hükümleri iki kısımda incelemiştir. a) Mükellefin fiillerinin eseri olan hükümler. Mükellefin dünyevî maksatla yaptığı bir işin sonucu bu kısmı teşkil eder. Meselâ bir alışveriş akdi yapıldığı zaman müşteri mala, satıcı da o malın bedeli olan paraya sahip olur, yani satın alınan malın mülkiyeti müşteriye geçmiş olur. Söz konusu bu mülkiyet alışveriş akdinin bir eseri (sonucu) kabul edilir. Çünkü bu akid mükellefin bir fiilidir. b) Mükellefin fiillerinin sıfatı (vasfı) olan hükümler. Mükellefin namaz kılmak, oruç tutmak gibi uhrevî; kiralama, satın alma gibi dünyevî maksatlı birtakım fiillerinin tamamı bu kısımda mütalaa edilebilir. Zira bu fiillerin hepsinin şer'î hükmünü bildiren bir vasfı vardır. Meselâ mükellefin bir fiili olan namaz ya da oruç farz veya mendup olarak nitelenirken aynı mükellefin kiralama veya alışveriş tarzındaki fiili sahih, bâtıl veya fâsid olarak nitelenmektedir. Buna göre mükellefin fiillerinin sıfatı olan hükümler işleniş maksatlarına göre dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Dünyevî gaye gözetilerek işlenen fiillerin hükümleri şunlardır: Sıhhat, butlân, fesad, in'ikad, adem-i in'ikad, nefâz, adem-i nefâz, lüzum, adem-i lüzûm. Uhrevî maksatlar gözetilerek işlenecek fiillerin hükümleri de şu şekilde sıralanır: Vücûb, nedb, hurmet, kerâhet, ibâha (Mirʾâtü'l-uṣûl, II, 388-399). Usulcüler arasında "ahkâm-ı hamse" adıyla meşhur olan bu taksime göre bir fiilin mükellef tarafından işlenip işlenmemesi şâri' katında ya eşittir veya değildir. Eşit ise bu fiil mubahtır; eşit değilse onun ya işlenmesi ya da işlenmemesi istenir veya tavsiye edilir. İşlenmesi istenir ve bu istek kesinlik arzederse o fiil vâcip, kesinlik bulunmazsa mendup niteliğini kazanır. İşlenmemesi istenmesi halinde de söz konusu istek kesinlik arzederse o fiil haram, kesinlik bulunmazsa mekruh olur. Hanefîler bu beşli taksimi farz-vâcip, tahrîmen mekruh-tenzîhen mekruh şeklindeki

ayırımlarla daha da geliştirmişlerdir.

Usulcülerin büyük bir kısmı azîmet ve ruhsatı da teklîfî hükümler içerisinde incelemişlerdir. Çünkü azîmet, şâriin umumi bir şekilde talep veya nehyettiği ya da mubah kıldığı hükümleri, ruhsat ise meşakkat, zaruret, ihtiyaç gibi ârızî bir sebebe bağlı olarak azîmet hükmünü terketme imkânı veren hafifletilmiş ve geçici hükmü ifade eder. Her iki durumdaki talep ve mubah kılma ise teklîfî hükmün kapsamına girer. Bazı usulcüler ise şâriin azîmette mükelleflerin tabii hallerini bir kısım aslî hükümlerin devamı için sebep kıldığını, ruhsatta da mûtat olmayan bazı ârızî durumları birtakım mükellefiyetleri hafifletmek için sebep kıldığını ifade ederek, azîmet ve ruhsatı vaz‘î hükümler arasında gösterirler. Azîmet ve ruhsatın teklîfî veya vaz‘î hükümlerden sayılmasıyla ilgili bu tartışmaların pratik bir sonucu bulunmamakla birlikte, şâriin genel bir şekilde kendisiyle ilgili talepte bulunduğu veya mubah kıldığı fiil anlamında azîmetle şâriin herhangi bir zaruret veya ihtiyaçtan ötürü mubah kıldığı fiil mânasındaki ruhsatın talep ve ibâha ile ilgili hükümleri kapsayan teklîfî hükümler içerisinde incelenmesi sistematiğe daha uygun görünmektedir (bk. AZÎMET; RUHSAT).

2. Vaz‘î Hüküm. Usulcüler vaz‘î hükmün, şâriin bir şeyi başka bir şey için sebep, şart veya mâni kılması olduğunu söylemişlerdir. Burada şâri‘ iki durum arasında bir bağ kurmakta ve onlardan birini diğeri için sebep, şart veya mâni kılmaktadır. Meselâ, “Güneşin -batıya doğru-dönmesinden gecenin karanlığı bastırıncaya kadar -belli vakitlerde-namaz kıl” (el-İsrâ 17/78) âyetindeki güneşin gökyüzünün ortasından batı yönüne eğilmesi (dülûk) namazın vâcip oluşu ve mükellefin bunu edâ ile borçlu olması için sebep kılınmıştır. Burada dülûkün namazın vâcip oluşuna sebep kılınması bir vaz‘î hüküm, belirtilen âyet de bunu gösteren bir delildir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in, “Allah temizlik olmaksızın namazı kabul etmez” (İbn Mâce, “Ṭahâret”, 2; Nesâî, “Zekât”, 48) hadisi gereği namazın geçerliliği için temizlik şart; “Katil mirasçı olamaz” (Müsned, I, 49; Dârimî, “Ferâ᾿iż”, 41; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 18) hadisiyle de vârisin mûrisini öldürmesi mirasçılık için bir mâni niteliğindedir.

Öte yandan bazı fakihlere göre vaz‘î hüküm, şâriin iradesine binaen bir şeyin başka bir şey için sebep, şart veya mâni‘ teşkil etmesidir. Bu durumda

usulcülere göre sebep şart veya mâni kılmanın bizzat kendisi, fukahaya göre ise sebep, şart veya mâni kılmanın sonucu vaz'î hükmü meydana getirir. Meselâ usulcülere göre güneşin batıya eğilmesinin namazın vücûbuna sebep kılınması vaz'î hüküm iken fakihlere göre bu sebep kılmanın sonucu, yani dülûkün namazın vücûbuna sebep oluşu vaz'î hüküm anlamına gelir. Yine birincilere göre temizliğin namazın geçerliliği için şart kılınması vaz'î hüküm iken ikinci grup âlimlere göre bu şart kılmanın sonucu, yani namazın geçerliliği için temizliğin şart oluşu vaz'î bir hükümdür.

Usulcülere göre vaz'î hüküm sebep, rükün, şart, mâni', sıhhat-fesad-butlân olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılır. Sebebi bazı usulcüler, "hükmün teşrîi ile açık bir uygunluk taşısın veya taşımasın şâriin varlığını hükmün varlığı, yokluğunu da hükmün yokluğu için alâmet kıldığı durum", bir kısım usulcüler ise "şâriin varlığını hükmün varlığına, yokluğunu da hükmün yokluğuna alâmet kıldığı durum" olarak tarif ederler ve bu durum ile hükmün teşrî' kılınması arasında açık bir uygunluk bulunmadığını ileri sürerler ki tanımlar arasındaki bu farklılık sebep kavramının illeti kapsayıp kapsamamasından kaynaklanmaktadır. Birinci tanıma göre sebep illeti de kapsarken ikinci tanım onu içermez. Rükün ise bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olan ve onun yapısından bir parça teşkil eden unsurdur. Meselâ namaz için kıraat bir rükündür, yani şâri' nazarında namazın meydana gelmiş sayılması için Kur'an'dan bir miktarın okunması gerekir ve bu tilâvet namazın yapısından bir parçadır. Bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olmakla beraber onun yapısından bir parça teşkil etmeyen iş veya vasfa şart denir. Namaz için abdest şart olup onsuz namazın

varlığından söz edilemez. Ancak buna rağmen abdest namazın mahiyetinden de bir parça değildir.

Varlığı, sebebe hüküm bağlanmaması veya sebebin gerçekleşmemesi sonucunu doğuran duruma mâni' denir. Buna göre mâni' hem hüküm hem sebep için söz konusu olabilir. Sebebi gerçekleştiği ve şartları bulunduğu halde varlığı sebebe hüküm bağlanmaması sonucunu doğuran durum hükmün mâniidir. Meselâ miras hükmünün sebebi olan akrabalık bağı mevcut ve miras hükmü için gerekli şartlar gerçekleşmiş olsa bile vârisin mûrisini kasten öldürmesi miras hükmünün doğmasına mâni'dir. Varlığı sebebin gerçekleşmesini engelleyen durum ise sebebin mânii olup bu

aslında sebebin şartlarından birinin ortadan kalkması demektir. Zekâta tâbi mallardan nisab miktarı mala sahip olan kimsenin üzerinde bu miktarı olumsuz yönde etkileyen bir borcun bulunması bu tür bir mâni‘ olup o zekâtın vâcip olma sebebinin gerçekleşmesini engellemektedir.

Öte yandan hukukî işlemlerdeki sıhhat ve butlan da vaz‘î hükümlerden sayılır. Herhangi bir ibadet veya hukukî işlemin şâriin istediği ve meşrû kıldığı gibi yapılması, yani şer‘î rükün ve şartları yerine getirilerek gerçekleştirilmesi onun sıhhatini; şâriin istediği ve meşrû kıldığı gibi yapılmaması, yani şer‘î rükün ve şartlarından birinin yerine getirilmemiş veya onlardan birinin bozuk olması onun butlânını ifade eder. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ibadet olsun muâmelât olsun herhangi bir işlem geçerlilik bakımından ya sahih ya da bâtıl olur. Hanefî usulcüleri bu ayırıma bir de fesad kavramını eklemişlerdir. Onlara göre hukukî bir işlemin rükün veya in‘ikad şartlarındaki eksiklik o işlemin butlânını, sadece vasıflardaki eksiklik ise fesadını gerektirir. Ancak Hanefîler’in bu ayırımı sadece muâmelâtla ilgili konularla sınırlı olup ibadetler hakkında böyle bir ayırıma gitmemişlerdir.

Sonuç olarak teklîfî hükümde mükelleften gücü dahilinde olan bir fiili yapması veya yapmaması istenmekte ya da yapıp yapmamakta serbest bırakılması söz konusu olmakta iken vaz‘î hükümde böyle bir talep veya muhayyer bırakma söz konusu olmayıp bir şeyin başka bir şey için sebep, şart veya mâni‘ teşkil ettiği açıklanmaktadır ve adı geçen durumlar mükellefin gücü dahilinde olabileceği gibi onun gücü haricinde de olabilmektedir. Meselâ namazın geçerliliği için şart kılınan temizlik mükellefin gücü dahilinde bir şart ise de bazı hukukî işlemlerin derhal yürürlük ifade edebilmesi için şart kılınan rüşd mükellefin gücü dahilinde olmayıp onun istediği herhangi bir zamanda veya mekânda gerçekleştirebileceği bir şart değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḥkm" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 372-380; Müsned, I, 49; II, 418; IV, 70; Dârimî, "Ferâʾiż", 41; Buhârî, "Ṣavm", 11; Müslim, "Ṣıyâm", 4, 18; İbn Mâce, "Ṭahâret", 2, 41, "Diyât", 11; Ebû Dâvûd, "Diyât", 18; Nesâî, "Zekât", 48; Bâcî, Kitâbü'l-Ḥudûd fi'l-uṣûl (nşr. Nezih Hamâde), Beyrut 1392/1973, s. 72; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 55 vd.; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, I/1, s. 107-131; Âmidî, el-İḥkâm, I, 90-91; İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Bulak 1316, I, 220-225; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ, I, 13 vd.; Sübkî, Cemʿu'l-cevâmiʿ, I, 65 vd.; Teftâzânî, et-Telvîḥ, II, 121 vd.; İbn Emîrü'l-Hâc, et-Taḳrîr, II, 76 vd.; Molla Hüsrev, Mirʾâtü'l-uṣûl (İzmîrî, Ḥâşiye içinde), İstanbul 1309, II, 388-389; İbn Abdüşşekûr, Müsellemü'ṣ-ṣübût, I, 54 vd.; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, s. 6-7; Muhammed Sellâm Medkûr, Mebâḥiṣü'l-ḥükm ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1379/1959; Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü uṣûli'l-fıḳh, Küveyt 1388/1968, s. 117-127; Muhammed Ebül-Feth el-Beyânûnî, el-Ḥükmü't-teklîfî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1390/1970; Zekiyyüddin Şa'bân, Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1971, s. 217-258; Saîd Ali M. el-Humeyrî, el-Ḥükmü'l-vaḍʿî ʿinde'l-uṣûliyyîn, Mekke 1405/1984; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 1405/1985, s. 23-68; M. Ebû Zehre, Uṣûlü'l-fıḳh, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 21-54; J. Schacht, "Aḥkām", EI^2 (İng.), I, 257; Mv.Fİ, I, 42-43; Mv.F, XVIII, 65-66.

Muhammed Ebü'l-feth el-Beyânûnî

HÜKÜMDAR

(bk. PADİŞAH).

HÜKÜMET

(الحكومة)

Devletin yönetim biçimi ve yönetim organı.

Sözlükte hükm veya hükûmet “hüküm ve karar vermek, adaletle hükmetmek” anlamına gelir; isim olarak da kullanılan hükümet kelimesi zamanla sözlükteki hukukî anlamının yanı sıra siyasî-idarî bir anlam daha kazanmış, özellikle Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde hem merkezin hem de eyaletlerin yönetimini ve yönetim örgütünü ifade etmiştir (aş. bk.). Arap ülkelerinde kelimenin siyasî bir terim olarak kullanılması çok daha sonraki dönemlere rastlar. Machiavelli’nin Il Principe adlı eserinin 1240’ta (1824-25) Arapça’ya yapılan tercümesinde hükümet karşılığında “siyâde” ve “emîriyye” kelimeleri kullanılmış, Rifâa et-Tahtâvî de Fransız anayasal metinlerini çevirirken “gouvernement” için hükümet yerine “tedbîrü’l-memleke” demeyi tercih etmiştir. Öte yandan kelime, XIX. yüzyılın başlarından itibaren yaygın anlamının yanı sıra “yönetim organı” anlamında da kullanılmaya başlanmış, böylece Türk ve Arap siyaset uygulamasında devlet ve hükümet ayırımı yerleşmiştir (EI2 [İng.], III, 552).

Tarihî seyir içinde İslâm toplumlarında görülen yönetim biçimlerinin siyaset biliminde mevcut yönetim tiplerinden hangisine gireceğinin tesbiti çeşitli güçlükler taşımaktadır. Her şeyden önce Hulefâ-yi Râşidîn döneminde şekillenen yönetim biçimi ve bu uygulama etrafında oluşan nazarî esaslarla daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan uygulama arasında büyük farklılıkların bulunması, hangi dönemin değerlendirmede esas alınacağı gibi bir problemi de beraberinde getirmektedir. Öte yandan Batı devletlerinde uygulanmış yönetim biçimlerini ifade eden terimler bu biçimlerin uygulandığı devletlerin tarih sürecinde şekillenmiş ve bununla sınırlı birer anlam kazanmıştır. İslâm toplumlarındaki siyaset ve hukuk uygulamalarında Batı ile tam bir ayniyet söz konusu olmadığından Batı uygulamalarının ışığında içerik kazanan bir terimin bazı benzerlikler taşıdığı için İslâm hukuk ve siyaset bilimine taşınması kaçınılmaz anlam kaymalarına yol açmaktadır.

İslâm hukukçuları ve siyaset bilimcileri toplumun yönetim biçimiyle ilgili görüşlerini belirtirken sınırlı sayıda âyet ve hadisten faydalanmışlar, daha çok ilk dört halife dönemi anayasa uygulamalarını esas alarak bunu sahâbe dönemi icmâı veya fetvası şeklinde değerlendirmişlerdir. Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulamaları ileriki dönemlerde müslüman amme hukukçuları tarafından ortaya konulan siyaset teorisinin ana malzemesini ve çerçevesini meydana getirdiği gibi dönemlerindeki uygulamaları eleştirme ve iyileştirme çabaları için de önemli bir dayanak teşkil etmiştir. Sonraki dönem uygulamaları İslâm hukuku açısından kaynak olmak bir yana bir "de facto" uygulama olarak değerlendirilmiş ve bu uygulamalara meşruiyet atfedenler dahi bunu zaruret altında yaptıklarını söylemişlerdir. Burada problem oluşturan nokta, ilk dönem anayasa uygulamalarının tahdîdî mi yoksa tâdâdî bir özellik mi taşıdığının tesbitidir. Tahdîdî var sayıldığı takdirde müslüman toplumların yönetim şeklini bu

dönemde görülen modellerle sınırlandırmak ve bunun dışında bir modelin olamayacağını kabul etmek gerekecektir. Bu konuda Kitap ve Sünnet'te açık ve bağlayıcı hükümlerin bulunmadığı, bu sebeple de dönemlerin siyasî geleneğinin önemli ölçüde rol oynadığı göz önüne alınırsa ilk dönem uygulama örneklerini tahdîdî saymak mümkün olmaz. Ancak İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun özellikle devlet başkanının seçilme usullerini belirlerken bu uygulamayı âdeta tahdîdî kabul ettiği ve mevcut örnekler çerçevesinde çözüm ürettiği görülmektedir.

İslâm yönetim biçimiyle ilgili tartışmaların en başında yer alan konu devlet başkanının belirlenme usulüdür. Hulefâ-yi Râşidîn dönemi uygulaması göz önüne alındığında devlet başkanının belirlenmesinde İslâm toplumunun tasvibinin vazgeçilmez bir unsur olarak görüldüğü söylenebilir. Şekilleri farklı olsa da ilk dört halifeyi meşrû devlet başkanı yapan prosedür Medine'de yaşayan müslümanların halifeye biat etmesidir. O dönemde bütün İslâm toplumunun biatının aranmayıp sadece Medine ile yetinilmesi günün şartları ile yakından ilgilidir. Hz. Peygamber'in naaşı kalkmadan yönetim meselesinin halledilmesini gerektiren şartlarda devlet başkanının belirlenmesi için bütün İslâm toplumunun tasvibini beklemek ve bunun mümkün olacağını düşünmek tarihî realite ile bağdaşmamaktadır.

Devlet başkanının İslâm toplumunun tasvibiyle belirlenmesi demokrasiyle belli bir paralellik göstermektedir. Ancak demokrasilerde devlet başkanının ve devletin diğer organlarının yasama alanındaki yetkileriyle tarihî seyir içinde müslüman toplumlarında devlet başkanının ve diğer organların yasama alanında sahip olduğu yetkiler arasında önemli farklar vardır. Buna rağmen yönetimin açıklığı, denetlenebilir olması ve iktidarın sınırlılığı açısından her iki yönetim biçiminin birbirine yakınlığı farklılığından daha fazladır. Halifelerin seçimle gelseler dahi ömür boyu görev yapmaları, ahd usulünde yerlerine başkasını bırakabilmeleri ve bırakılan şahsın teoride bazı şartlarla, uygulamada herhangi bir şarta tâbi olmaksızın mevcut halifenin soyundan gelmesi İslâm yönetim biçimini monarşilere yakınlaştırmaktadır. Ancak halifelerin ömür boyu görev yapmaları mutlaka uyulması gerekli bir şart değildi ve o dönemin yönetim geleneğiyle yakından ilgiliydi. Öte yandan halifenin ahd usulünde de Hulefâ-yi Râşidîn döneminde görüldüğü gibi esas itibariyle iş başındaki devlet başkanının soyundan olmaması, yasama yetkisinin sınırlı bulunması ve görevini yapmadığı, adaletten ayrıldığı zaman hal‘edilebilmesi monarşilerde rastlanmayan özelliklerdir. Dört halife döneminin sona ermesinden sonra tatbikatta ortaya çıkan yönetim modelinin monarşilere daha çok benzediği söylenebilir. Ancak bu yönetim modeline, halife-sultanların veya sultanların yasama alanında yetkilerinin sınırlı olmasına ve monarşilerden bu yönüyle ayrılmasına rağmen İslâm hukukçularının pek sıcak bakmadıklarını belirtmek gerekir. Bütün bunlar Hulefâ-yi Râşidîn dönemi tatbikatı ışığında şekillenen İslâm yönetim biçiminin (bk. ANAYASA) diğer kültür ve medeniyetlerin ortaya koyduğu tipoloji ve terminolojiyle ifade edilemeyeceğini, kaçınılmaz olarak farklı bir terminolojinin kullanılması gerektiğini göstermektedir.

Başlangıçta halifenin şahsında toplanan yönetim gücünün zaman içinde vezir ve divanlardan oluşan organlara devredildiği söylenebilir. Aslında Hz. Ebû Bekir’den itibaren halifelerin kendilerine resmî bir görev ve ayrı bir unvan vermemekle birlikte bazı yardımcılardan faydalandıkları ve böylece bir hükümet yapısının yavaş yavaş şekillenmeye başladığı bilinmektedir. Meselâ Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir’in, Abdullah b. Abbas da Hz. Ali’nin her konuda yardımcısı ve danışmanı idi. Emevî halifelerinin de “kâtip” denilen yardımcılar istihdam ettikleri ve bunların fonksiyonlarının isimlerinin çağrıştırdığı sekreterlikten çok öte olduğu bilinmektedir. Daha sonra bu yardımcıların Abbâsîler’den itibaren “vezir” unvanıyla anıldığı ve bunların

yanı sıra “divan” ismiyle hükümeti ve merkez bürokratlarını meydana getiren bir yapının yavaş yavaş ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak gerek vezirlerin gerekse divan üyelerinin sorumluluğunun ferdî olduğu, günümüzde görülen hükümet üyelerinin kolektif sorumluluğunun bilinmediği ve uygulanmadığı belirtilmelidir.

Vezâret kurumunun Sâsânîler’den geldiği ve vezir kelimesinin Pehlevîce’den alındığı iddia edilmişse de bu iddialar yeteri kadar delillendirilememiştir. Yakın zamanlarda yapılan araştırmalar da hem kurumun İslâm devletlerindeki şekliyle Sâsânîler’de mevcut olmadığını hem de kelimenin Pehlevîce’den gelmediğini, sadece Kur’an ve Sünnet’te kullanılışına dayanarak değil Câhiliye dönemi Arap edebiyatından hareketle de ortaya koymaktadır (Sourdel, s. 42-58; Goitein, s. 168-172). İlk defa Abbâsîler’de görülen vezirlik hemen hemen bütün İslâm devletlerine örnek teşkil etmiş, yetki ve faaliyet alanları farklı olmakla beraber merkezî yönetimlerin en dikkate değer organı haline gelmiştir. Bu makam, Abbâsîler’de ortaya çıkmasına ve onlar tarafından geliştirilmesine rağmen halifelerin Büveyhî, ardından Selçuklu sultanlarının hâkimiyeti altına girmesinden sonra iktidarını kaybetmiş, ancak bu kurum daha sonra gelen İslâm devletlerinde varlığını ve önemini daima korumuştur. Vezirlik kurumunun en gelişmiş şekline (sadrazam), gerek padişahın mutlak vekili ve gerekse merkezî yönetimin en önemli organı olan Dîvân-ı Hümâyun’un başkanı sıfatıyla Osmanlı devletinde rastlanmaktadır (bk. SADRAZAM; VEZİR).

İslâm devletlerinin yönetiminde divan teşkilâtının önemli bir yeri vardır. Hz. Ömer döneminde vergi ve savaş ganimetleriyle ilgili olarak mütevazi bir şekilde başlayan bu teşkilât Emevîler’den itibaren kısa zamanda büyük bir gelişme göstermiş ve sonraki dönemlerde hem merkez hem de taşra yönetiminin bel kemiğini oluşturmuştur. Divan teşkilâtının görev alanları arasında haraç ve diğer malî gelirlerin toplanması ve yerlerine sarfedilmesi daima önde gelmiş, bu sebeple haraç divanı her dönemde belli ağırlığı olan divanlar arasında yer almıştır. Yine aynı sebeple daha sonra “dîvân-ı âlî, dîvân-ı a‘lâ, dîvân-ı hümâyun” adı altında merkezî bir icra ve karar organı ortaya çıkıncaya kadar Dîvânü’l-harâc belli ölçüde bu görevi ifa etmiştir. Emevîler döneminde Şam’daki Dîvânü’l-harâc’ın böyle bir fonksiyonu olduğu ve “ed-Dîvân” diye adlandırıldığı görülmektedir. Eyyûbîler’de

önemi ve devlet yönetimindeki etkisi açısından Dîvânü'l-harâc'ın yerini tayin ve azil gibi her türlü bürokratik işlemin yapıldığı Dîvânü'l-inşâ'nın aldığı bilinmektedir; aynı durum Memlükler için de söz konusudur.

Türk-İslâm devletlerinde merkezî divan daha önemli bir konum ve işlev kazanmış olup gerek Büyük Selçuklu gerekse Anadolu Selçuklu devletlerinde genel yönetimden sorumlu olan divan Dîvân-ı A'lâ (büyük divan) ismini taşımaktadır. Söz konusu divan devletin genel yönetimini yürütecek şekilde teşkilâtlanmıştır. Anadolu Selçukluları'nda Dîvân-ı A'lâ (Dîvân-ı Saltanat) nâib-i saltanat, atabeg, müstevfî, pervâne, tuğrâî ve müşrif gibi üyelerden oluşmaktadır. Akkoyunlu Devleti'nde ve Safevîler'de de Dîvân-ı A'lâ'nın varlığına

rastlanmaktadır. Aynı şekilde Moğollar'da benzer bir adlandırmanın ve yapılanmanın olduğu söylenebilir. İlhanlılar'da Dîvân-ı Büzürg-i İlhânî (Dîvân-ı İlhânî) adıyla bir merkezî divan vardı ve Sâhib-i Dîvân-ı Büzürg (Sâhib-i Dîvân-ı İlhânî) denilen vezirin başkanlığında toplanan bu divanın diğer üyeleri nâib-i vezâret, defterdâr-ı memâlik, müşrif-i memâlik, nâzır-ı memâlik ve münşî-i dîvân-ı büzürg idi (bk. DİVAN). Merkezî bir yönetim organı olarak divan en gelişmiş şekline Osmanlılar'da kavuşmuştur. Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar bizzat padişahın, bu dönemden itibaren sadrazamın başkanlığında toplanan Dîvân-ı Hümâyun özellikle XVII. yüzyıla kadar devletin bütün önemli kararlarında ve bunların yürütülmesinde birinci derecede rol oynamıştır. Daha sonra yönetimde ağırlık Bâbıâli'ye intikal etmiş, böylece yönetim organı olarak bugünkü anlamda bir hükümet şeklini ortaya çıkaracak süreç başlamıştır (bk. BÂBIÂLİ; DÎVÂN-ı HÜMÂYUN).

BİBLİYOGRAFYA

D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damascus 1959-69, s. 41-73; W. M. Watt, Islamic Political Thought, Edinburg 1968; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 167-196, 197-213; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü'l-ḥükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîḫ, Beyrut

1394/1974, tür.yer.; Ahmet Mumcu, Divân-ı Hümâyun, Ankara 1976; M. Ziyâeddin er-Reyyis, en-Naẓariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye, Kahire 1979, tür.yer.; M. Necde Hammâş, el-İdâre fi'l-ʿaṣri'l-Emevî, Dımaşk 1400/1980, s. 254-290; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Fıḳhü'l-ḫilâfe ve teṭavvürühâ (nşr. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî), Kahire 1989, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 81-98; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar, Ankara 1997, tür.yer.; A. Duri, "Dīwān", EI^2 (İng.), II, 323-327; B. Lewis, "Ḥukūma", a.e., III, 551-552; W. Madelung, "Imāma", a.e., III, 1163-1169; C. Edmund Bosworth, "Dīwān", EIr., VII, 432-438; M. Akif Aydın, "Anayasa", DİA, III, 153-164.

M. Akif Aydın

Osmanlı Devleti'nde Hükümet.

1. Tanzimat Öncesi. Bakanlar kurulu anlamını XIX. yüzyılda kazanan hükümet tabirinin tarihî kaynaklarda ilk dönemlerden itibaren özellikle idarî ve kazâî anlamda kullanılmış olduğu görülmektedir. Beylerbeyi veya valinin yetkileri belgelerde zaman zaman hükümet kelimesiyle ifade edildiği gibi sorumlu olduğu bölgeye de "taht-ı hükûmet" denilmiştir. Aynı tabir kaza, sancak ve eyalet kadılarının sorumluluk bölgeleri için de kullanılmıştır. Taşra teşkilâtında ise timar sisteminin uygulanmadığı, iç idaredeki yetkilerin mahallî ailelere bırakıldığı ve bunun irsî olarak sürdürüldüğü "ocaklık-yurtluk" denilen idarî bölgeler, eyalet yanında hükümet tabiriyle de anılmıştır. Ancak zamanla resmî kaynaklarda yurtluk-ocaklık denilen sancaklarla hükümet diye anılan sancaklar arasında bir farklılaşma ortaya çıkmış ve ikincilerin tahriri yapılmayarak halkı avârız türü vergilerden muaf tutulurken sancak beyliği görevi babadan oğula geçen bu bölgelerin idarecileri her yıl belirli bir miktar vergi ödemekle yükümlü kılınmıştır. Bununla beraber bu farklılık genel bir statü haline gelmemiş, bu tabirler birbirinin yerine kullanılmıştır. Meselâ XVI. yüzyıla ait ilk sancak listelerinde, Diyarbekir bölgesinde eyalet tabiriyle anılan on yedi ve 1578-1580 tarihlerine ait listede on üç idarî birim vardı (Kunt, s. 130-131). XVII.

yüzyıl başlarından itibaren ise eyalet ismiyle kaydedilen sancakların bir bölümünün listelerde hükümet olarak yer aldığı görülmektedir. Meselâ Ayn Ali Efendi, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da ocaklık-yurtluk statüsündeki sancakları hükümet denilenlerden ayırmış ve ilk gruptakilerde beylerin irsen tayin edildiklerini, zeâmetleri bulunduğunu, beylerbeyinin emri altında hizmet gördüklerini, ikinci gruptakilerin ise tahrir edilmediklerini, timar sisteminin olmadığını, hâkimlerinin mülkiyet üzere "zabt ve tasarruf"ta bulunduklarını ve vergilerini de yılda bir defa gönderdiklerini belirterek bunların Cezîre (Cizre), Eğil, Genç, Palu, Hazzo (Diyarbekir'de), Bitlis (Van'da), Mihrivan / Mihriban (Şehrizol'da) ve İmâdiye'den (Bağdat'ta) ibaret olduklarını kaydeder (Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 29-31, 34, 35, 37). Ancak onun bu ayırımı kesin bir statüyü ve buna bağlı adlandırmayı ortaya koymaz. Nitekim Çıldır beylerbeyiliğine bağlı Pertekrek, Livâne ve Şavşat'ın da tıpkı hükümetler gibi yurtluk, ocaklık, mülkiyet üzere tasarruf edildiklerini yazmasına rağmen bunları "livâ" tabiriyle tanımlar (a.g.e., s. 28). 1632-1642 yıllarını kapsayan bir sancak tevcih defterinde hükümet olarak belirtilen sancaklara Tercil (Diyarbekir'de), Hizan, Hakkâri ve Mahmûdî de (Van'da) eklenmiştir (Kunt, s. 191-198). XVII. yüzyılın ortalarına ait bir risâlede müstakil başlık altında hükümet statüsündeki sancakların dokuz adet olduğu (Cezîre / Cizre, Eğil, Genç, Palu, Hazzo, Mahmûdî, Mihrivan, Uşnı, İmâdiye) ve Ayn Ali Efendi'nin verdiği bilgilere ilâveten bunların hepsinin padişahın emrine ve fermanına bağlı bulundukları, hangi beylerbeyine tâbi iseler onunla birlikte sefere gittikleri belirtilmektedir (Şahin, XXXII [1982], s. 910). 1820 yılından biraz önceye ait olduğu sanılan bir defterde de söz konusu hükümetlerin varlıklarını hâlâ sürdürdükleri görülmektedir. Ancak Tanzimat dönemindeki köklü reformlar sırasında bu yapının değiştirilerek genel idarî sistem içinde telakki edildiği anlaşılmaktadır (Baykara, s. 117-118, 122-127).

Klasik dönemde hükümet tabirine doğrudan doğruya merkez teşkilâtını ve idaresini ifade eden bir terim olarak rastlanmaz. Ancak divan teşkilâtı içerdiği anlama uygun bir şekilde bu yapıyı ortaya koyacak bir özellik gösterir. Osmanlı idarî ve hukukî yapısında yasama, yürütme ve yargı İslâm devletleri geleneğinden gelen bir uygulamanın devamı olarak birbiriyle yakından ilgili, hatta iç içe girmiş bir özelliğe sahiptir. Yasama sınırlıydı ve sadece örfî alanı kapsıyordu. Yürütmeyi ise esasta Dîvân-ı Hümâyun temsil

ediyor, onunla bağlantılı biçimde merkezde ve eyaletlerde çeşitli kurullar bulunuyordu. Divanda devletin idaresiyle ilgili her türlü karar alınmakta, ayrıca talep vukuunda şikâyet ve davalara bakılmakta veya daha önce bakılmış davalar yeniden gözden geçirilmekteydi.

Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar bizzat padişahın, bu dönemden itibaren onun mutlak vekili sıfatıyla sadrazamın başkanlığında toplanan, ancak bazı hallerde bizzat padişah tarafından yönetilen Dîvân-ı Hümâyun Kubbealtı vezirleri, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, nişancı, defterdar, -o sırada İstanbul'da ise-Rumeli beylerbeyi ve -vezir iseler-yeniçeri ağası ile kaptan-ı deryâdan meydana geliyordu. Üstlendikleri görevler ve sorumluluklar açısından bir bakıma bugünkü anlamda hükümet üyelerine benzetilebilecek olan divan üyelerini iki grupta ele almak mümkündür. Birincisi protokolde sadrazamdan hemen sonra gelen vezirlerdir. Bunlar imparatorluğun değişik bölgelerinde çeşitli kademelerde görev yapmış, devlet tecrübesi bulunan askerî-idarî formasyona sahip devlet ricâli idi. Doğrudan sorumluluğunu üstlendikleri belli bir alan bulunmayıp askerî-idarî ve hâricî konularda görüşlerinden istifade edilirdi; ayrıca kararların alınmasında oy sahibi idiler. Diğer üyeler belli bir alanın yetkilisi durumundaydılar. Ülke çapındaki adliye ve eğitim teşkilâtları kazaskerlere (Anadolu-Rumeli) bağlıydı. Defterdar bütün malî ve iktisadî teşkilâttan sorumluydu. Nişancı örfî mevzuatı yani kanunları en iyi bilen kişi ve bürokrasisinin başıydı.

Bütün divan bürokrasisinin ve onunla irtibat halinde olan merkez-taşra muâmelâtının âmiri durumundaydı.

Tanzimat sonrası Batı modeli hükümetlerde iç ve dış meseleler iki nezâretle idare edildiği halde klasik dönem merkez ve divan teşkilâtında doğrudan doğruya bu görevleri üstlenmiş yetkililer bulunmamaktadır. Bu durum, devletin batıda ve doğuda diplomatik münasebetlerinin çok yoğun olduğu, sınırlarının Budin'den Basra'ya, Kırım'dan Cezayir'e kadar genişlediği dönemlerde iç ve dış işleriyle ilgili konuların ihmal edildiği anlamına gelmez. Bunun Osmanlılar'a geçen divan teşkilâtının yapısından kaynaklandığı söylenebilir (bk. DÎVÂN-ı HÜMÂYUN).

Dîvân-ı Hümâyun'un XVII. yüzyıldan itibaren sembolik bir kurul haline

gelerek zaman zaman toplanması devlet işlerinin sadrazam divanına intikal etmesine yol açmıştır (bk. İKİNDİ DİVANI). Ancak Dîvân-ı Hümâyun üyelerinden her birinin müstakil sorumluluk sahibi ve padişah adına buyruldu yazmaya yetkili olmasına karşılık ikindi divanı üyelerinin (sadâret kethüdâsı, reîsülküttâb ve çavuşbaşı) sadrazamın memurları durumunda bulunmaları sebebiyle bu divan tam anlamıyla hükümete tekabül etmemektedir (bk. BÂBIÂLİ). Bu durumda önemli kararların alınabilmesi için yetkili bir kurula ihtiyaç duyulmuş ve daha önceleri nâdiren toplandığı kroniklerdeki kayıtlardan anlaşılan meşveret meclisi bazan padişahın, çok defa da sadrazam veya şeyhülislâmın başkanlığında yetkili kimselerden oluşan üyeleriyle daha sık toplanarak önemli kararlar almıştır (bk. MECLİS-i MEŞVERET).

Hükümetler için temel olan bürokrasi ve bunun sağlıklı bir şekilde yürümesini sağlayan resmî belgeleri saklama geleneği yani arşiv sistemi Osmanlı bürokrasisinde dikkat çekici bir gelişme göstermiştir. Bu sayede hükümet teşkilâtının pratikte nasıl çalıştığını gösteren çok sayıda belge ve defter serileri bugüne ulaşmıştır. Bütün bu evrak ve defter serileri Osmanlı hükümet yapısı ve buna bağlı bürokrasinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 28-31, 34, 35, 37; Naîmâ, Târih, I, 54, 55, 60, 75, 371, 377; Hammer, Staatsverfassung und Staatsverwaltung, II, 245, 263-264, 277; Uzurçarşılı, Merkez-Bahriye, tür.yer.; H. A. R. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, London 1950, I/1, s. 163, 203; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi, İstanbul 1978, s. 130-131, 191-198; Ahmet Mumcu, Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Humayun, Ankara 1986, tür.yer.; Tuncer Baykara, Anadolunun Tarihî Coğrafyasına Giriş I: Anadolu'nun İdarî Taksimatı, Ankara 1988, s. 103, 117-118, 122-127; Nejat Göyünç, "Yurtluk-Ocaklık Deyimleri Hakkında", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 271-273; Mehmet Ali Ünal, "XVI. Yüzyılda

Palu Hükümeti", XI. TTK Bildiriler (1994), III, 1071-1096; a.mlf., "XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Diyarbekir Eyâletine Tabi Sancakların İdarî Statüleri", Ziya Gökalp Dergisi, sy. 44, Ankara 1986, s. 31-40; İlhan Şahin, "Timar Sistemi Hakkında Bir Risale", TD, XXXII (1982), s. 910; F. Ahmad, "Ḥukūma, Ottoman Empire", EI² (İng.), III, 552-554.

Mehmet İpşirli

2. Tanzimat Dönemi ve Sonrası.

Osmanlı bürokrasisinde modern ve Avrupaî anlamda bir hükümet fikri ve yapısına doğru ilk adımlar II. Mahmud döneminde yapılan reformlarla atılmıştır. Çok hassas bir dönemde tahta geçen ve III. Selim'in tecrübesinden faydalanan II. Mahmud, öncellikle merkezin siyasî iktidarını iade ve toparlama çalışmalarını başlattı. Bu amaçla merkezî otoriteyi sınırlayan güçleri teker teker bertaraf etmeyi planladı ve ilk defa taşrada örgütlenen ve merkezî otoriteyi tanımayan mahallî güçleri (âyan) dağıttı. Ardından 1826 yılında, ulemâ ile birleşerek padişahları tahta çıkarıp indiren yeniçerileri ortadan kaldırdı ve yeniçeri ağalığının yerine seraskerlik müessesesini kurdu. Daha sonra merkezî otoriteyi sınırlayan unsurlardan ulemâyı kontrol altına aldı. Bunu, ilmiye sınıfına diğer memurlara nazaran devlete karşı daha bağımsız davranabilme imkânı veren iktisadî güçlerini, yani kontrolleri altında bulunan vakıf gelirlerini 1826'da kurduğu Evkaf Nezâreti'nde toplayarak ve arkasından bu kurumu bizzat kontrolü altında tuttuğu darphâneye bağlayarak yaptı. Bu şekilde muhalefet yapabilecek grupları ve güçleri etkisiz hale getirdikten sonra 1830'lardan itibaren devletin merkezî yapısında birtakım değişikliklere gitti. Bu amaçla 1836'da yayımladığı bir hatt-ı hümâyunla sadrazamın başyardımcısı konumundaki sadâret kethüdâlığını Umûr-ı Mülkiyye Nezâreti'ne ve merkez bürolarının başkanı olan reîsülküttâblığı da Umûr-ı Hâriciyye Nezâreti'ne dönüştürdü. Aynı yıl çavuşbaşılığı da kaldırarak yerine Dîvân-ı Deâvî Nezâreti'ni kurdu. 28 Şubat 1838'de hazîne-i âmire ile mansûre hazinesini birleştirerek bütün malî işlerin sorumlusu durumundaki Maliye Nezâreti'ni oluşturdu.

Merkez bürokrasisinde bu şekilde ihtisasa dayalı birimlerin kurulması ve bir kısım yetkilerinin bu yeni kurumlar tarafından üstlenilmesiyle birlikte padişahın mutlak vekili olan sadrazamın konumunun da yeniden ele alınması gerekti. Nitekim II. Mahmud 30 Mart 1838 tarihinde sadâreti kaldırdı ve yerine başvekâleti getirdi. Bu düzenleme basit bir isim değişikliğinden öte bir anlam taşıyordu. Zira başvekil mühr-i hümâyunu elinde bulundurmasına rağmen sadrazamdan farklı olarak artık padişahın mutlak vekili değildi. Öte yandan bu kurum müstakil bir makam olma özelliğini de kaybetmişti; duruma göre nâzırlardan hangisi uygunsa nezâret görevine ilâveten başvekâlet görevini de o üstlenebilecekti. Böylece başvekil, kurulan nezâretlerden meydana gelen kabinenin başkanı ve nezâretler arasında koordinasyonu sağlayan bir görevli olarak sembolik bir konuma indirilmişti. Fakat bu durum fazla uzun sürmedi. Koca Hüsrev Paşa, II. Mahmud'un vefatı üzerine Başvekil Mehmed Emin Raûf Paşa'dan padişahın mührünü zorla alarak kendisinin sadrazamlığa getirilmesini ve böylece bu makamın tekrar ihdas edilmesini sağladı (3 Temmuz 1839).

Kesin tarihi tesbit edilememesine rağmen bu idarî değişikliklerle beraber II. Mahmud'un saltanatının sonlarında kurulan Meclisi Vükelâ ile modern hükümet sistemine doğru ilk adımlar atılmış oldu. Ancak bu modern anlamda hükümet görünümü değerlendirmesi mahiyet bakımından değil daha ziyade şeklî açıdan geçerlidir. Çünkü -aşağıda açıklanan bazı özelliklerin bulunmamasından dolayı- tam bir kabine yapısının varlığından söz edilemez. Meclisi Vükelâ'da, başvekilin ve başvekâletin tekrar sadrazamlığa dönüştürülmesinden sonra da sadrazamın başkanlığında haftada iki gün toplanıp önemli devlet işleri görüşülür ve başvekil devletin en yüksek yasama ve yürütme organının başı olması hasebiyle icra işlerinde nezâretler arasında koordinasyonu sağlardı. Her nâzır kendi nezâretinin görev alanına giren işlerden sorumluydu. Başlangıçta bu kurumun yapısal olarak Dîvân-ı Hümâyun'a da Avrupa kabine sistemine de tam anlamıyla benzemediği görülür; zira divanın adalet dağıtıcı ve tayinleri yapıcı özelliği onda bulunmuyordu. Öte yandan vekillerin padişah tarafından tayin edilmesi ve ona karşı sorumluluk taşımaları kurumu Avrupa'daki benzerlerinden ayıran en önemli özellikti. Meclisi Vükelâ'nın kolektif bir sorumluluğu yoktu ve bundan dolayı Avrupa'daki kabineler gibi bağımsız bir varlığa sahip değildi.

Gerekli gördüğü veya alt kademedeki diğer meclislerin gönderdiği yasa tasarılarını ve meseleleri tartışıp gerekli düzeltmeleri yaptıktan sonra sadrazamın tezkeresiyle padişahın onayına sunar, tasarılar padişahın onayından geçtikten sonra kanunlaşırdı. Meclisi Vükelâ ilk yıllardaki bu haliyle bir danışma organı niteliğindeydi (ayrıca bk. MECLİS-i VÜKELÂ).

Hükümet üyelerinin ve sadrazamın padişah tarafından tayin edilmesi, Tanzimat döneminde devletin içinde bulunduğu durumun da etkisiyle hükümet açısından bazı meselelere yol açmıştı. Özellikle Abdülmecid'in saltanat döneminde büyük devletlerin İstanbul'daki elçilerinin sadrazam ve hükümet üyelerinin tayini ve görevden alınmasındaki etkin rolleri, hükümetlerin sürekli ve tutarlı politikalar üretmesini önlemiştir. İngilizler'in ve İstanbul'daki elçileri Canning'in bu konuda çok faal ve etkili olduğu bilinmektedir. Büyük devletlerin Osmanlı padişahı ve hükümetleri üzerindeki bu etkin konumları II. Abdülhamid dönemine kadar devam etmiştir.

1876 anayasası ile de hükümet açısından durum fazla değişmemiştir. Aynı şekilde üyeleri padişah tarafından tayin edilen ve sadrazamın başkanlığında kurulan hükümet, bütün iç ve dış işlerin sorumlusu ve mercii olmakla birlikte öncekiler gibi kolektif sorumluluk sahibi değildi. Her nâzır kendi görev alanındaki işlerden sorumluydu. Halbuki Midhat Paşa, anayasa çalışmaları sırasında sadrazamlığın başvekâlete dönüştürülerek vekilleri tayin etme yetkisinin başvekile verilmesini istiyordu (Baykal, VI/21-22 [1942], s. 58). Bu amaçla hazırlanan ilk anayasa taslağında hükümet başkanının padişah, hükümet üyelerinin ise başvekil tarafından seçilmesi ve vekillerin hem padişaha hem de Meclisi Meb'ûsan'a karşı sorumlu olmaları hükmü mevcuttu. Ancak daha sonra bu taslak değiştirilerek modern hükümet yapısına doğru giden kabine sistemi reddedildi.

Anayasaya göre mebuslardan birinin veya birkaçının şikâyet etmesi ve Meclisi Meb'ûsan'ın da uygun görmesiyle hakkında şikâyet bulunan vekil Dîvân-ı Âlî'ye sevkedilebilirdi. Bunların mahkemelerinin özel bir kanun dairesinde yapılması ve yargı sonuçlanıncaya kadar görevden alınmaları gerekiyordu. Vekillerin görevlerinin dışındaki diğer davalar açısından kanun önünde diğer insanlardan farkları yoktu. Kanun teklifleri önce Meclisi Meb'ûsan'da, ardından Meclisi A'yân'da kabul edildikten sonra

padişahın onaylamasıyla yürürlüğe girebiliyordu. Alınan kararlarda hükümetle Meclisi Meb‘ûsan arasında bir ihtilâfın çıkması ve her iki tarafın da kendi görüşünde ısrar etmesi durumunda padişah hükümeti görevden alabiliyor veya meclisi feshedebiliyordu. Ancak alınan kararları padişahın geri çevirmesi halinde ne gibi bir prosedürün izleneceğine dair anayasada bir açıklık yoktu.

II. Abdülhamid 14 Şubat 1878'de Meclisi Meb‘ûsan'ı dağıtıp geçici olarak anayasayı yürürlükten kaldırdı; Meclisi Vükelâ'ya ise dokunmadı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra 17 Aralık 1908 tarihinde Meclisi Meb‘ûsan tekrar toplandı. 1909'da anayasada yapılan değişikliklerle hükümet ve meclisin yapısı yeniden düzenlendi ve iki meclisli yapı (Meclisi Meb‘ûsan ve Meclisi A‘yân) korundu. Yapılan en önemli düzenleme, 1876 anayasasının 27. maddesinin değiştirilerek sadrazama şeyhülislâmın dışındaki bütün hükümet üyelerini seçme yetkisinin verilmesiydi. Hükümet yine padişahın onayı ile göreve başlayabiliyordu. Böylece sadrazama tanınan yetkiyle kolektif sorumluluk alan ve icraattan üyelerinin tamamını mesul tutan bir hükümet yapısı getirilmiş oluyordu. Vekiller kendi görev alanlarına ait konularda ferden ve hükümetin genel siyasetinden müştereken Meclisi Meb‘ûsan'a karşı sorumluydular. Böylece vekillerin sorumlu olduğu merci de değişmiş ve padişahtan Meclisi Meb‘ûsan'a intikal etmişti. Öte yandan hükümet üyelerinin kendi görev alanlarıyla ilgili yetkileri de arttırılmıştı. Değiştirilen 29. maddeyle vekillere sorumlulukları içindeki işleri kendi inisiyatifleriyle gerçekleştirmek ve sorumlulukları dışındaki işleri sadrazama bildirmek yetkisi tanınmıştı. Kabine üyesi olan şeyhülislâm, hükümet üyeleri arasında müzakereye gerek görülmeyen konuları doğrudan padişaha arzedebiliyordu. Anayasanın 28. maddesine göre sadrazamın başkanlığındaki hükümet bütün önemli iç ve dış işlerin mercii idi ve aldığı kararlardan padişahın tasdikine ihtiyaç gösterenlerin irade ile yürürlüğe sokulması gerekiyordu. Meclisi A‘yân ve Meclisi Meb‘ûsan'dan oluşan Meclisi Umûmî tatilde iken devleti bir tehlikeyle karşı karşıya bırakan veya ülkede asayişi bozan bir durum meydana geldiğinde, meclisi toplantıya çağırmak için zamanı bulunmayan hükümetin anayasaya aykırı olmamak kaydıyla gerekli kararları alıp padişaha onaylattıktan sonra geçici olarak yürürlüğe koyma yetkisi vardı; ancak bu gibi geçici kanunların Meclisi Umûmî'nin ilk toplantısında onaya sunulması gerekiyordu.

Anayasadaki bir diğer önemli değişiklik, hükümet kararlarından padişahın onayını gerektirenlerin artık padişah tarafından da imzalanmasıdır. Burada önemli olan, kararın padişah tarafından onaylanması değil imzalanmasıdır. Zira daha önce de alınan kararlar padişahın iradesiyle yürürlüğe giriyordu. Ancak esas yenilik padişahın bizzat imzalayarak kararın sorumluluğunu üstlenmesidir. Hükümet alınan kararlarda Meclisi Meb‘ûsan ile ihtilâfa düşerse ya meclisin kararını kabule veya istifaya mecburdu. 1914'te yapılan bir değişiklikle padişaha tekrar böyle bir durumda hükümeti değiştirme veya meclisi feshetme yetkisi tanındı. Hakkında soru önergesi verilen hükümet üyesinin vekilliği, önergenin Meclisi Meb‘ûsan'da oy çokluğu ile benimsenmesi durumunda düşmekteydi. Böyle bir olayın hükümet başkanı hakkında meydana gelmesi durumunda ise hükümet istifa etmek zorundaydı. Ülkenin herhangi bir yerinde güvenliği tehlikeye düşürecek bir karışıklık çıktığında hükümetin orada geçici olarak sıkıyönetim ilân etme yetkisi vardı.

1908'den sonra ve özellikle 1913-1918 yılları arasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin hükümet üzerinde büyük etkisi görülmüştür. Aslında Temmuz 1912 tarihine kadar kariyerini sivil bürokraside kazanmış sadrazamlar başa geçmişti. Bu dönem içinde sadâret Küçük Said Paşa, Kâmil Paşa, Hüseyin Hilmi Paşa, Tevfik Paşa ve İbrâhim Hakkı Paşa arasında yedi defa el değiştirdi. 1908'den 1922'ye kadar yaklaşık on dört yılda yirmi üç defa sadâret ve dolayısıyla kabine değişikliği olmuştur. Bu süre içinde 12 Haziran 1913 - 3 Şubat 1917 tarihleri arasında üç yıl yedi ay yirmi bir gün iktidarda kalan Mısırlı Said Halim Paşa'nın sadâreti en uzun iktidar dilimini oluşturmaktadır. 1912'den sonra ülkenin içinde bulunduğu iç ve dış şartların da etkisiyle asker kökenli kişilerin sadrazamlığa getirilmesine başlandı. Said Halim Paşa'nın istifasıyla boşalan sadâret İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin meşhur üçlüsünden Talat Paşa'nın elinde çok değişik bir mahiyet kazandı. Zira bir bürokrat veya askerin dışında ilk defa siyasetçi kimliğiyle bir sadrazam iş başına gelmekteydi. Bu örnekte olduğu gibi artık kabine başkanı belirlenirken parlamentonun ve merkezdeki bazı dengelerle güç odaklarının da göz önünde tutulması gerekiyordu. Nitekim dönemin sadrazamları

merkezdeki parti ve güç odaklarından birinin temsilcisiydi veya onların desteğine sahipti. Meşrutiyet'ten sonra meydana gelen olaylar, sadâretin siyasî bir müessese olarak gelişimini olumsuz yönde etkilemiş ve sekteye uğratmıştır.

Millî Mücadele'nin Anadolu'da örgütlenmesi sonucu 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin Ankara'da toplanmasından ve başkanlığına Mustafa Kemal Paşa'nın seçilmesinden sonra ülkede aynı anda iki hükümet fiilen görev yapmaya başlamıştır. Meclis kuruluşunun hemen ardından aldığı bir kararla, üyeleri kendi içinden seçilecek ve vekil olarak görevlendirilecek bir kurulun hükümet işlevini yürütmesi ve meclis başkanının aynı zamanda bu kurulun da başkanlığını üstlenmesi esasını benimsedi. Bu durum, halife-padişahın içinde bulunduğu zor durumdan kurtulmasından sonra yeniden değerlendirilecek ve düzenlenecekti. Yasama ve yürütme güçlerini elinde toplayan olağan üstü yetkilerle donatılmış meclis, 25 Nisan 1920'de Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığında yedi kişilik İcra Vekilleri Heyeti'ni seçti ve böylece hükümeti kurdu; 2 Mayıs 1920'de de icra vekillerinin seçilmesine dair 3 numaralı kanunu kabul etti. Ülkedeki bu iki hükümetli yönetim, Osmanlı Devleti'nin son sadrazamı olan Ahmed Tevfik Paşa'nın 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasının hemen ardından istifa edip idareyi Ankara hükümetinin temsilcisi Refet Paşa'ya teslim etmesiyle son bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Şeref, Târih Musâhebeleri, İstanbul 1339, s. 211-212, 264-268; Danişmend, Kronoloji, IV, 519-527; R. L. Chambers, "The Civil Bureaucracy in Turkey", Political Modernization in Japan and Turkey (ed. R. E. Ward - D. A. Rustow), Princeton 1968, s. 321; Suna Kili, Türk Anayasaları, İstanbul 1982, s. 12-13, 28-32; Hamza Eroğlu, Türk İnkılâp Tarihi, İstanbul 1982, s. 202 vd.; S. J. Shaw - E. K. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 66-67, 115, 221, 343; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform, İstanbul 1993, s. 26-29, 179-185; C. V. Findley,

Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform: Bâbıâlî: 1789-1922 (trc. İzzet Akyol - Latif Boyacı), İstanbul 1994, s. 207-208, 254-260; R. H. Davison, Osmanlı İmparatorluğunda Reform 1856-1876 (trc. Osman Akınay), İstanbul 1997, II, 165; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, ts. (Doğu-Batı Yayınları), s. 213-215, 320-329; Bekir Sıtkı Baykal, "93 Meşrûtiyeti", TTK Belleten, VI/21-22 (1942), s. 58; F. Ahmad, "Ḥukūma, Ottoman Empire", EI² (İng.), III, 552-554; Kemal Beydilli, "Ahmed Tevfik Paşa", DİA, II, 140; Ercüment Kuran, "Başvekil", a.e., V, 136-137.

Ali Akyıldız

HÜLÂGÛ

(هولاگو)

(ö. 663/1265)

İlhanlı Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı (1256-1265).

Babası Cengiz Han'ın en küçük oğlu Toluy Han, annesi Kerayit Hükümdarı Ong Han'ın yeğeni Sorgaktani Hatun'dur. Toluy'un 1232 yılında henüz kırk yaşında iken ölmesi üzerine Büyük Han Ögedey kardeşine ait yerlerin idaresini Sorgaktani'ye verdi. Bir hıristiyan olan Sorgaktani Hatun, dönemin kaynaklarındaki bilgilere göre oğullarının eğitimini Budist Uygur Türkleri'nden Sevinç Tuğrul (Toğril), Bulad Kaya, Mungsuz ve Töre Kaya gibi Cengiz Han'ın yakın adamlarına bırakmıştır.

Hülâgû'nun çocukluk ve gençlik yıllarına ait bilgiler sınırlı olup sadece dedesi Cengiz Han'ın batı seferi sırasında onunla ilgili bir kayıt vardır. Buna göre Cengiz Han, torunlarından on bir yaşındaki Kubilay ile dokuz yaşındaki Hülâgû'yu İmil nehri kıyılarında ilk avları dolayısıyla mükâfatlandırmıştır. Bundan başka gençlik yıllarında Karakorum'da vergi ve para işleriyle meşgul olduğuna dair bazı bilgiler daha bulunmaktaysa da bunları ihtiyatla karşılamak gerekir; çünkü Moğol geleneğine göre şehzadelere bu görevin verilmesi uzak bir ihtimaldir.

Cengiz Han döneminde batıda ele geçirilen topraklar merkezden gönderilen sivil ve askerî valilerce idare ediliyordu. Ancak yörenin başşehir Karakorum'a olan uzaklığı ve diğer bazı sebeplerden dolayı batı yönünde beklenen ilerleme gerçekleşmediği gibi mevcut topraklar da tehdit altında kalmıştı. Bu yüzden Mengü Han, merkezî otoriteyi güçlendirmek ve doğuda da batıda da sınırları genişletebilmek için kardeşlerinden Kubilay'ı Çin'e, Hülâgû'yu Yakındoğu'ya göndermiştir. Alınan kurultay kararınca her iki şehzadeye de Moğol ordusunun onda ikisi verilecek, bunun yanında diğer hânedan üyeleri de güçleri oranında bu seferlere katılacaktı. Mengü Han'ın ölmesi ve değişen bazı şartlar sebebiyle Hülâgû ve Kubilay kendilerine

verilen görevi tamamladıktan sonra Karakorum'a dönmemişler ve idareleri altındaki topraklar üzerinde merkeze bağlı iki ayrı Moğol devleti kurmuşlardır. Böylece Hülâgû, Karakorum'da oturan büyük hanın nüfuzu altında kalmak şartıyla batıda zaptettiği toprakları idare etmeye başladı. İlhanlı hükümdarlarının merkeze olan bağımlılıkları 1294 yılına kadar sürmüştür.

Hülâgû'nun Ketboğa (Kitbuğa) Noyan idaresindeki öncü birlikleri 24 Ağustos 1252'de, kendisi ise 24 Nisan 1253 tarihinde Karakorum'dan hareket etmiştir. Kurultay kararına göre ordunun iâşesi batıdaki Moğol tâbileri tarafından karşılanacak, ayrıca güzergâh üzerindeki yollar ve köprüler onarılacak, sulara ve çayırlıklara el konulacaktı. Hülâgû'ya İsmâilîler'in ortadan kaldırılması, Abbâsî halifeliğinin itaat altına alınması ve Mısır ile Suriye'nin zaptı görevleri verilmişti. Öncü birlikler Mayıs 1253'te İsmâilîler'e karşı harekete geçerek daha Hülâgû gelmeden birçok kaleyi teslim aldı. İsmâilîler Moğollar karşısında tutunamadılar; merkezleri Alamut'ta oturan reisleri Rükneddin Hûrşah 19 Kasım 1256 tarihinde Hülâgû'ya teslim oldu. Hülâgû kaleyi yerle bir edip halkını kılıçtan geçirmesine rağmen Rükneddin'e iyi davrandı ve onu bir Moğol prensesiyle evlendirdikten sonra Büyük Han Mengü'ye gönderdi. Ancak Mengü Han, kıymetli hediyelerle Karakorum'a gelen Rükneddin'i kabul etmeyerek onu henüz Moğollar'ın eline geçmemiş İsmâilî kalelerinin tesliminden sonra gelmesi için Hülâgû'ya geri gönderdi; ardından fikrini değiştirip dönüş yolculuğu sırasında öldürülmesini emretti. Hülâgû, çoğu Suriye'de bulunan İsmâilî kalelerinin zaptı işini Otçiğin Noyan'a verdi. Kısa zamanda kalelerin tamamı alındı; böylece yıllardan beri bütün Yakındoğu'yu tehdit eden İsmâilî varlığı dağıtılmış oldu.

Rivayete göre Hülâgû Alamut Kalesi'ne saldırmadan önce 653'te (1255) Abbâsî Halifesi Müsta'sım-Billâh'tan bu harekât için asker göndermesini istedi; ancak halife, bunun Bağdat'ın müdafaasını zayıflatmak amacına yönelik bir taktik olduğunu düşünerek elçiye olumlu cevap vermedi. Alamut'un zaptından sonra Hülâgû halifeye ikinci bir mektup daha yollayıp şehrin surlarını yıkmasını, hendekleri doldurmasını ve idareyi oğluna bırakıp bizzat huzuruna gelmesini istedi. Halifenin bu teklifi de reddetmesi üzerine Hülâgû, üçüncü bir mektupla Tanrı'nın dünyayı idare etme görevini Cengiz Han'a ve onun soyuna tevdi ettiğini bildirerek halifeyi şiddetle

azarladı. Halife ise mektubunda Mengü Han'la ve kendisiyle dost olduğunu, elçilerin getirdiği haberlere inanmadığını ve eğer Bağdat'a karşı harekete geçecek olursa başına büyük felâketler geleceğini bildirdi. Bu cevap üzerine

Hülâgû 9 Rebîülevvel 655'te (27 Mart 1257) Hemedan'dan Bağdat'a hareket etti ve sağ kanat, sol kanat, merkez olmak üzere üçe ayırdığı ordusuyla şehri çepeçevre kuşattı. Daha önce yakınlarını, ailesini ve hazinesini yanına alıp bir gemiyle Basra'ya kaçması teklifini nasıl olsa kendisine dokunulmayacağını düşünerek reddeden Halife Müsta'sım 4 Safer 656'da (10 Şubat 1258) kayıtsız şartsız teslim oldu; fakat bir süre üç oğluyla birlikte Bâbülkelvâzâ'da hapsedildikten sonra işkenceyle öldürüldü. Moğollar, çeşitli rivayetlere göre şehri 7, 30, 34 veya 40 gün süreyle yağma ve tahrip ederken halkı da kılıçtan geçirdiler. Yanan eserler arasında Halife Camii, Mûsâ Kâzım'ın türbesi ve Rusâfe'deki halife mezarları da vardı. Halifeden hazinelerini sakladığı yeri işkenceyle öğrenen Hülâgû bunları ele geçirerek Urmiye gölünün ortasındaki Şâhî (Şahu) adasına yaptırdığı kaleye göndermiş, şehirden ayrılmadan önce de Halife Camii ile Mûsâ Kâzım'ın türbesinin ve yıkılan diğer bazı binaların onarılmasını emretmiştir.

Kaynaklarda Bağdat'ta kılıçtan geçirilen halkın sayısı hakkında 800.000'den 2.300.000'e kadar değişen rakamlar verilmektedir (Özdemir, s. 200). Halife Müsta'sım'ın öldürülmesi ve Hülâgû'yu Bağdat'ı istilâya teşvik ettiği söylenen Abbâsî Veziri İbnü'l-Alkamî ile ilgili olarak da farklı rivayetler vardır (a.g.e., s. 202 vd., 207 vd.). Bağdat'ın işgali ve Abbâsî halifeliğine son verilmesi İslâm tarihi ve medeniyeti açısından bir dönüm noktası olmuştur. Burada tarihte eşine az rastlanır bir katliam yapılmış, cesetlerden yayılan kokular Hülâgû'yu dahi şehirden uzaklaşmak zorunda bırakmıştır. Cami ve kütüphaneler tahrip edilmiş, kitaplar Dicle'ye atılmış, nehir günlerce mürekkep renginde akmıştır. Bu istilâ, sadece Bağdat için değil bütün İslâm dünyası için bir felâket olmuştur. Bu tarihten itibaren İslâm medeniyetinin duraklamaya ve gerilemeye başladığı görülür.

Hülâgû, kurultay tarafından kendisine verilen iki önemli görevi yerine getirdikten sonra yapacağı Suriye ve Mısır seferinin hazırlıklarını tamamlamak üzere ağırlıklarının bulunduğu Hemedan'a, oradan da Azerbaycan'a geçti; daha önce Boğatimur (Buka Timur) idaresindeki Moğol kuvvetleri de Kûfe, Vâsıt ve Basra şehirleriyle Hûzistan bölgesini

ele geçirmişti. Hülâgû, Suriye seferi için gereken hazırlıkları tamamladıktan sonra Ketboğa Noyan idaresindeki öncü birliklerini gönderdi, kendisi de 12 Eylül 1259 tarihinde Tebriz'den hareket etti. Suriye şehirleri yaklaşan Moğol tehlikesine karşı ortak bir cephe oluşturamadı. Bu sebeple Urfa, Harran, Hama, Humus ve Dımaşk kısa zamanda Moğol kuvvetlerine teslim oldu. Bizzat Hülâgû tarafından idare edilen ve Ermeniler'le Haçlılar'ca da desteklenen kuvvetler Halep'i kuşattılar ve bir süre sonra ele geçirdiler. Halep'in arkasından da Antakya dolaylarındaki Hârim Kalesi düşürüldü.

Mengü Han'ın ölümü üzerine Kubilay ile Arıkboğa arasında başlayan büyük hanlık mücadelesi sebebiyle Karakorum'daki gelişmeleri yakından takip etmek isteyen Hülâgû, Suriye'deki Moğol kuvvetlerinin kumandasını Ketboğa Noyan'a bırakıp doğuya hareket etmişti. Ketboğa, bazı başarılar elde etmekle birlikte 3 Eylül 1260 tarihinde Filistin'de Aynicâlût'ta Memlük kuvvetlerine mağlûp oldu ve öldürüldü. İslâm dünyasında büyük bir sevinç yaratan Memlükler'in bu zaferiyle Suriye, Mısır ve Mağrib Moğol istilâsından kurtarılmıştır. Moğollar bu savaştan sonra Suriye'yi istilâ amacıyla bir daha ciddi bir harekâta teşebbüs edemediler. Hülâgû'nun intikam almak amacıyla gönderdiği ordu Aralık 1260'ta Halep civarında çok sayıda müslümanı öldürdüyse de kısa sürede geri çekilmek zorunda kaldı.

Hülâgû 1260'tan sonra doğuda Çağatay, kuzeyde Altın Orda ve batıda Memlük devletleriyle sürekli şekilde mücadele etmiştir. Bu devletlerden Çağatay ve Altın Orda'nın Cengiz Han'ın oğul ve torunları tarafından kurulmuş olması dikkat çekicidir. Bu dönemde dikkat çeken diğer bir husus da Altın Orda-Memlük dostluğuna karşı oluşturulan İlhanlı-Bizans-Küçük Ermeni Krallığı-Fransa Krallığı-Haçlılar-papalık iş birliğidir. Hülâgû, Altın Orda Hükümdarı Berke Han ile yaptığı Terek Savaşı'nda ağır bir bozguna uğradı (Rebîülevvel 661/Ocak 1263). Bu iki kardeş devlet arasındaki mücadele Hülâgû'dan sonra İlhanlı tahtına çıkan hükümdarlar zamanında da devam etmiştir.

Anadolu 1243 Kösedağ Savaşı ile Moğol hâkimiyeti altına girmişti. Hülâgû'nun gelmesinden sonra buradaki Moğol baskısı daha da arttı. Hülâgû 1258 yılında Anadolu'yu, merkezi Konya ve Tokat olmak üzere II. İzzeddin Keykâvus ile IV. Rükneddin Kılıcarslan arasında taksim etti ve her

iki sultanla ayrı ayrı antlaşmalar yaparak Anadolu’nun İlhanlı Devleti’ne ödediği vergiyi iki katına çıkardı. Hülâgû’nun oğullarından Yeşmut’un emrindeki kuvvetler de 658’de (1260) Meyyâfârikīn’i işgal ederek el-Melikü’l-Kâmil Muhammed b. Şehâbeddin Muzaffer Gāzî’yi öldürüp Eyyûbîler’in Meyyâfârikīn, Cebel ve Sincar koluna son verdiler (Reşîdüddin [nşr. Abdülkerîm Alioğlu Alizâde], s. 77-78). Hülâgû’nun el-Melikü’l-Kâmil Muhammed’in şehid edilmesinden sonra sara hastalığına yakalandığı ve ölünceye

kadar bu dertten kurtulamadığı söylenir (Abdüsselâm Abdülazîz Fehmî, s. 149).

Hülâgû 1254 ve 1255’te Büyük Han Mengü adına, 1256 yılında ise kendi adına para bastırmış ve kendi adını taşıyan paralara İslâm dünyasındaki geleneğe uygun olarak kelime-i tevhid koydurmuştur. Onun 1262 yılından itibaren imar faaliyetlerine ağırlık verdiği ve İran ile Azerbaycan’da birçok âbidevî eser yaptırdığı görülmektedir. Bunlar arasında Tebriz, Aladağ ve Merâga’daki saraylarla Merâga Rasathânesi, Hoy’daki Budist mâbedleri zikredilebilir.

19 Rebîülâhir 663’te (8 Şubat 1265) Merâga’da kırk sekiz yaşında ölen Hülâgû hazineleri için Şâhî adasında yaptırdığı kaleye defnedildi. Hülâgû’nun on iki karısı, on dört oğlu ve yedi kızı vardı. Ölüm haberinin duyulması üzerine tahtına büyük oğlu Abaka geçmiştir.

Hülâgû matematik, astroloji, astronomi ve kimya ile ilgilenmiş, ünlü bilgin Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Merâga’da bir rasathâne kurması için masraftan kaçınmamıştır. Posta teşkilâtını geliştirmiş ve böylece idaresi altındaki şehirler arasında ulaşım ve haberleşmeyi kolaylaştırmıştır. Cesur, kararlı, savaş taktiklerini iyi bilen, cömert, ulemâ ve filozofları koruyan bir hükümdar olarak tanınan Hülâgû, Nasîrüddîn-i Tûsî ile Târîẖ-i Cihângüşâ adlı eserinde Cengiz Han ve haleflerinden bahseden Alâeddin Atâ Melik Cüveynî’yi himayesi altına almıştır. Kendisi Budist olmasına rağmen kaynaklarda hanımları arasında en itibarlısı olarak gösterilen hıristiyan Dokuz Hatun’un da tesiriyle onun devrinde Hıristiyanlığın nüfuzu artmış, birçok kilise ve manastır yapılırken bazı mescidler kiliseye çevrilmiş,

müslümanlar zulüm, işkence ve katliama mâruz kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, II, 189-202; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, I, 109, 144, 184-185, 194; II, 93; III, 89-90; a.e. (Öztürk), I-III, bk. İndeks; Ebül-Ferec, Târih, II, 553-584; a.mlf., Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 276-285; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. M. Quatremère), Paris 1836, s. 129-135, 143, 151, 199, 242, 297, 305, 417, 420; a.e. (nşr. Abdülkerîm Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, III, bk. İndeks; Aksarayî, Müsâmeretü'l-aḫbâr (nşr. Osman Turan), Ankara 1944, s. 36, 41-45, 49; Vassâf, Târîḫ, Bombay 1852, V, 16-17; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ (nşr. Abbas Zeryâb), Tahran, ts. (İntişârât-ı İlmî), s. 889-905; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, III, 94-108; P. J. Hammer, Geschichte das ist der Ilchane in Persien, Darmstadt 1842, I, 79-81, 103, 146; B. C. de Vaux, Les penseurs de'l-Islam, Paris 1921, tür.yer.; B. Spuler, İran Moğolları (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1957, s. 59-65; Bahaeddin Ögel, Sino Turcica, Taipei 1964, s. 177-190; Reuven Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks: the Mamluk-Ilkhanid War: 1260-1281, Cambridge 1996, bk. İndeks; a.mlf., "In the Aftermath of ʿAyn Jalut: the Beginning of the Mamluk-Ilkhanid Cold War", Al-Masāq, III, Leeds 1990, s. 1-22; J. A. Boyle, "Dynastic and Political History of the Il-Khāns", CHIr., V, 340-355; İran Moğolları ve Altın Paraları (haz. Yapı Kredi Bankası), İstanbul 1977, s. 3-8; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu: Atilla, Cengiz, Timur (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s. 331-349; Abdüsselâm Abdülazîz Fehmî, Târîḫu'd-devleti'l-Moġoliyye fî Îrân, Kahire 1981, s. 108-150; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, V, 189-198; Abbas İkbâl Âştiyânî, Târîḫ-i Moġol, Tahran 1365, s. 164-199; Şîrîn Beyânî, Dîn u Devlet der Îrân-ı ʿAhd-i Moġol, Tahran 1370, I, 345-357; P. Thorau, The Lion of Egypt: Sultan Baybars I (trc. P. M. Holt), New York 1992, bk. İndeks; P. M. Holt, The Age of the Crusades: The Near East From the Eleventh Century to 1517, New York 1992, s. 87-88, 93-94, 159-161, 174; Abdülkadir Yuvalı, İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri, Kayseri 1994, s. 45-114; a.mlf., "Evolution etnique en Asie occidentale au XIIIe siècle", Mélanges offerts à Louis Bazin, Paris 1992, s. 146-150; H. Ahmet

Özdemir, Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devleti'nin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgu Dönemleri 616-656/1219-1258 (doktora tezi, 1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 120-227; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 24-36; J. Richard, "Une ambassa de Mongole à Paris en 1262", Journal de savants, Paris 1979, s. 300; Muhammad al-Faruque, "The Mongol Conquest of Baghdad: Medieval Accounts and Their Modern Assesments", IQ, XXXII/4 (1988), s. 194-206; W. Barthold, "Hülagu", İA, V/1, s. 581-582; K. V. Zetterstéen, "Müsta'sım", a.e., VIII, 832; W. Barthold - [J. A. Boyle], "Hūlāgū", EI² (İng.), III, 569.

Abdülkadir Yuvalı

HÜLLE

(حلة)

Üç talâkla boşanmış bir kadının ayrıldığı kocasına tekrar dönebilmesi amacıyla bir başka erkekle evlenmesi.

Gerek İslâm'dan önceki Câhiliye döneminde gerekse İslâm'ın ilk yıllarında evlilik ve boşama konusunda bir sınırlama söz konusu olmadığı, bu durumun erkekler tarafından istismar edilip kadınların bundan büyük zarar gördüğü, talâkla ilgili hükümleri düzenleyen Bakara sûresindeki âyetlerin de (2/229-230) bu gelişmeler üzerine nâzil olduğu bilinmektedir. Bu âyetler erkeğin boşama hakkını üçle sınırlandırmakta ve üçüncü boşamadan sonra kadının başka bir erkekle yeni bir evlilik yapmadıkça ve bu evlilik de sona ermedikçe önceki kocasıyla tekrar evlenemeyeceğini hükme bağlamaktadır. Âyetin ifadesi, konuyla ilgili hadisler ve sahâbe uygulaması dikkate alındığında bu sürecin tabii bir şekilde işlemesi, yani üç talâkla boşanan bir kadının aynı erkekle evlenebilmesi için iddet bekledikten sonra bir başkasıyla sahih bir evlilik yapması, bu evliliğin de ölüm veya boşama ile sona ermesi ve tekrar iddet beklenmesi gerekmektedir. Ancak dinen doğru bulunmasa bile teamülde bu şartların sunî bir şekilde yerine getirilip kadını kocasına helâl kılmak amacıyla şeklî bir evliliğin yapıldığı da bilinmektedir. Bu tür evliliğe Türkçe'de hülle, Arapça fıkıh literatüründe tahlîl denilmektedir. "Helâl kılma" anlamı çerçevesinde oluşan bu adlandırmada, şüphesiz ki üç talâktan sonra taraflar arasında dönüşü olmayan bir ayrılığın ve bir evlenme yasağının doğması, ikinci evliliğin de bu yasağı kaldırma, haramı helâl yapma işlevini görmesi etkili olmuştur.

İslâm toplumunda hülle âdetinin dönem ve bölgelere göre farklılık göstererek belli ölçüde yaygınlaşmasında, yukarıdaki âyetin böyle bir imkândan söz etmiş olmasından ziyade Hz. Ömer devrinde başlayan "tek celsede üç talâk" hükmü ve uygulamasıyla klasik doktrindeki talâk telakkisinin, ayrıca muâmelât hukukunda ölçü alınan şekil ve lafız unsurunun yemin gibi talâk alanında da fazlaca işletilmesinin etkisi vardır. Hz. Ömer'in hilâfetine kadar kadının bir temizlik dönemi içerisinde yapılan

talâklar sayısı ne olursa olsun bir talâk, yani eşlere tanınan üç defa boşanabilme hakkından sadece

birinin kullanılması şeklinde kabul edilirken kural olarak erkeğe ait olan boşama hakkının bir tehdit vasıtası şeklinde mübalağalı sayı ve ifadelerle kullanılmaya ve kadınlar da bundan zarar görmeye başlayınca Hz. Ömer ashapla istişare ederek aynı anda yapılan üç boşamayı hukuken üç boşama olarak geçerli saymış, yani üç talâk hakkının tamamının kullanılmış olduğu hükmünü vermiştir. Bu ictihadî hüküm daha sonra dört Sünnî mezhep imamı dahil fakihlerin çoğunluğu tarafından gerekçeleri kısmen farklı da olsa benimsenip yürürlükte tutulmuştur (bk. TALÂK). Aile hayatına son veren talâk hakkının kızgınlık vb. sebeplerle fevrî olarak kullanılması ve bir anda hukukî neticeler doğurması çok defa evlilik birliğini devam ettirmek isteyen tarafları zor durumda bırakmış ve hülle de âdeta bu sonucu aşmaya yarayan bir çare olarak yaygınlık kazanmıştır.

Üç talâkla boşanan bir kadının bir başkasıyla nikâhlanıp ondan da boşanmadıkça eski kocasına helâl olmayacağını bildiren âyette yer alan “nikâh” kelimesi (el-Bakara 2/230), İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre mücerret nikâh akdini değil fiilî evliliği ifade etmektedir; bu sebeple de helâllik için cinsî münasebet şarttır. Ancak fukahâ-i seb‘adan Saîd b. Müseyyeb, cinsî münasebetin bulunmadığı mücerret nikâh akdiyle helâlliğin meydana geleceğini söylemiş, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ile Şîa fakihleri de bu görüşü benimsemiştir. Saîd b. Cübeyr’in de bu görüşte olduğu nakledilmekle birlikte bunun Saîd b. Müseyyeb ile karıştırılmasından kaynaklanmış olması muhtemeldir. İslâm âlimlerinin çoğunluğu ise söz konusu görüşe karşı çıkmıştır. Sadrüşşehîd, meşhur hadise aykırı olduğunu söylediği bu telakkiye dayanarak fetva verenlerin Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lânetine uğrayacaklarını söylemiştir. Saîd b. Müseyyeb’in bu görüşte olmasının hüllecileri lânetleyen hadisin kendisine ulaşmamış olmasından kaynaklandığı belirtilmiştir. Bu sebeple bazı İslâm hukukçuları, onun görüşüne göre hüküm veren hâkimin hükmünün geçersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Saîd b. Müseyyeb’e göre mutlak mânada nikâh hem akdi hem de cinsî münasebeti ifade ediyorsa da ilgili âyette nikâhın kadına izâfe edilmesi ve erkek olmadan münasebetin meydana gelemeyeceği dikkate alınırsa âyet cinsî ilişkiyi değil akdi şart koşmaktadır. Onun bu görüşünden rücû ettiği de nakledilmiştir. Saîd b.

Müseyyeb’in görüşüne karşı çıkan İslâm hukukçuları ise nikâhın hakiki mânada cimâ, mecazi olarak da akid için kullanıldığını, âyette geçen nikâhtan maksadın cimâ olduğunu ve akdin buna sebep teşkil ettiğini belirtmişlerdir. Ayrıca âyette bir başka erkekle değil “bir başka koca ile nikâhlanmadıkça” ifadesinden esasen akid mânasının bulunduğunu, bu sebeple nikâh kelimesinden akid mânasını çıkarmanın tekrara sebebiyet vereceğini söyleyerek bir kişinin hukukî şartlarını gözetip beraber yaşamaya niyet etmedikçe koca olarak adlandırılamayacağını belirtmişlerdir. Ayrıca burada cinsî ilişki mânasının bulunduğuna karîne vardır. Zira bu ilişki boşamayı, dolayısıyla bir yuvanın yıkılmasını engelleme konusunda bir caydırıcılık özelliği taşımaktadır, ilişkisiz nikâhta ise bu faktör yoktur. Nitekim 1917 tarihli Aile Hukuku Kararnâmesi de İslâm hukukçularının büyük çoğunluğunun görüşüne uyarak üç talâkla boşanan kadının boşayan kocaya helâl olabilmesi için kadının iddeti bittikten sonra hülle kastı olmaksızın bir başka erkekle evlenip zifafa girmeleri ve bundan sonraki ayrılığın ardından iddetini doldurması gerektiğini hükme bağlamıştır (md. 117-118).

Gerek Hz. Peygamber’in hadislerinde gerekse ashabın uygulamasında, Kur’ân-ı Kerîm’de ifade edilen şartın (el-Bakara 2/230) yerine getirilebilmesi için ikinci evliliğin hilesiz, muvâzaasız, sahih bir şekilde ve evlilik amaçlarına uygun olarak gerçekleşmiş olması hususuna ayrı bir önem atfedilir. Ashaptan Rifâa el-Kurazî karısını boşadığında kadın tekrar ona dönebilmek için Abdurrahman b. Zebîr’e nikâhlanmış, fakat zifafa girmeden Resûl-i Ekrem’e başvurarak eski kocasına dönüp dönemeyeceğini sormuş, Hz. Peygamber de yeni kocasıyla cinsî ilişkide bulunmadan bunun mümkün olamayacağını söylemiştir (Buhârî, “Şehâdât”, 3, “Ṭalâḳ”, 4, “Libâs”, 6, 23, “Edeb”, 68; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 49). Yine Resûlullah, hülle yapanla kendisi için hülle yapılan erkeği Allah’ın lânetine uğramış insanlar olarak ilân etmiş (Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 15; Tirmizî, “Nikâḥ”, 28; Nesâî, “Ṭalâḳ”, 13, “Zînet”, 25; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 33) ve hülle yapanı “kiralık teke” olarak nitelendirmiştir (İbn Mâce, “Nikâḥ”, 33). Hz. Ömer de bu yola başvuranları taşa tutmak suretiyle idam etmekle tehdit etmiş, oğlu Abdullah, bu tür bir evliliğin nikâh akdi değil zina fiili olduğunu ve yirmi yıl beraber yaşasalar bile zinakâr sayıldıklarını söylemiştir. Hz. Ali, Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah, Ukbe b. Âmir, Abdullah b. Abbas da bu görüşe katılmış ve kadının kocasına helâl

olmayacağını belirtmişlerdir. Abdullah b. Abbas bunun Allah’ı aldatmaya kalkışmak olduğunu söylemiştir. Hz. Ömer böyle bir evlilikten sonra boşamaya izin vermeyerek evliliğin devamına hükmetmiş, Hz. Osman da hülle maksadıyla evlenen bir karı kocayı ayırmıştır.

Üç talâkla boşanmış bir kadını, boşayan kocasına helâl kılmak niyetiyle veya bu şartla yapılan evliliğin dinî ve hukukî hükmü İslâm hukukçuları arasında geniş tartışmalara yol açmıştır. Hanefîler bu meselede, evlenecek erkeğin helâl kılma niyeti taşıması ile evlendikten sonra boşama şartı koşularak yapılan evlilikleri ayrı ayrı ele alırlar. Buna göre boşanmış kadınla onu boşayan ilk kocanın herhangi bir bilgi ve isteği olmaksızın bir erkeğin bu kadınla onu ilk kocaya helâl kılma niyetiyle evlenmesi halinde onun bu niyeti akdi hukuken etkilemez ve yapılan akid sahih olup helâllik gerçekleşir. Boşama şartıyla yapılan evlilik akdinde ise Ebû Hanîfe ve Züfer’e göre nikâh geçerli, şart geçersizdir; evlilik şarta bağlı olmaksızın devam eder. Diğer bir ifadeyle şart yok hükmünde görüldüğünden yapılan işlem süreklilik amacıyla yapılmış bir evlilik sayılır. Bu tür bir evlilikten sonra kocası tarafından boşanan kadın eski kocasıyla tekrar evlenebilir. Bazı Şâfiîler de bu görüştedir. Bezzâzî’nin bu konuda Ebû Hanîfe’ye, “Nikâh ve şart câizdir, ikinci kocanın boşamaması durumunda hâkim kadını boşattırır” şeklinde bir görüş nisbet etmesi (el-Fetâvâ, IV, 263) hatalıdır. Mezhebin ilk muteber kaynaklarında (zâhirü’r-rivâye) böyle bir görüş bilinmemektedir (İbnü’l-Hümâm, IV, 35). İmam Muhammed de nikâhın geçerli, şartın bâtıl olduğunu söylemekte, ancak böyle bir evliliğin kadını ilk kocasına helâl kılmayacağını ifade etmektedir. Ebû Yûsuf’a göre de böyle bir evlilikte cimâ vâki olsa bile kadın ilk kocasıyla evlenemez. Ebû Hanîfe’ye göre helâl kılma şartı mekruh ve geçersiz, nikâh akdi ise sahih olduğu için Allah’ın “bir başka koca ile nikâhlanmadıkça” âyetindeki hitabına dahil olması sebebiyle kadın ilk kocasıyla evlenebilir. Ebû Hanîfe’nin bu görüşünü hileli ve muvâzaalı bir yola cevaz olarak görmekten ziyade onun hukukî işlemlerin

dinî sonuçlarıyla şeklî ve hukukî sonuçları arasında ayırım yapmasının ve hukukî işlemlerde mümkün olduğu ölçüde şeklî, zâhirî ve objektif kıstasları benimsemesinin tabii sonucu olarak görmek gerekir. Aynı yaklaşım daha geniş bir şekilde İmam Şâfiî için de geçerlidir. Ebû Yûsuf ise helâl kılma şartının süre tayini anlamına geldiğini ve bunun da geçici evliliği ifade

ettiğini, sahih olmayan böyle bir nikâh akdinin ise kadını kocaya helâl kılmayacağını ileri sürmektedir. İmam Muhammed'e göre de helâl kılmak şartıyla nikâh akdi yapanlar, kanun koyucunun tehir ettiği bir şeyi acele olarak elde etmek istemektedirler. Bu sebeple böyle bir yola başvuranlar, bir an önce miras almak isteyen mirasçının, vârisi olduğu kişiyi öldürmesinde uygulandığı gibi bundan mahrum bırakılmak suretiyle cezalandırılırlar.

Şâfiî mezhebinde de hâkim görüş, gerekçe farklı bile olsa Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü istikametindedir. Şâfiî mezhebine göre üç talâkla boşanan kadını kocasına helâl kılmak şartıyla yapılan nikâh akdi süre tayinine dayalı bir nikâh akdidir ve müt'a nikâhının bir türüdür. Nikâhı sona erdirme amacıyla ileri sürülen her şart akdi bâtıl kılar ve evlilik akdinin neticelerini doğurmaz. Buna göre kadının önceki kocasıyla yeniden evlenebilmesi için sahih bir evlilik gerekir. Ancak akid esnasında böyle bir anlaşma ve şart olmadığı halde karı kocadan herhangi biri devamlı bir evlilik kurmak değil ilk kocaya helâl kılmayı sağlayan geçici bir evlilik yapmaya niyet etmişse niyet gizli olduğundan hukukî bir değer taşımaz, şekil esas alınır ve yapılan akid geçerli sayılır. Mâlikîler'e göre hülle şartı veya ikinci kocanın helâl kılma niyetinin bulunduğu nikâh akdi fâsiddir. Süfyân es-Sevrî ve Evzâî de bu görüştedir. Böyle bir şartın ikrarı veya tesbiti halinde akid feshedilir ve kadın, ikinci kocası, şahitler ve veli cezalandırılır. Hanbelîler'e göre de hülle niyeti veya hülle şartıyla yapılan nikâh akdi dinen haram, hukuken bâtıldır. Ebû Hanîfe'nin hocası İbrâhim en-Nehaî, kadının veya ilk ya da ikinci kocadan birinin niyetinin hülle olması durumunda nikâhın bâtıl olduğunu ve kadının ilk kocaya helâl olmayacağını söylemiştir.

İslâm mezhepleri hüllenin dinen haram olduğunu ve hülle şartıyla yapılan evliliğin önceki kocaya helâl oluşu sağlamayacağını ifade etmişler, ancak hukukî işlemlerde açık ve objektif delil ve verilerden hareket etmek gerektiğinden hülle niyetiyle yapılan ikinci evliliğin pozitif hukuk açısından değeri konusunda, yani hâkime intikal edecek maddî deliller bakımından farklı değerlendirmeler yapmışlardır. Bu sebeple de bir kısım fakih hülle amaçlı evlilikleri dinen haram ve günah saymakla birlikte niyet açığa vurulmadığı sürece hukuken geçerli saymıştır. Esasen bu yaklaşım, fakihlerin hukukî işlemlerin diyânî hükmü ile kazâî hükmü arasında fark gözetmelerinin tabii sonucudur ve hiçbir zaman onların hülleyi haram

görmediği anlamına gelmemektedir. Ancak fakihlerin bu ayırımı hukuk tekniği açısından savunulabilir olsa da halk arasında algılanma biçimi ve uygulamaya aksediş yönüyle olumlu sonuç doğurmamış, neticede hülle evliliklerinin haram olmadığı, hatta dinen onaylanan bir çıkış yolu (hîle-i şer'iyye) olduğu şeklinde bir anlayışın yaygınlaşmasına zemin hazırlamış, bu yönde uygulamalar için gerekçe yapılmaya başlanmıştır. Bu süreç, gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da hülle evliliklerini hedef alan, bu arada İslâm hukukuna ve geleneğine kadar uzanabilen ağır eleştirilerin yapılmasının, hatta konu etrafında mizahî bir literatürün oluşmasının da temel âmili olmuştur. Ancak İslâm'ın aile kurumuna verdiği önem, evlilik akdinin kurulması ve korunmasına yönelik aldığı tedbirler, hülle evliliğini açıkça yasaklayan ve kınayan hadisler göz önüne alındığında bu tür bir evliliği İslâm'ın haram ve günah saymakla kalmayıp önlemek de istediği ve asla tasvip etmediği açıkça anlaşılır.

Hüllenin İslâm toplumlarında belli ölçüde de olsa yaygınlık kazanmasını İslâm'ın böyle bir işlemi câiz görüp tavsiye etmesi şeklinde değil diğer toplumlar gibi İslâm toplumunda da zaman zaman bu tür ihlâl ve istismarların olabileceği şeklinde açıklamak ve bu tür gelişmeleri fertlerin dinin emir ve yasaklarına uymada gösterdikleri şahsî zaafa bağlamak daha yerindedir. Ancak aile hukuku alanında klasik doktrinde hâkim telakkilerin, özellikle de boşama hakkının kocaya tahsisi, bu hakkın kullanımının ferdî tercih niteliğinde görülüp yargı denetimine fazla açılmayışı, boşamanın gerçekleşmesinde şeklî unsurların ön planda tutulması gibi tercihlerin âdeta kanuna karşı hile niteliğindeki hülleyi beslediği ve onun yaygınlaşması için uygun bir zemin oluşturduğu da söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Şehâdât”, 3, “Ṭalâḳ”, 4, “Libâs”, 6, 23, “Edeb”, 68; Müslim, “Ṭalâḳ”, 1, 2, 4, 5; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 15, “Ṭalâḳ”, 49; Tirmizî, “Nikâḥ”, 27, 28; Nesâî, “Nikâḥ”, 43, “Ṭalâḳ”, 9-13, “Zînet”, 25; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 32, 33; Şeybânî, Kitâbü'l-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1385-90/1965-71, IV, 104-128; el-Meḫâric fi'l-ḥiyel

(nşr. J. Schacht), Leipzig 1930, s. 54; Şâfiî, el-Üm, V, 71, 230-231; Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1406/1986, s. 173-175; İbn Hazm, el-Muḥallâ, X, 177-185; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, III, 299-300; Ebû İshak eş-Şîrâzî, et-Tenbîh fi'l-fıḳhi'ş-Şâfiʿî (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1405/1985, s. 183; Serahsî, el-Mebsûṭ, VI, 9-10; XXX, 228; a.mlf., el-Uṣûl, I, 130-131; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 187-189; Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1384/1965, II, 11; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 39, 48, 71-73; İbn Kudâme, el-Muġnî, VII, 574-578; İbn Teymiyye, el-Fetâva'l-kübrâ, Kahire 1385/1965, III, tür.yer.; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, XXXII, 293; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 156; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut, ts. (Dârü'l-Cîl), III, 43-50; Bezzâzî, el-Fetâvâ, IV, 261-263; Aynî, el-Binâye, IV, 622-632; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), IV, 32-39; İbn Kemâl, Risâletü'l-ferâʾid (nşr. Ahmed Cevdet, Resâʾilü İbn Kemâl içinde), İstanbul 1316, II, 304-307; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 182-183; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 473-475; Hacı Emîrzâde, Risâle fi'l-ḥülle, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1038; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire 1357/1938, VI, 138-140; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 537-542; İsmail Hakkı İzmirIi, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 162-165; a.mlf., "Hüllenin Sukūtu Sûretleri", Sebîlü'n-necât, I/2, İstanbul 1332, s. 246-247; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, II, 381-394; Muhammed eş-Şerkāvî, el-Ḥiyelü'ş-şerʿiyye ve eṡerühâ fî nümüvvi'l-fıḳhi'l-İslâmî (doktora tezi, 1973, Câmiatü'l-Ezher, Külliyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn), Mektebetü'l-Külliyye, nr. 433, s. 150-164; Karaman, İslâm Hukuku, I, 326-328; II, 244; Emîr Abdülazîz, el-Enkiḥatü'l-fâside, Amman 1402-1403/1982-83, I, 355-363; II, 669-685; Bekir Topaloğlu, İslâmda Kadın, İstanbul 1984, s. 159-165; Abdülkādir Abdurrahman Sa'dî, Eṡerü'd-delâleti'n-naḥviyye ve'l-luġaviyye fi'stinbâṭi'l-aḥkâm, Bağdad 1986, s. 321-325; Bilmen, Kamus2, II, 109-112; Mahmûd Bilâl Mihrân, eş-Şürûṭü'l-muḳarine bi-ʿaḳdi'z-zevâc, Kahire 1406/1985, s. 70-72; Ahmed el-Husarî, en-Nikâḥ ve'l-każâya'l-müteʿalliḳa bih, Kahire 1406/1986, s. 460-470; Abdülkerîm Zeydân, Mecmûʿa Buḥûṡ fıḳhiyye, Beyrut 1407/1986, s. 253, 257, 261, 264, 266; Yûsuf el-Kardâvî, Fetâvâ muʿâṣıra, Küveyt 1409/1989, s. 533-535; Saffet Köse, İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile: Hile-i Şer'iyye, İstanbul 1996, s. 357-378; Muhammed Ahmed Sâlih, "Mevḳıfü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye min nikâḥi't-taḥlîl", Mecelletü'l-Buḥûṡi'l-İslâmiyye, sy. 15, Riyad 1406/1985-86, s. 139-

171; M. Ubeyd el-Kebîsî, “Ḍavâbıṭu’ṭ-ṭalâḳı’ş-şelâş”, Mecelletü Külliyyeti’ş-şerîʿa, IX, Bağdad 1406/1986, s. 119-121; Ahmet Çalışkan, “İslâm Hukukunda Hulle”, Diyanet Dergisi, XIII/4, Ankara 1974, s. 240-245; Pakalın, I, 853-854; “Taḥlîl”, Mv.F, X, 253-258.

Saffet Köse

HÜMÂ

(هما)

Doğu mitolojilerinde ve divan şiirinde üstün özellikleriyle yer alan efsanevî kuş.

Bazı Türk lehçelerinde kumay, Anadolu Türkçesi'nde hüma / huma şeklinde söylenen Farsça hümâ / hümây adındaki bu mitolojik kuş, İslâmiyet öncesi Türk inançları içinde de yer alan hayat ağacı ile hayat suyu yanında üçüncü önemli motiftir. Eski Türk inancındaki dişi tanrı Umay'la benzerlikleri üzerinde de durulan (İnan, Makaleler ve İncelemeler, s. 397-399) hümânın yaşadığı mekân aklın alamayacağı, gözün göremeyeceği kadar yükseklerde ve sınırsız bir genişlikte tasavvur edilmiştir. Ulaşamayacağı bir yer bulunmadığına inanıldığı için Oğuz boylarından Çepniler ile Oğuz hakanının hanımına ongun olmuştur. Hümâ her ne kadar efsanevî bir kuş ise de Orta Asya Türkleri arasında çok defa iyi cins av kuşlarına da kumay denilmiştir. Kırgızlar'da "karkuşu" diye de bilinen büyük bir kartal kumay adıyla tanınmaktadır (Ögel, s. 365). Bu özellikleriyle Türk ve İran mitolojilerinde kuşların en asili sayılması ve ayrıca devlet kuşu kabul edilmesi, hümânın başta Roma olmak üzere değişik kültürlerdeki güç ve kuvvet sembolü avcı kuşlarla benzerliğini hatıra getirmektedir.

Kaynaklarda şekli, özellikleri ve yaşadığı yer konusunda değişik bilgiler verilen hümâ bazılarına göre Hint Okyanusu'ndaki adalarda yaşayan güvercin büyüklüğünde, yeşil kanatlı, bazılarına göre de Çin, Hıtâ, Deştikıpçak veya Hindistan'da yaşayan serçeden büyük, boz saksağanı andıran bir kuştur. Yine bazı ortak özellikleri dolayısıyla hümâ sîmurg, anka, garuda, kaknus ve "phoenix" gibi diğer efsanevî kuşlarla karıştırılmıştır (bk. ANKA). Hümâyı diğerlerinden ayıran en önemli özellik cennet ve devlet kuşu olmasıdır. Onun yedi kat göğün üzerinde, felekler ve burçlar arasında dolaşıp Allah'a ulaştığına inanılır: "Ne erenler gelip geçti / Bular yurdu kaldı göçtü / Pervâz urup Hakk'a uçtu / Hümâ kuşudur kaz değil" (Yûnus Emre). Devlet kuşu vasfındaki devlet kavramı hem iktidar

(hümâyun kelimesinin “hümâ”dan gelmesi) hem de saadet ve ikbal anlamlarını içermektedir. Daima gökyüzünde yaşayan hümâ yere bazan 40 arşın yaklaşır ve o zaman gölgesi kimin üzerine düşerse yahut başına konar veya pislerse o kişi ya hükümdar ya da çok zengin olur. Hümânın ayrıca hayatta iken ele geçmediğine, havada yumurtlayıp yavrusunu havada çıkardığına, ayakları olmadığına, hiçbir kuşu incitmediğine, tehlike halinde yavrularını kanatlarının altında koruduğuna ve onu bilerek öldürenin kırk gün içinde öleceğine inanılır.

Klasik Türk ve İran edebiyatlarında hümâ ile ilgili birçok tabir vardır. Meselâ “hümâ-yı lâ-mekân” (Allah), “hümâ-yı beyzâ-i dîn” (Hz. Peygamber), “hümâ-pervâz” (yüksekten konuşan), “hümâ-sâye” (iyilikleri yeryüzüne yayılmış), “hümâ-pâye” (yüksek dereceli), “hümâ-yı ikbâl” (yüksek talih, devlet kuşu) gibi ifadeler içinde benzetilen olarak kullanılmıştır. “Hümâ-yı evc-i izzet, hümâ-şeref, hümâ-tal‘at, hümâ-yı nûr-bâl” gibi sözler de onun yüksekten uçması ve gölgesiyle ilgili inanışları yansıtır. Hümâ aynı zamanda erişilmesi imkânsız şeyleri de ifade eder. Bunların başında vuslatı mümkün olmayan sevgili gelir: “Sen bana gelmek baîd ü ben sana varmak muhâl / Kim hümâ inmez yere konmaz kebûter Kâ‘be’ye” (Necâtî). Sevgilinin iltifatı âşığın başına devlet kuşu konması demektir. Sevgilinin saçı, kaşı, vuslatı hümânın kanatlarına, saçının gölgesi de mutluluk getirdiğinden hümânın gölgesine benzetilir: ”Hat mı bu yâ gönlümün tafsîl-i vasf-ı hâlidir / Yâ hümâ-yı zülf-i yârin sâye-i ikbâlidir” (Ahmed Paşa). Yine divan şiirinde mazmun olarak kullanıldığı zaman talih, ikbal, saltanat ve ulaşılması güç mutluluk mânalarında düşünülmüştür: “Tâc-ı ikbâl ile her serkeşe rif‘at gelmez / Fâhte olsa hümâ serve saâdet gelmez” (Neş’et).

Hümâ müstakil eserlere de konu teşkil etmiştir. Meselâ İran şairi Hâcû-yi Kirmânî’nin, Türk divan şairlerinden Cemâlî’nin ve Kara Fazlî’nin Hümâ vü Hümâyûn, Na‘tî Mustafa ve Sâbit’in Edhem ü Hümâ adını taşıyan mesnevileri bunlardandır. Bu hikâyelerde hümâ, adını bu kuştan alan kadın kahramandır. Öte yandan Ferîdüddin Attâr’ın Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ında sîmurgu aramaya çıkan kuşlar arasında hümâ da vardır.

Hümâ başta âşık edebiyatında olmak üzere halk türkü ve hikâyelerinde, masallarda ve efsanelerde divan edebiyatındaki özellikleriyle söz konusu

edildiği kadar güzellik sembolü olarak da kullanılmıştır: “Karacoğlan der ki gönül uğruna / Gökte melek yerde hümâ yavrusu”. Saz şairleri hümâ kuşunu andıkları zaman bütün özellikleriyle sevgiliyi kastederler: “Baktım gözüne kaşına / Benzettim hümâ kuşuna / Beni hicran ateşine / Yakan dilber kiminsin sen” (Âşık Ömer); “Lâyık mıdır yara açma / Hümâ gibi yüksek uçma / Gelip üstümüzden geçme / Tabip olan yara bağlar” (Gevherî). Bu arada kendini hümâya benzeten şairler de çıkmıştır: “Ben hümâ kuşuyum koldan uçurma / Yazık olur sonra pişman olursun” (Sivaslı Âşık Sıdkı). Erzurum yöresinin “Hümâ kuşu yükseklerden seslenir” mayası da halk mûsikisinin tanınmış ezgilerinden biridir. Tasavvufta hümâ daha ziyade dervişin muhtaç olduğu himmeti temsil eder: “Devlet erdi ondan bana / Hâcet değil hümâ kuşu” (Yûnus Emre).

Hümâ resim, minyatür, dokumacılık, nakkaşlık gibi geleneksel Türk el sanatlarında çok önemli bir motif oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Şükûn, Farsça-Türkçe Lûgat, s. 1999-2000; Nedîm-i Kadîm ve Dîvançesi (nşr. Osman Horata), Ankara 1987, s. 197; Levend, Divan Edebiyatı, s. 184; Saadet Ergene, İÜ Fen Fakültesi Monografileri: Türkiye Kuşları, İstanbul 1945, s. 186; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 125-126; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1954, s. 37, 227; a.mlf., “Umay İlâhesi Hakkında”, Makaleler ve İncelemeler, Ankara 1987, s. 397-399; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1971, s. 95, 108-109, 191, 365; Mehmed Çavuşoğlu, Necâti Bey Dîvânı’nın Tahlili, İstanbul 1971, s. 268; Harun Tolasa, Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 168, 180, 407, 489; a.mlf., Şeyhülislâm Bahâyî Efendi Dîvânı’ndan Seçmeler, İstanbul 1979, s. 260; Cemâl Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı Tahlili, Ankara 1987, s. 510; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 462; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 212; Lütfullah Sâmi Akalın, Türk Folklorunda Kuşlar, Ankara 1993, s. 136; Yaşar Çoruhlu, Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi, İstanbul 1995, s. 25,

27; Pakalın, I, 866; Cl. Huart, “Hümâ”, İA, V/1, s. 627-628; a.mlf. - [H. Massé], “Humā”, EI[2] (İng.), III, 572; “Hümâ”, TDEA, IV, 284-285; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVIII, 260.

Cemal Kurnaz

HÜMÂÎ, Celâleddin

(جلال الدين همائي)

(1900-1980)

İranlı âlim.

İsfahan’da doğdu. Tarab mahlasını kullanan şair ve âlim Ebü’l-Kāsım Muhammed Nasîr’in oğludur. Dedesi Hümâî-yi Şîrâzî de âlim ve şairdi. Hümâî (Hümâyî), küçük yaşlarda bir süre Medrese-i Hakāik ve Medrese-i Kudsiyye’ye devam etti. Ayrıca babasından ve Şeyh Ebü’l-Kāsım-ı Irâkī’den sarf, nahiv ve mantık dersleri aldı. 1910 yılının sonlarına doğru

Nîm-Avurd adı verilen bir medreseye kaydoldu. Yirmi yıl öğrenimini sürdürdüğü bu medresede Âyetullāhi’l-uzmâ Seyyid Mirza Bâkır-ı Durçeî gibi dönemin tanınmış âlimlerinden faydalanma imkânı buldu. Ders aldığı diğer bazı hocalar Hakîm Muhammed Horasânî, Ali Müderris Yezdî, Seyyid Mehdî Durçeî, Mirza Ali Cenâb’dır. Burada fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, mantık, tasavvuf, edebiyat, astronomi ve felsefe okudu. Öğrenimini sürdürürken bir yandan da İsfahan’da yeni kurulan medreselerde ders verdi. 1929’da Millî Eğitim Bakanlığı’nda çalışmaya başladı. Orta öğretimde edebiyat sınıfı açmak üzere Tebriz’de görevlendirildi. 1931’de Tahran’a döndü. Medrese-i Dârülfünûn, Medrese-i Şeref-i Muzafferî, Debîristân-ı Nizâm ve Dânişkede-i İfserî’de Farsça metinler, edebiyat tarihi ve edebî sanatlar okuttu. Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nde fıkıh ve Edebiyat Fakültesi’nde edebî sanatlarla ilgili dersler verdi. Senâ mahlasıyla şiirler yazdı. 1966’da emekli olduktan sonra bütün vaktini ilmî çalışmalara ayırdı. Telif ettiği eserlerin yanı sıra birçok klasik eseri neşre hazırladı. 19 Temmuz 1980’de Tahran’da öldü ve İsfahan’da toprağa verildi. Encümen-i Üstâdân-ı Zebân u Edebiyyât-ı Fârsî tarafından kendisi için Hümâ ʾînâme adlı bir armağan kitabı yayımlanmıştır (Tahran 2535 şş.).

Eserleri. Çok sayıda eser kaleme alan Hümâî’nin bazı telif eserleri şunlardır. 1. Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân. Beş cilt olarak tasarlanan eserin ilk iki

cildi bir arada Tebriz'de (1308 hş./1929) ve Tahran'da (1340 hş./1961) basılmıştır. 2. Ġazzâlînâme: Şerḥ-i Ḥâl u Âs̱âr u Efkâr-ı İmâm Muḥammed-i Ġazzâlî (Tahran 1318 hş./1939, 1342 hş.). Eser Gazzâlî'nin hayatı ve eserleri yanında İslâmî ilimler, edebiyat ve İslâm mezhepleri hakkında geniş bilgi ihtiva etmektedir. 3. Risâle der Şerḥ-i Aḥvâl-i Şuʿarâ-yı İṣfahân-ı Ḳarn-ı 13-14h. Bir bölümü Âteş-i İsfahânî divanının (İsfahan 1336 hş.), bir bölümü de Gamgîn-i İsfahânî divanının (Tahran 1328 hş.) önsözünde yayımlanmıştır. 4. Ṣınâʿât-ı Edebî der Fenn-i Bedîʿ u Aḳsâm-ı Şiʿr-i Fârsî (Tahran 1342 hş., 1347 hş.). 5. Ṭable-i ʿAṭṭâr ve Nesîm-i Gülistân (Tahran 1346 hş.). Ferîdüddin Attâr ve Sa'dî-i Şîrâzî hakkında yazılmış iki makaleden meydana gelir. 6. Ḫayyâmînâme (Tahran 1346 hş.). Ömer Hayyâm'ın hayatı ve eserleri hakkında yazılan iki ciltlik bu eserin sadece ilk cildi basılmıştır. 7. Tefsîr-i Mes̱nevî-i Mevlevî: Dâstân-ı Ḳalʿa-yi Ẕâtü'ṣ-ṣuver yâ Diz-i Hûşrübâ (Tahran 1349 hş.). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mes̱nevî'sindeki bir hikâyesinin şerhidir. 8. Fünûn-ı Belâġat u Ṣınâʿât-ı Edebî (2. bs. Tahran 1363 hş.; 7. bs. 1370 hş./1985). 9. Taṣavvuf der İslâm. Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ile ilgili bir çalışmadır (3. bs. Tahran 1374 hş./1989). 10. Dîvân-ı S̱enâ (Tahran 1367 hş.). Daha önce bir kısmı Dânişnâme adıyla (İsfahan 1302 hş.), bir kısmı da çeşitli dergi ve kitaplarda yayımlanan şiirleri Mâhıduht Bânû Hümâî tarafından neşre hazırlanmıştır.

Yayıma hazırladığı bazı eserler de şunlardır: Sultan Veled, Velednâme (Tahran 1316 hş./1937); Bîrûnî, Kitâbü't-Tefhîm (Tahran 1316 hş./1937); Gazzâlî, Naṣîḥatü'l-mülûk (Tahran 1316 hş./1937); Taṣḥîḥ-i Dîvân-ı Ḥakîm Muḫtârî-i Ġaznevî (Tahran 1340 hş./1961); Münteḫab-ı Aḫlâḳ-ı Nâṣırî (Tahran 1320 hş.); Kâşânî, Miṣbâḥu'l-hidâye ve miftâḥu'l-kifâye (Tahran 1325 hş.).

Hümâî'nin Târîḫ-i İṣfahân, Târîḫ-i Edvâr-ı Fıḳh-ı İslâmî, Şerḥ-i Müşkilât-ı Eşʿâr-ı Mes̱nevî-i Mevlevî, Risâle-i Efkâr u ʿAḳāyid-i Mevlevî gibi bazı eserleri henüz yayımlanmamıştır (eserlerinin bir listesi için bk. Muhammed Hânsârî, s. 32-38; Muhammed Hüseyin Tesbîhî, sy. 42 [1374], s. 59-61).

BİBLİYOGRAFYA

Hânbâbâ, Müʾellifîn-i Kütüb-i Çâpî-yi Fârsî, Tahran 1340 hş., II, 370-371; Muhammed Hânsârî, “Zindegînâme-i Üstâd Celâleddîn-i Hümâʾî”, Hümâʾînâme (nşr. Mehdî Muhakkık), Tahran 2535 şş., s. 1-38; Muhammedi İsti‘lâmî, Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 177; Muhammed Hüseyin Tesbîhî, “Şenânâme: Der Aḥvâl u Âşâr-ı Şenâ-i İṣfahânî”, Dâniş, sy. 42, İslâmâbâd 1374 hş./1995, s. 55-73.

Tahsin Yazıcı

HÜMÂYUN

(همايون)

Bazı İslâm devletlerinde ve özellikle Osmanlılar’da hükümdarı ve hükümdara aidiyeti ifade etmek üzere kullanılan bir terim.

Sözlükte “uğurlu, mübarek, kutlu” anlamına gelen ve aslında bir kuşun adı olan Farsça hümâ kelimesinin sonuna “gibi” anlamındaki yûn (< -gûn) ekinin getirilmesiyle teşkil edilen bu tabirin ortaya çıkışı, ölen bir padişahın yerine halefi bulunmadığı takdirde bir meydanda uçurulan hümâ kuşunun başına konduğu kişinin hükümdar olması rivayetine dayandırılır. Halk arasındaki “başına devlet kuşu konmak” deyimi de bu rivayeti yansıtır. Hümânın seçtiği kişi uğurlu, kutlu ve bahtlı sayıldığı için sonraları kelime padişahlar hakkında kullanılmıştır. Ancak hükümdar ve hükümdarla ilgili yerler dışında kelimeye şair ve yazarların eserlerinde yine “mübarek, uğurlu, kutlu” anlamında rastlanır. Nitekim başta Firdevsî’nin Şâhnâme’si olmak üzere hepsi de XI. yüzyılda yaşamış Ferruhî-i Sîstânî, Unsûrî, Esedî-i Tûsî ve Nâsır-ı Hüsrev’in eserlerinde bu anlamda kullanılmıştır. Ayrıca aslı hümay olan bu kelimenin, eski Türk devletlerinde hakanın hanımının ongunu olan umaydan geldiği de ileri sürülür.

Kelime özellikle hükümdarı ifade etmek üzere önce İran, daha sonra diğer İslâm devletlerinin literatürüne girmiştir. Müntecebüddin Bedî‘ (VI./XII. yüzyıl) tarafından Selçuklular döneminde yazılmış bu nevi terimleri ihtiva eden ʿAtebetü’l-ketebe adlı eserde yer almamasına rağmen kelimenin o dönemde kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim Reşîdüddin Vatvât’a (ö. 573/1177) izâfe edilen Vesâʾilü’r-resâʾil’in bir bölümünün başlığı “Elḳāb-ı Hümâyun” olup kelime burada hükümdarı nitelemektedir.

Hükümdarla ilgili yazılarda hümâyun kelimesi “tevkī‘-i hümâyun” veya “hükm-i yarlıg-ı hümâyun çünânest” (hükümdar fermanının emri şöyledir) örneklerinde görüldüğü gibi özellikle giriş ve bitiş kısımlarında yer almaktadır. Aynı gelenek Selçuklular’dan Osmanlılar’a da geçmiştir. “Nişân-ı hümâyun ve tuğrâ-yi meymun hükmü oldur ki” veya “nişân-ı

hümâyun ve misâl-i meymun hükmü oldur ki" örneklerinde ise hümâyun ve "meymun" kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Timurlular dönemi tarihçisi Hâfız-ı Ebrû'nun (ö. 833/1430) eserinde bu kelimeye "râyet-i hümâyun, ordu-yı hümâyun, hükm-i hümâyun" gibi şekillerde rastlanır. Safevîler'de de yaygın olarak görülmekte olup "rakam-ı hümâyun, hükm-i hümâyun, fermân-ı hümâyun, mühr-i hümâyun" vb. terkiplerde yer alır. XVI. yüzyılda yöneticiler için "nevvâb-ı hümâyûn-ı mâ" şeklinde de kullanılmıştır. Kaçarlar zamanında kelimeye "derbâr-ı hümâyûnî" (hükümdar sarayı) ve "a'lâ hazreti hümâyun" (hükümdar hazretlerine) gibi şekillerde de rastlanır. İran'da yakın zamanlarda şah için kullanılan hümâyun tabiri yerini "şâhinşâh-ı Aryamihr"e bırakmıştır. Mâverâünnehir bölgesinde Buhara hanları

arasında "hükm-i hümâyun şüd, ferâmîn-i hümâyun" ve Kaçarlar'daki gibi "fermûde-yi hümâyûnî" şeklinde kullanılmıştır.

Hümâyun kelimesine yaygın biçimde Osmanlı Devleti'nde rastlanır. Bu tabirin kullanılışının özellikle Fâtih Sultan Mehmed devrinden itibaren yaygınlaştığı ve bunun devletin bir imparatorluk vasfını kazanmasıyla ilgili bulunduğu söylenebilir. "Zât-ı hümâyun, fermân-ı hümâyun, hatt-ı hümâyun, nâme-i hümâyun, tuğrâ-yi hümâyun, harem-i hümâyun, sarây-ı hümâyun, enderûn-ı hümâyun, mâbeyn-i hümâyun, bâb-ı hümâyun, dîvân-ı hümâyun, otağ-ı hümâyun, ordu-yı hümâyun, donanmayı hümâyun" vb. örneklerde görüldüğü gibi doğrudan padişaha veya onun şahsında devlete ait yer ve müesseseler için kullanılmıştır.

Farsça'da ve Osmanlı Türkçesi'nde "hümâyun-baht, hümâyunre'y" terkiplerinde olduğu gibi hümâyunun bazan nitelediği kelimenin önüne geçtiği de olurdu. İstanbul Bebek'te Lâle Devri'nde Hümâyunâbâd adıyla bir köşk yapılmıştı. Kelîle ve Dimne adlı ünlü eser Alâeddin Ali Çelebi tarafından Hümâyunnâme adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Kelime, Behmenî ve Bâbürlüler'de doğrudan hükümdarların ismi olarak da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Hüseyn-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1342, IV, 2365, 2366; Ferheng-i Fârsî, IV, 5170; Hâfız-ı Ebrû, Zayl-i Zafarnāma: Continuation du Zafarnama de Nizamuddīn Sami (nşr. F. Tauer, Ar.O, VI [1934] içinde), s. 429-465; Fr. Kraelitz, Osmanische urkunden in Turkischer Sprache aus der Zweiten Hälfe des 15. Jahrhunderts, Wien 1921, s. 44, 47; F. Wolff, Glossar zu Firdôsis Sâhnâme, Berlin 1935, s. 857; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 6, 10, 13, 15, 20, 32 vd.; N. Beldiceanu, Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscripts turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris, Paris 1960, I, 45, 68, 70, 101; P. Wittek, "Zu einigen frühosmanischen urkunden", WZKM, LV (1959), s. 122-141; LVI (1960), s. 267-284; Pakalın, I, 866-867; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVIII, 266-267; H. Busse, "Humāyūn", EI² (Fr.), III, 594-595.

Tahsin Yazıcı

HÜMÂYUN

(همايون)

Türk mûsikisinde bir makam.

Hicaz ailesi adı verilen ve birbirleriyle yakın ilişkili dört makamdan oluşan hicaz, uzzâl, zirgüleli hicaz, hümâyun grubunun bir üyesidir. Hicaz hümâyun makamı olarak da adlandırılır. Dizisi, yerinde hicaz dörtlüsüne nevâ perdesinde bûselik beşlisinin eklenmesinden meydana gelmiştir:

Nota yazımında donanımına si için bakıye bemolü (dik kürdî), do için bakıye diyezi (nîm hicaz) yazılır. Gerekli değişiklikler ise eser içerisinde gösterilir. Yedeni rast, durağı dügâh perdesidir. Çok istisnaî olarak büyük formlu bazı eserlerde nîm-zirgüle perdesinin yeden olarak kullanıldığı görülmekle birlikte bu isabetli değildir. Makamın güçlüsü nevâ perdesi olup bu perdede bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır.

Nîm-hicaz ve dik kürdî perdelerinin meydana getirdiği artık ikili aralığı hicaz çeşnisinin karakteristiğidir. Bundan dolayı herhangi bir çeşni teşekkül etmemesine rağmen bu iki perde üzerinde yapılan asma kararlar ve ayrıca hümâyun seyri esnasında zaman zaman rast perdesine düşülmesi sebebiyle bu perdede nikriz çeşnisiyle yapılan asma kararlar makamın önemli özelliklerindendir. Ayrıca hicaz ailesini oluşturan makamlar kendi seyirleri sırasında mutlaka birbirlerine geçki yaparlar ve bu esnada onların güçlü perdelerini asma karar olarak kullanırlar. Meselâ hümâyun makamının güçlüsü nevâdır ve bu perdede bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır. Fakat hümâyun seyri sırasında diğer hicaz çeşnilerine geçildikçe onların yarım karar perdeleri hümâyunda asma karar olarak kullanılır. Bunlar da nevâda rastlı (hicazın güçlüsü), hüseynîde uşşaklı (uzzâlin güçlüsü) ve hicazlı (zirgüleli hicazın güçlüsü) asma karardır. Ancak hüseynîdeki hicazlı asma kararın çok az tercih edildiği görülmektedir.

Hümâyun makamı dizinin hem tiz hem de pest tarafından genişleyebilir. Daha çok tercih edilen tiz taraftaki genişleme iki şekilde olur. Birincisinde,

durak perdesi üzerinde bulunan hicaz dörtlüsü simetrik olarak tiz durağın üzerine göçürülür. Bunun sonucu olarak nevâ perdesi üzerinde ikinci şekil bir bûselik dizisi meydana gelir.

İkinci genişleme ise nevâ perdesi üzerinde bulunan bûselik beşlisine muhayyerde bir kürdî dörtlüsü ilâvesiyle meydana gelir. Bu da nevâda birinci şekil bûselik dizisidir.

Çok az da olsa bazı klasik eserlerde hümâyun makamının pest taraftan da iki şekilde genişletildiği görülmüştür. Birinci şekil, yegâh perdesine bir rast beşlisi getirilerek yerindeki hicaz dörtlüsüyle birlikte yegâhta bir basit sûzinak dizisi oluşturmak suretiyle elde edilir.

İkinci şekilde ise yine yegâh perdesine bir nikriz beşlisi getirilmek suretiyle yerindeki hicaz dörtlüsüyle birlikte yegâhta bir neveser dizisi meydana getirilir. Bu arada hüseynî-aşiran perdesinde de bir hicaz çeşnisi oluşmuştur.

İnici çıkıcı, bazan çıkıcı olarak da kullanılan hümâyun makamının seyrine durak veya güçlü civarından başlanır. Diziyi

meydana getiren çeşnilerde karışık gezinildikten sonra güçlü perdesinde bûselik çeşnisiyle makamın yarım kararı yapılır. Bu arada yukarıda zikredilen gerekli yerlerdeki asma kararlar gösterilir. Nihayet bütün dizide ve gerekirse genişlemiş bölgede de karışık gezinildikten sonra dügâh perdesinde hicaz çeşnisiyle tam karar yapılır.

Zaharya’nın ağır çenber usulünde, “Düşmesin miskin gönüller zülf-i anber bûlara”; Gevrekzâde Mustafa Ağa’nın yine aynı usulde, “Hasreti rûyunla giryân olduğum demdir bu dem” mısraı ile başlayan besteleri; İbrâhim Ağa’nın, “Kul oldum bir vefâkâra cihan bâğında gülfemdir” mısraı ile başlayan ağır semâisi; Hacı Sâdullah Ağa’nın, “N’ideyim sahn-ı çemen seyrini cânânım yok” mısraı ile başlayan yürük semâisiyle Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin evsat usulünde, “Rûm’da Acem’de âşık olduğum” mısraı ile başlayan ilâhisi hümâyun makamının en güzel örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır Ağa, Tefhîmü'l-makāmât, TSMK, Hazine, nr. 1793, vr. 6a, 9b, 14a; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/I, vr. 29a; Hâşim Bey Mecmuası, İstanbul 1280, s. 29; Ezgi, Türk Musikisi, I, 61-65; IV, 214-217; Özkan, TMNU, s. 134-139; Arel, Türk Musikisi, s. 53-54.

İsmail Hakkı Özkan

HÜMÂYUN

(همايون)

Nasîrüddîn Muhammed Hümâyûn Pâdşâh (ö. 963/1556)

Bâbürlü hükümdarı (1530-1540, 1555-1556).

4 Zilkade 913'te (6 Mart 1508) Kâbil'de doğdu; babası Bâbür, annesi köklü bir aileden olan Mâhım Begüm'dür. İyi bir eğitim görmüş, dinî ilimler yanında cebir, geometri ve özel ilgisinin bulunduğu astronomi okumuş, ayrıca savaş sanatı ve devlet idaresi konusunda dersler almıştır. 923'te (1517) Kâbil'e vali tayin edildi; ardından Bedahşan'ın idaresi de ona bırakıldı. Afganistan'ın ilhakından sonra Pencap'a giren babasının Hindistan'daki fetihlerine katıldı ve ordusuyla Hisar Fîrûze üzerine yürüdü (26 Şubat 1526). Burada kazandığı zaferden sonra mükâfat olarak kendisine bu eyaletin geliri verildi. Receb 932'de (Nisan 1526) Bâbürlü Devleti'nin kuruluşunda dönüm noktası olan Panipat Meydan Savaşı'nda büyük başarı gösterdi ve Lûdî ordusunun dağıtılmasında önemli rol oynadı. Sultan İbrâhîm-i Lûdî'nin ölümüyle sonuçlanan bu savaşta hezimete uğrayan ve Delhi'nin gerisine çekilen Afgan kuvvetlerini takip ederek müstahkem Agra şehrini ele geçirdi. Cemâziyelevvel 933 (Şubat 1527) tarihinde de babasının Çitor Racası Rânâ Sangâ ile yaptığı savaşta yer aldı. Bâbür Hindistan işlerini yoluna koyduktan sonra onu Afganistan'a gönderdi. Böylece Bedahşan'a dönen Hümâyun Türkistan meselesiyle uğraştı ve Özbekler'e karşı devletin kuzey sınırlarını koruyarak iki yıl kadar onlarla mücadele etti. 935'in sonlarına doğru (Ağustos 1529) Afganistan'da kalıcı barışı sağlamasından sonra Hindistan'a çağırıldı. Bu sırada Bâbür rahatsızlandı ve hastalığının giderek ağırlaşması üzerine bütün emîrleri huzuruna toplayarak Hümâyun'u veliaht tayin ettiğini bildirdi; vefatından üç gün sonra da Hümâyun adına hutbe okunup sikke kesildi (9 Cemâziyelevvel 937/29 Aralık 1530).

Hümâyun'un en büyük rakibi Lûdîler idi. Bengal'e sığınmış olan Afganlar'ın da önemli ölçüde yardımını alarak ortaya çıkan Mahmud Han

Lûdî, Bâbürlüler'in zayıf bulunduğu sınır bölgelerinde sık sık karışıklıklara sebep oluyordu. Onun Cavnpûr Kalesi'ni zaptetmesi ve Gucerât Sultanı Bahadır Şah ile Bengal Sultanı Nusret Şah'ı da kendi tarafına çekmeye çalışması üzerine Bâbürlü kuvvetleri harekete geçerek Devre denilen yerde Lûdîler'i hezimete uğratıp Cavnpûr Kalesi'ni geri aldı (1531). Ertesi yıl da Afganlı Sûrî hânedanının kurucusu Şîr Şah Sûr Bâbürlüler'e düşmanca tavır takındı. Hümâyun onun bulunduğu Çunâr Kalesi'ni kuşatarak teslim olmasını istedi. Fakat bu sırada Gucerât ordusunun Bâbürlü arazisine girmesi üzerine onunla anlaşıp hâkimiyetini tanımak şartıyla burayı kendisine verdi. Bu durum Şîr Şah Sûr'un itibarını ve gücünü arttırdı; saflarına çok sayıda katılmalar oldu.

Şîr Şah Sûr ile anlaştıktan sonra Agra'ya dönen Hümâyun Şâban 941'de (Şubat 1535) buradan Gucerât'a hareket etti ve Mandasor Kalesi önlerine geldi. Mart 1535'te yapılan savaşta Sultan Bahadır yenilerek geri çekildi ve Gucerât Bâbürlüler'in eline geçti; Hümâyun buraya kardeşi Mirza Askerî'yi vali tayin etti. Daha sonra

Mâlvâ ve Handeş itaat altına alındı. Hümâyun 1537'de Şîr Şah Sûr'a karşı Doğu Hindistan seferine çıktı ve bazı yerleri ele geçirdikten sonra Bengal'e girdi. Ancak onun Bengal'de bulunduğu sırada kardeşleri Hindal, Askerî ve Kâmrân'ın taht mücadelesi başlatmaları yeni karışıklıklara yol açtı. Askerî, Gucerât'ta padişahlığını ilân edip Agra üzerine yürüdüyse de Hümâyun'la anlaşıp isyanına son verdi; fakat bu hadise Gucerât'ın ve Mâlvâ'nın elden çıkmasına sebep oldu. Öte yandan Hindal da Agra'da isyan bayrağı açtı. Kardeşleriyle uğraşan Hümâyun bu durumdan faydalanmak isteyen Şîr Şah Sûr'a barış teklifinde bulundu; fakat Şîr Şah buna bir gece baskını ile cevap verdi ve Çavsa'da Bâbürlü ordusuna büyük bir darbe vurdu (9 Safer 946 / 26 Haziran 1539). Hümâyun güçlükle Agra Kalesi'ne sığınabildi; ancak Afgan kuvvetlerinin yaklaşması üzerine burayı da bırakarak batıya yöneldi ve arkasından 10 Muharrem 947'de (17 Mayıs 1540) Kannevc'de ikinci savaşını da kaybederek Lahor Kalesi'ne çekildi. Daha sonra durumu emîr ve kardeşleriyle tartışan Hümâyun Kâmrân'ın iktidar hırsından dolayı bir netice alamadı. Sûrîler de bu sırada Râvi nehrini geçmişlerdi. Şîr Şah'ın Lahor'a doğru hareketi üzerine Hümâyun Bedahşan'a çekilmek istediyse de Kâbil'de bulunan Kâmrân buna izin vermedi; o da mecburen Sind'e sığınmayı düşündü. Fakat Sind'deki Argun hânedanının hükümdarı Hüseyin

Şah Argun, Kâmrân Mirza ve Şîr Şah Sûr'dan çekindiği için buna razı olmadığı gibi Hümâyun'un toprakları üzerinden Gucerât'a geçmesine de müsaade etmedi. Bu durumda çaresiz kalan Hümâyun İran'a sığındı ve Safevî Hükümdarı I. Tahmasb tarafından büyük bir törenle karşılandı.

İran'da Herat, Meşhed, Nîşâbur ve Sebzevâr'ı ziyaret eden Hümâyun, Cemâziyelevvel 951'de (Ağustos 1544) Kazvin'de Şah Tahmasb'a yapacağı askerî yardım karşılığında on iki imam adına hutbe okutmayı taahhüt etti. Safevîler'den istediği yardımı alınca Kâbil üzerine yürüdü ve bura ile Bedahşan'ı ele geçirdi; daha sonra da 958-959 (1551-1552) yıllarında Kâmrân ve Hindal Mirza meselelerini sonuçlandırdı. 961'de (1554) Afganistan tamamen sükûnete kavuşturulmuştu. Hümâyun'un asıl amacı Hindistan'a geri dönmekti ve bu fırsatı Şîr Şah'ın beklenmeyen ölümüyle elde etti. Şîr Şah'ın ölümünden sonra vârisleri arasında çıkan taht kavgasından faydalanarak Pencap'a girdi ve Rebîülâhir 962'de (Mart 1555) Lahor'u zaptetti. Sûrîler'den Sultan İskender Şah'ın Sirhind'de yenilmesinden sonra da 4 Ramazan 962'de (23 Temmuz 1555) Delhi kapılarını Bâbürlü kuvvetlerine açmak zorunda kaldı. Hümâyun şehre girip tahta oturdu, böylece on beş yıl sonra Bâbürlü İmparatorluğu'nu yeniden canlandırdı.

Gucerât Sultanı Bahadır Şah İstanbul'a bir elçi göndererek Hümâyun'a karşı Osmanlılar'dan yardım istedi; fakat arzusu gerçekleşmedi. Hümâyun, başlangıçta Osmanlılar'la dostane ilişkiler kurmaya istekli değildi. Ancak daha sonra Tebriz'de iken karşılaştığı iki Türk ileri geleniyle sohbet etmiş ve onlarla Kanûnî Sultan Süleyman'a iyi dileklerini göndermişti. Osmanlılar ise Hint alt kıtasında olup bitenleri yakından takip ediyorlardı; Hümâyun'un Kâbil'den Kanûnî'ye 10 Ramazan 955 (13 Ekim 1548) tarihli bir mektup gönderdiği (TSMA, nr. E 9661'de kayıtlı bulunan bu mektubun Türkçe tercümesi için bk. Gülbeden Begüm, s. 91-92, 101-104) ve mektubunda eğer Meşhed'in doğusundaki topraklar Bâbürlüler'e bırakılırsa Osmanlılar'ın İran'a sefer düzenlemesine gerek kalmayacağı, kendisinin Tahmasb üzerine yürüyüp onu bütün soy sop ve adamlarıyla birlikte yakalayarak "padişah baba"ya teslim edeceğini yazmıştır. Ancak Osmanlı, Safevî ve Bâbürlü tarihlerine dair kaynaklardan hiçbirinde böyle bir mektuba yer verilmemiş olması onun mevsukiyetini şüpheye düşürmektedir. Hint Okyanusu'nda fırtınaya yakalanan Osmanlı denizcisi

Seydi Ali Reis Gucerât ve Sind yoluyla Delhi'ye gelmiş ve burada büyük bir merasimle karşılanarak hükümdarın huzuruna çıkarılmıştı. Bu misafirlik sırasında Seydi Ali Reis ile siyasî ve edebî konularda sohbet eden Hümâyun ona iltifatlarda bulunmuş ve bir müddet daha yanında kalmasını istemiştir (Mir'ât-ı Memâlik, s. 43 vd.). Hatta ona ve arkadaşlarına dirlik önererek kendi hizmetine girmelerini teklif etmişse de onlar bunu kabul etmemişlerdir. Burada kaldığı müddetçe Hümâyun ve çevresindekilere Osmanlı sultanının sahip bulunduğu güç ve kudreti anlatmaya çalışan Seydi Ali Reis, Hindistan'ın yedi iklim hâkimi Osmanlı padişahına ait toprakların onda biri kadar bile olmadığını söylediğini, bunun üzerine Hümâyun'un da, "Yeryüzünde padişahlık namı devletlü hudâvendigârın hakkıdır" dediğini ve Kanûnî'ye dualar ettiğini yazmaktadır (a.g.e., s. 51-52). 17 Rebîülevvel 963'te (30 Ocak 1556) Delhi'den ayrılan Seydi Ali Reis İstanbul'a dönüşünde Bâbürlü hükümdarının mektubunu Kanûnî'ye takdim etmiştir. Bazı tarihçiler mektubun Hümâyun, bazıları da Ekber Şah tarafından yazdırıldığı kanaatindedirler (bu konudaki farklı görüşler için bk. Naimur Rehman Farooqi, s. 16). Bu mektupta Kanûnî "en yüksek sıfatlara sahip halife" olarak nitelendirilmektedir. Seydi Ali Reis, kendisine verilen at ve hil'atle Delhi'den ayrılmak üzere iken (Mir'ât-ı Memâlik, s. 55) Hümâyun 7 Rebîülevvel 963'te (20 Ocak 1556) kendi yaptırdığı Dînpenâh adlı iç kaledeki kütüphanesinin merdiveninden düştü ve başını yere çarptı; 15 Rebîülevvel 963'te de (28 Ocak 1556) vefat etti. Hümâyun'un 11, 13 veya 14 Rebîülevvel tarihlerinde öldüğü de kaydedilmektedir. Seydi Ali Reis, sultanın ölümü üzerine devlet adamlarının ne yapacaklarını tartıştıklarını görünce onlara veliaht Ekber Şah tahta geçinceye kadar Osmanlılar gibi ölüm olayını gizlemelerini tavsiye ettiğini ve onların da bu tavsiyeye uyduklarını yazmaktadır (a.g.e., s. 55-56). Nitekim Hümâyun'un vefatı iki hafta kadar gizli tutulmuştur. Hümâyun'un, eşi Hacı Begüm (Mâh Çûçek Begüm)

tarafından inşa ettirilen Delhi'deki türbesi mimari bir şaheserdir.

Hümâyun, saltanatı boyunca ülke topraklarını genişletmeye çalışan faal bir devlet adamı ve cesur bir kumandan olarak tanınmıştır. Bazı kaynaklarda dindarlığından bahsedilmektedir. Hümâyun başta Dînpenâh Kalesi olmak üzere Delhi, Gvalyor ve Agra'da birçok mimari eser yaptırmıştır. Edebiyatla da ilgilenmiş ve yazdığı şiirler bir divanda toplanmıştır. Ayrıca

onun adına bazı eserler kaleme alınmıştır; kız kardeşi Gülbeden Begüm’ün Hümâyûnnâme’si onun faaliyetlerini anlatmaktadır. Teyzesinin çocuğu ve Târîh-i Reşîdî müellifi Haydar Mirza, Hândmîr, Cevher Âftâbecî ve Bayezid Beyat da bu dönemin önde gelen tarihçilerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Vekāyi‘ (Arat), II, 239-240, 246, 259 vd.; Seydi Ali Reis, Mir’ât-ı Memâlik, İstanbul 1313, s. 43 vd., 51-52, 55 vd.; Bedâûnî, Muntakhabu’t-tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, 600-601, ayrıca bk. İndeks; Gülbeden Begüm, Hümâyûnnâme (trc. Abdürrab Yelgar - Eymen Manyas), Ankara 1944; Ebü’l-Fazl el-Allâmî, The Akbarnāmā (trc. H. Beveridge), New Delhi 1987, I, 654-656, ayrıca bk. İndeks; Cevher Âftâbecî, Teẕkiretü’l-vâḳıʿât: Private Memoirs of the Moghul Emperor Humāyūn (trc. Ch. Stewart), London 1832; Syad Muhammad Latif, Lahore: Its History and Antiquities, Lahore 1892, s. 22-25; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, IV, 389-392; S. K. Banerji, Humāyūn Badshah, I-II, London 1938-41; a.mlf., “The Capture of Qandahar by Humāyūn”, Journal of the United Provinces Historical Society, sy. 131, Calcutta 1940, s. 39-50; Bayur, Hindistan Tarihi, II, 34-62; S. Ray, Humāyūn in Persia, Calcutta 1948; I. Prasad, The Life and Times of Humāyūn, Calcutta 1955; Riazul Islam, Indo-Persian Relations: A Study of the Political and Diplomatic Relations Between The Mughul Empire and Iran, Lahore 1970, s. 24-47, 196-201; B. Gascoigne, The Great Moghuls, New York 1971, s. 47-75; Ahmet Asrar, Kânûnî Devrinde Osmanlıların Din Siyaseti ve İslâm Âlemi, İstanbul 1972, s. 175 vd.; Abdülmün‘im en-Nemr, Târîḫu’l-İslâm fi’l-Hind, Beyrut 1401/1981, s. 240-243; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 342-344; History of India, III, 224-242; V, 263-276; Naimur Rahman Farooqi, Mughal-Ottoman Relations, Delhi 1989, s. 14-17; Azmi Özcan, Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914), İstanbul 1992, s. 10-11; G. D. Lowry, “Humayun’s Tomb, Function and Meaning in Early Mughal Architecture”, Muqarnas, IV, Leiden 1990, s. 133-148; Mirza Bala, “Hümâyûn”, İA, V/1, s. 628-631; Şerafettin Turan, “Seydi Ali Reis”, a.e.,

X, 529-530; S. Digby, “Humāyūn”, EI^2 (İng.), III, 575-577; A. S. Bazmee Ansari, “Ḥusayn Shāh Arghūn”, a.e., III, 632-633.

Enver Konukçu

HÜMÂYUN ŞAH BEHMENÎ

(همايون شاه بهمني)

(ö. 865/1461)

Behmenî hükümdarı (1458-1461).

Hindistan'ın güneyinde Dekken'de hüküm süren Behmenîler'in on birinci sultanıdır. Alâeddin II. Ahmed'in büyük oğlu olup onun ölümünden sonra yerine geçti. Bazı emîrler küçük kardeşi Hasan'ı hükümdar yapmak istedilerse de o daha hızlı davranıp tahta çıkmayı başardı (5 Cemâziyelevvel 862/3 Nisan 1458). Cesaret ve kabiliyetiyle duruma hâkim olduktan sonra Bîcâpûr Valisi Mahmûd-ı Gâvân'ı başvezirliğe getirerek geniş yetkilerle vekîl-i saltanat tayin etti.

Hümâyun Şah'ın kısa süren dönemi daha çok iç barışı korumak ve saltanatına son vermeyi amaçlayan ayaklanmaları bastırmakla geçti. Henüz kendisi tahta çıkmadan Nâlkûnde'de (Nâlgonda) sultanlığını ilân eden kayınbiraderi Celâl Han ve oğlu İskender Han'ı Mahmûd-ı Gâvân ve Hâce-i Cihân Türk'ün de bulunduğu orduyu bizzat yöneterek bozguna uğrattı, böylece büyük bir tehlikeden kurtuldu. Bu sırada Hümâyun Şah'a karşı Celâl Han'la İskender'i destekleyen Devarkondalılar da 1459'da Behmenî kuvvetleri tarafından köy ve kasabaları yakılıp yıkılmak suretiyle cezalandırıldı. Bu arada daha önce hapse atılmış olan Hasan Han, Yûsuf Türk ve Habîbullah tarafından hapisten çıkarılınca tekrar saltanat davasına kalkıştı. Hümâyun Şah'ın bir ordu göndermesi üzerine de Bîr Kalesi'ne kaçtı ve kendini sultan ilân ettikten sonra Habîbullah'ı başvezirliğe, Yûsuf Türk'ü de başkumandanlığa getirdi. Hasan Han, Hümâyun'un eline geçtiği takdirde başına gelecekleri bildiğinden Vicayanagar'a çekildi. Ancak burada Bîcâpûr Valisi Sirâc Han Cüneydî tarafından veziri Habîbullah'la birlikte hile ile ele geçirilerek başşehire gönderildi. Çok sert davranan Hümâyun, Hasan Han'ı aç kaplanlara parçalattığı gibi yüzlerce taraftarını da vahşice öldürttü.

Saltanat dönemi çok kanlı olaylar ve karışıklıklarla geçen Hümâyun Şah 28 Zilkade 865’te (4 Eylül 1461) hizmetçisi tarafından zehirlenerek öldürüldü; türbesi Behmenîler’in ikinci başşehirleri olan Bîder’dedir (Muhammedâbâd). Firişte gibi dönemin tarihçileri ondan zalim diye bahsederler; şair Nâzırî de ölümüne “zevk-i cihân” (865/1461) terkibiyle tarih düşürmüştür. Veziri Mahmûd-ı Gâvân ise “saltanat bahçesinin gülü” diye nitelendirip dürüst ve nazik bir kişiliğe sahip olduğunu söyler ve onu istikrarı temin eden sultan diye tanıtır.

BİBLİYOGRAFYA

Bayur, Hindistan Tarihi, I, 430; H. K. Sherwani, Mahmud Gawan, The Great Bahmani Wazir, Allahabad 1941, s. 94-96; a.mlf., The Bahmānis of Deccān, Hyderabad-Deccan 1953, s. 228, 244, 257-275; a.mlf., “The Bahmani Kingdom”, CHIn., V, 990-993; G. Yazdani, Bidar: Its History and Monuments, Oxford 1947, s. 132-134; T. W. Haig, Turks and Afghans, New Delhi 1965, s. 411-412; J. Burton-Page, “Humāyūn Shāh Bahmanī”, EI^{2} (İng.), III, 577.

Enver Konukçu

HÜMÂYUNNÂME

(همايوننامه)

Alâeddin Ali Çelebi’nin (ö. 950/1543) yaptığı Kelîle ve Dimne tercümesi

(bk. ALÂEDDİN ALİ ÇELEBİ).

HÜMEZE SÛRESİ

(سورة الهمزة)

Kur’ân-ı Kerîm’in yüz dördüncü sûresi.

Mekke döneminde nâzil olmuştur. Dokuz âyet olup fâsıla*sı yalnızca “هـ،ة” harfleridir. Nüzûl sırası itibariyle otuz ikinci sûredir. Sûre ismini 1. âyette geçen, “başkalarını arkadan çekiştirip kötülemeyi huy edinen kimse” anlamındaki hümeze kelimesinden alır. Aynı âyette yer alan lümeze ise “insanları yüzlerine karşı ayıplayıp küçük düşürmeyi huy edinen kimse” demektir. Kaynaklar sûrenin Mekkî olduğunda ittifak etmişlerdir (Süyûtî, el-İtḳān, I, 29, 31, 81, 82). Kıyâme sûresinden sonra, Mürselât sûresinden önce nâzil olduğuna dair rivayetler dikkate alındığında

Hz. Muhammed’in peygamber oluşunun üç veya dördüncü yılında indiği söylenebilir. Bu yıllar, İslâm’ın gösterdiği gelişme karşısında Mekke müşriklerinin telâşa kapılıp onu durdurmak ve engellemek için birtakım tedbirlere başvurdukları ve başta Resûl-i Ekrem olmak üzere müslümanların ileri gelenlerini kötüleyip gözden düşürmeye çalıştıkları yıllardır. Sûrenin Cemîl b. Âmir, Ahnes b. Şerîk, Velîd b. Mugīre veya Ümeyye b. Halef hakkında nâzil olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır (Fahreddin er-Râzî, XXIII, 402; Süyûtî, Esbâbü’n-nüzûl, s. 220). Zira bunlar, Hz. Peygamber’i ve ileri gelen müslümanları kötüleyip arkadan çekiştirmeyi huy edinmişlerdi. Ancak âyetteki “li-külli hümezetin lümezeh” ifadesinden bunların birkaç kişiden ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Sûrede bu kişilerin yaptıklarına örnek olmak üzere bir kimseyi arkadan çekiştirip kötülemenin veya kusurlarını yüzüne karşı söyleyip hakaret etmek sûretiyle küçük düşürmenin çirkinliği vurgulanmaktadır.

Sûre, insan ilişkilerinde temel olan ahlâk ilkelerinin önemli bir kuralına dikkat çekmektedir. İnsanları arkadan çekiştirip kötülemek ve karalamak, yüzlerine karşı hakaret ederek veya dolaylı yollardan alay edip küçük düşürmeye uğraşmak, sözlü olarak veya el kol, kaş göz işaretleri yaparak onların şeref ve haysiyetiyle oynamak ve bunu bir alışkanlık haline

getirmek çok kötü davranışlardır. “Vay haline!” diye söze başlayarak bu kötü huy sahiplerini şiddetle kınayan sûre kendilerinin çok daha kötü bir duruma düşeceklerini, acıklı bir azaba uğrayacaklarını bildiren âyetlerle son bulur. Üstelik yığdıkları servete ve sayıp durdukları paraya güvenerek insanlarla alay edip kalplerini kıranların, cehennemin, adına “hutame” denilen ve içine atılan her şeyi yakıp bitiren, kırıp geçiren özel bir bölümünde azap göreceklerini haber vermektedir. Bu ateş onları yüreklerinin içinden sarıp yakalayacak, upuzun bir boru içine tıkanıp kalmış gibi çaresiz bırakacaktır. İftiraya ve hakarete uğrayan insanın yüreği nasıl yanarsa dünya malına güvenip herkesi küçük düşürmeye çalışan, küstahça inciten hümeze ve lümeze tipleri de böyle bir özel ateşte yanacaktır. Burada, “Ceza suç cinsinden olmalı” kuralına uygunluk söz konusu olduğu gibi “hutame” kelimesinin “hümeze” ve “lümeze” ile aynı vezinde olması dolayısıyla lafız bakımından da uygunluk bulunmaktadır ki edebiyatta buna “müşâkele” denir.

Bir önceki Asr sûresinde ebedî kurtuluşa erecek insanların başlıca nitelikleri gösterilmişti. Bu sûrede ise servet hırsına kapılan, zenginliğiyle şımarıp kendini âdeta ölümsüz bir varlık gibi görecek kadar küstahlaşan insanlara has ahlâk bozukluklarına işaret edilmekte, aslında Allah’ın kullarını sınamak için verdiği, izâfî bir değer taşıyan serveti ve genel olarak gücü mutlak bir değer gibi telakki edip bu imkânlara sahip oldukları için kendilerinde mâsum insanları tahkir etme hakkı görenler ve böylece insanların kişilik haklarına zarar verenlerin âhirette mâruz kalacakları ceza veciz bir şekilde anlatılmaktadır.

Hümeze sûresinin faziletine dair Übey b. Kâ‘b’dan rivayet edilip bazı tefsir kitaplarında yer alan (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 233) ve Allah’ın Hümeze sûresini okuyana Muhammed ashabının sayısı kadar ecir vereceğini bildiren hadisin uydurma olduğu kabul edilmiştir (İbnü’l-Cevzî, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “hmz”, “lmz”, “ḥṭm” md.leri; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1405/1984, XV, 291-296; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 233; İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239-241; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu’l-gayb (trc. Suat Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, XXIII, 401-409; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; İbn Hacer, el-Kâfi’ş-şâf (Zemahşerî, el-Keşşâf [Beyrut] içinde), IV, 188; Süyûtî, Esbâbü’n-nüzûl, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî), s. 220; a.mlf., el-İtḳān (Bugā), I, 29, 31, 81, 82, 212; Cemâleddin el-Kāsımî, Meḥâsinü’t-teʾvîl (nşr. M. Fuad Abdülbâkī), Beyrut 1398/1978, XVII, 250-253; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 6085-6096; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu (İstanbul 1943), İstanbul 1980, s. 706-708; Seyyid Kutub, Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân, Beyrut 1405/1985, VI, 3972-3973; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1996, VII, 233-234; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara 1989, s. 86; Mahmûd el-Hasan Ârif, “el-Hümeze”, UDMİ, XXIII, 172-173.

Emin Işık

HÜNERNÂME

(هنرنامه)

Seyyid Lokmân’ın (ö. 1010/1601’den sonra) şehnâme tarzında yazdığı tezhip ve minyatürleriyle ünlü eseri.

Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan (Hazine, nr. 1523, 1524) eserin yazımına şehnâmeci Fethullah b. Ârif başlamışsa da, vefatıyla Şirvanlı Eflâtun devam etmiştir. Onun da vefatı üzerine eser, 977’de (1569) şehnâmecilik görevine getirilen Seyyid Lokmân b. Hüseyin el-Âşûrî el-Urmevî tarafından yeniden kaleme alınmıştır. Seyyid Lokmân, Şirvanlı Eflâtun’un on bölüm olarak tasarlayıp sadece üç bölümünü yazabildiği eserin tezhibinin fazlaca abartıldığını, ta‘lik hatla sade zerefşan kâğıda yazılması ve bilgi bakımından gözden geçirilerek yeniden düzenlenmesi gerektiğini söylemiş, bunun üzerine III. Murad 22 Şevval 985 (2 Ocak 1578) tarihli bir hükümle (BA, MD, nr. 33, s. 189/380) bu görevi kendisine vermiştir.

Osman Gazi’den başlayıp I. Selim devrine kadar gelen padişahların hünerlerini anlattığı I. cildin başında bu dönemleri yazarken Oğuznâme, Rûhî’nin Târih, Hoca Sâdeddin’in Tâcü’t-tevârîh, Neşrî’nin Cihannümâ ve İdrîs-i Bitlisî’nin Heşt Bihişt’inden faydalandığını söyleyen Seyyid Lokmân eserin dört ciltten (rükün), her cildin de on fasıl, bir tezyîl ve bir hâtimeden oluşacağını, I. ciltte Osman Gazi’den Yavuz Sultan Selim’e kadar on padişahın, II. ciltte Kanûnî Sultan Süleyman’ın, III. ciltte II. Selim’in, IV. ciltte de III. Murad’ın hünerlerinin anlatılacağını, ayrıca I. cildin her bir faslında on hikâye, tezyîl kısmında ise padişahlara ait latif söz ve beyitlerin yer alacağını belirtir. Ancak bunlardan sadece I ve II. ciltleri yazabilmiştir. I. cildin girişinde Oğuz boylarının damgaları hakkında bilgi verilip Oğuz Kağan ile Oğuzlar’ın efsanevî cedlerinin hikâyeleri, Kayılar’ın Hıta ve Hoten’den Talas ve Sayram’a gelmeleri, Kınıklar’la beraber Amuderya’yı geçip Horasan’a ulaşmaları, Cengiz’den kaçarak Ahlat’a sığınmaları anlatıldıktan sonra Osman Gazi’den Yavuz Sultan Selim’e kadar padişahların cülûs ve cenaze törenleri, vasıfları, huyları, merakları, av

eğlenceleriyle tarihî olaylar ve savaşlar tavsif edilmiştir. Türkçe nesir halinde yazılan eserde yer yer Türkçe ve Farsça manzum parçalara da yer verilmiştir.

992 (1584) yılında Bosnalı Sinân b. Mehmed tarafından âharlı kâğıt üzerine ta‘lik hatla yazılan bu cildin içinde Nakkaş Osman ve ekibi tarafından tasvir edilen kırk beş minyatür bulunmaktadır. XVI. yüzyıla ait yüksek bir sanat zevkini yansıtan ve türünün en güzel örneklerini oluşturan bu minyatürlerde tarihî gerçeklere bağlı kalınmaya çalışılmakla birlikte erken dönemlere ait merasim ve olayların anlatıldığı sahnelerin tarihî belge niteliği zayıftır. Osman Gazi'den Yavuz Sultan Selim'e kadar cülûs törenlerinin tasvir edildiği minyatürlerde özellikle Osman ve Orhan Gazi'nin cülûslarını gösteren sahnelerdeki kılık kıyafetler, padişahın etrafındaki

protokol sırası XVI. yüzyıldan çok farklı değildir. Bununla birlikte Topkapı Sarayı'nın ikinci avlusunu gösteren ve çift sayfaya yerleştirilen minyatür, sarayın XVI. yüzyıldaki durumunu ve mimarisini göstermek bakımından çok önemlidir. Sayfaları zerefşanlı, kenarları altın cetvelli olan 48,5 × 30,5 cm. boyutlarında 234 varaktan meydana gelen eserin cildi devrinin en güzel örneklerindendir. Eserde yer alan minyatürler Nigâr Anafarta tarafından nakkaşları tesbit edilerek yayımlanmıştır (Hünernâme Minyatürleri ve Sanatçıları, İstanbul 1969).

Hünernâme'nin Kanûnî Sultan Süleyman'a ayrılan II. cildinde hükümdarın ahlâkı, yardım severliği, rüyaları, kerâmet ve ilhamları, siyaseti, adaleti, savaşları, fethettiği kaleler, hastalığı, ölümü, güzel sözleri ve şairliği anlatılmış, onunla ilgili kıssalar nakledilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın doğumu, isminin konulması, Kefe'ye sancağa çıkması, babası Yavuz Sultan Selim'in cülûsunda İstanbul'a çağrılması, kendisine İstanbul muhafazası görevinin verilmesi, daha sonra Saruhan sancağına tayini ve şehzadeliğinde yaptıkları, Yavuz Sultan Selim'in vefatı üzerine taht için davet edilmesi, daha sonra geldiği İstanbul'da karşılanması ve cülûs töreni gibi ayrıntılı bilgileri de ihtiva eden eserde şehzadelerin sünnet düğünü hazırlıkları ve at meydanında yapılan düğün törenine oldukça geniş yer verilmiş, bu arada Rüstem Paşa'nın Kanûnî'ye damat olması ve düğünü de anlatılmıştır. Şehzade Mustafa'nın ve oğlunun katledilmesi olayı ve diğer şehzadelerin durumları için de önemli bir kaynak olan eserde zaman zaman çok orijinal

bilgilere rastlanmaktadır. Meselâ padişahın Sigetvar seferi, hastalığı, ölümü ve kefenlenmesiyle ilgili kısım oldukça dikkat çekicidir. Eserde yer alan bilgiler Seyyid Lokmân'ın çağdaşı olan Selânikî Mustafa Efendi'nin ve Feridun Bey'in yazdıklarını doğrular niteliktedir. Tahsin Öz, eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan müsveddelerine dayanarak bu cildin 996 yılı Safer ayı başlarında (Ocak 1588) tamamlandığını ileri sürmüştür. Lokmân'ın eserini padişaha sunduğu zaman kendisine defterdarlık ve terakki verilmesi, yanında çalışan sanatkârlara da çeşitli ihsanlarda bulunulmasına dair arzına verilen cevap 15 Ramazan 997 (28 Temmuz 1589) tarihini taşımaktadır. Hünernâme'nin II. cildinin en önemli yanı, her biri tarihî belge niteliği taşıyan ve yine Nakkaş Osman ile ekibi tarafından hazırlanan altmış beş minyatür ihtiva etmesidir. Minyatürlerde resmedilen sahneler metinde anlatılan olaylarla uyumludur. Meselâ çift sayfa olarak hazırlanan cülûs sahnesi eserdeki metni ve bu konudaki diğer yazılı kaynakları destekler mahiyettedir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Macaristan yolunda hastalanması ve atının üzerinde giderken yanında yürüyen Sokullu Mehmed Paşa'nın omuzuna yaslanmasını gösteren minyatürdeki gibi yüksek tasvir ve anlatım gücü diğer minyatürlerde de görülmektedir.

300 sayfadan meydana gelen bu cildin Nakkaş Osman'dan bahseden son sayfası kayıptır. Fevkalâde güzel minyatürleri yanında sayfa kenarlarının zerefşanlı oluşu, metnin nefis bir ta'likle yine zerefşan ve halkârlı, çeşitli çiçek ve hayvan resimleriyle süslü zemin üzerine yazılmış olması sebebiyle de eser ayrıca bir değer ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 33, s. 189/380; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 515; Ahmed Refik, Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 81-94; a.mlf., "Bizde Şehnamecilik, Seyyid Lokman ve Halefleri", YM, sy. 9 (1917), s. 169-172; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 65; Suut Kemal Yetkin, İslâm Sanatı Tarihi, Ankara 1954, s. 311-313; Karatay, Türkçe Yazmalar, s. 226-227; I. Stchoukine, La peinture turque d'après les manuscrits illustré, Paris 1966, s.

33-34; Babinger (Üçok), s. 181-184; Celâl Esat Arseven, Türk Sanat Tarihi, İstanbul, ts. (Millî Eğitim Basımevi), III, 97-100; Nurhan Atasoy, Nakkaş Osman'ın Eserleri ve Osmanlı Minyatür Sanatına Getirdiği Yenilikler (doktora tezi, 1962, İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü), s. 27, 28; a.mlf. - Filiz Çağman, Turkish Miniature Painting, İstanbul 1974, s. 46-48, plates: 26-33; Zeren Tanındı, Osmanlı Tarihi ile İlgili Minyatürlü Yazmalar: Şehnâmeler ve Gazanâmeler (doktora tezi, 1972, İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü), s. 86-129; Bekir Kütükoğlu, "Şehnâmeci Lokman", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 39-48; Zeynep Tarım Ertuğ, Osmanlı Devletinde XVI. yy. Cülûs ve Cenaze Törenleri (doktora tezi, 1994, İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü); s. 9, 32, 33, 50, 53, 64, 95, 97, 102, 108, 121, 123, 129; Ahmed Tevhid, "Hünernâme", TOEM, sy. 2 (1326), s. 103-111; Tahsin Öz, "Hünernâme ve Minyatürleri", Güzel Sanatlar, sy. 1, İstanbul 1939, s. 3-16; H. Sohrweide, "Dichtr und Gelehrte Aus Dem Osten im Osmanischen Reich (1463-1600)", Isl., XLVI (1970), s. 292; a.mlf., "Luḳmān b. Sayyid Ḥusayn", EI[2] (Fr.), V, 820; Emel Esin, "Hünernâme", TA, XIX, 406-407.

Zeynep Tarım Ertuğ

HÜNKÂR

(خنكار)

Osmanlı padişahları için kullanılan bir unvan.

Sözlükte "Tanrı, hâkim, hükümdar, âmir, efendi, sahip, bey" gibi anlamları bulunan Farsça hudâvendigâr kelimesinin hûndgâr veya hûngâr şeklinde kısaltılmış biçiminden gelmektedir.

İlk Osmanlı hükümdarları daha çok "gazi" unvanıyla anılırken I. Murad "Hudâvendigâr" ve "Gazi Hünkâr" diye şöhret bulmuş ve bu iki tabir daha sonraki padişahlar için de kullanılmıştır. Bazı belgelerde hudâvendigâr (Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid, s. 16, 24,89, 96, 112, 114; Uzunçarşılı, Medhal, s. 171, 174), hûndkâr (Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid, s. 10) ve hûnkâr (Uzunçarşılı, Medhal, s. 171, 178, 179) unvanları geçmekle birlikte özellikle halk arasında ve çeşitli tarih kitaplarında daha çok hünkâr şekli yaygınlık kazanmıştır (Âşıkpaşazâde, s. 68; Gazavât-ı Sultân Murâd, s. 2, 13,21; Neşrî, I, 155, 197, 213, 223, 231-243; Koçi Bey, s. 32, 80-127). Bundan dolayı padişaha nisbet edilen veya ona has olan bazı nesne, mekân ve hizmetleri ifade için "hünkâr iskelesi, hünkâr mahfili, hünkâr sofası, hünkâr imamı, hünkâr müezzini, hünkâr şeyhi, hünkâr çavuşu, hünkâr hasekisi, hünkâr defteri, hünkâr kayığı, hünkâr macunu, hünkâr beğendi" gibi tabirler kullanılmıştır.

Osmanlılar'da hünkâr unvanının padişahın dışında başka kimselere verilmediği belirtilmekle birlikte (Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 234) saygı ifadesi olarak bazı tasavvuf büyükleri için de hudâvendigâr ve hünkâr tabirlerinin kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Menâḳıbü'l-ʿârifîn'de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için hudâvendigâr veya hazreti hudâvendigâr (I, 369, 380, 382, 385, 467, 485, 490), Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî'de de (s. 4, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 16-20) Hacı Bektâş-ı Velî için hünkâr veya hazreti hünkâr tabirleri sıkça kullanılmış, bu son eserde Mevlânâ da Molla Hünkâr şeklinde anılmıştır (s. 93-98).

BİBLİYOGRAFYA

R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Beyrouth 1968, I, 410; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 369, 380, 382, 385, 467, 485, 490; Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 4, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 16-20, 93-98; Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-ı Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, s. 10, 16, 24, 89, 96, 112, 114; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 68; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, s. 2, 13, 21; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 155, 197, 213, 223, 231-243; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 18, 32, 80-127; Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osman (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1993, tür.yer.; Cevdet, Maʻrûzât, s. 92; Uzunçarşılı, Medhal, s. 171, 174, 178, 179; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 233-234; a.mlf., "Murad I", İA, VIII, 587, 595; Robert Anhegger, "Mu'âli'nin Hünkârnâme'si", TD, I/1 (1949), s. 145-166; Pakalın, I, 867 vd.; J. H. Kramers, "Hudâvendigâr", İA, V/1, s. 578; C. Orhonlu, "Khudāwendigār", EI² (Fr.), V, 45-46; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 766, 942, 946.

DİA

HÜNKÂR CAMİİ

Saraybosna’da esası XV. yüzyılda yapılan cami.

Câmi-i Atîk, Ebülfeth ve’l-Megāzî Sultan Mehmed Han Camii adlarıyla da tanınan bu ibadethânenin şehirde pek çok vakfı bulunan Bosna sancak beyi İshak Bey veya oğlu Îsâ Bey tarafından yaptırıldığı ve mahallî rivayetlere göre şehri gezen Fâtih Sultan Mehmed’in camiyi beğenmesi üzerine onun adının verildiği kabul edilmektedir. Gazi İshak Bey’in buradaki hayratının ilki olan zâviye ve mevlevîhâne ile imaretin 866 yılı Cemâziyelevvelinde (Şubat 1462) düzenlenen vakfiyesinden caminin de bu yıllarda yapılmış olduğunu çıkarmak mümkündür. İlk müslüman yerleşiminin kurulduğu camiyi çevreleyen mahalle 1516 yılına kadar Hatip mahallesi (Hatibovo-Mahala) adıyla anılmaktayken bu tarihten sonra Eski mahalle ve Sultan Mehmed Eski Camii mahallesi (Stara-Atik Mahala), daha sonra ise Hünkâr mahallesi (Careva Mahala) olarak anılmıştır. İlk yapısı ahşap (Ayverdi’ye göre belki sadece çatısı ahşap) olan Hünkâr Camii 962-968 (1555-1561) yılları arasındaki bir eşkıya baskını sırasında yanmış ve yapı 974’te (1566-67) kâgir olarak yeniden inşa edilmiştir. Evliya Çelebi, 1070 (1659-60) yılında çıktığı seyahatte uğradığı Saraybosna’daki camileri anlatırken burada bir Îsâ Paşa Camii’nden bahsederek 926 (1520) tarihli Arapça kitâbesinin kopyasını verir. Bu kitâbede zikredilen yapı acaba Hünkâr Camii adıyla tanınan eser midir? Bu ihtimal gerçek olduğu takdirde cami hakkında bilinenlerin yeniden gözden geçirilmesi gerekir. Her ne olursa olsun bugün Hünkâr Camii olarak tanınan yapı mimari üslûbu bakımından bir XVI. yüzyıl Osmanlı eseridir.

Hekimoğlu Ali Paşa’nın divan efendisi Şehdî Osman Efendi 1173 (1759-60) yılında yapıya bir kütüphane eklemişse de bina 1912’de yıkılmış ve kitapları Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’ne nakledilmiştir. Mehmed Fâzıl Paşa 1264’te (1848) caminin iki yanına kanatlar ilâve ettirmiştir. Bu tamir ve ilâvelere dair şair Zîver Bey’in sekiz beyitlik Türkçe manzumesi hattat Mehmed Rifat Efendi tarafından yazılarak taçkapı alınlığına konulmuştur. Külliyeyi teşkil eden yapılardan medrese, mektep ve hamamdan ise bir iz kalmamıştır. Yine aynı hayır sahibinin Fâtih Sultan Mehmed adına

yaptırdığı köprü de XX. yüzyıl içinde yenilenerek bütünüyle yok edilmiştir (bk. HÜNKÂR KÖPRÜSÜ).

Tek kubbeli, kare mekânlı tipte inşa edilmiş olan Hünkâr Camii dıştan 15,42 × 15,32 m. ölçüsündedir. Mermer sütunlara oturan sivri kemerli ve evvelce kubbeli olduğu tahmin edilen son cemaat yerinden girilen taçkapı da sivri bir kemerin içinde açılmış olup derin bir niş ve kavsaradan yoksundur. Kare planlı harimi

yaklaşık 13 m. kadar çapı olan pencereli, sekizgen kasnaklı bir kubbe örter. Kareden kubbeye geçiş için köşelerde içleri dilimli tromplar kullanılmıştır. Bunların altlarında köşe pahlarının başlangıçlarında beş sıra mukarnas yapılmıştır. Aslında yan cephelerde alt sırada üçer pencere varken binaya 5 m. genişliğinde kanatların ilâvesi yüzünden bunlar kapatılmış, yanlarda olan üst pencereler de kullanılmaz olmuştur. Kıble duvarında ise alt ve üstte ikişer, mihrap üstünde de bir yuvarlak pencere vardır.

Yüksek bir görünümü olan mihrap fazla süslü olmamakla beraber âhenkli ve zariftir. Nişin üst kısmında XIX. yüzyılın kalem işi nakışları ile bezenmiş altı sıra mukarnas bulunmaktadır. Caminin mimarisinde hâkim olan asil sadelik minberde de görülür. Zarif bir kapısı bulunan minber, klasik üslûbun bütün güzel orantılarına sahip olduğu gibi yan cephelerde de ileri derecede sadelik hâkimdir.

Harimin içindeki kapının iki yanında altlı üstlü ahşap mahfiller vardır. XIX. yüzyıl eseri olduğu görülen bu yayvan kemerli mahfiller tornada çekilmiş ağaç korkuluklar ve ahşap direklere sahiptir. Ortada ise üstte dışa çıkan yarım yuvarlak bir cumbası bulunur. Sağdaki minareye duvar kalınlığı içinde köşede açılmış bir iç kapıdan girilmektedir. Rumeli’deki camilerin çoğunda görüldüğü gibi pahlı minare gövdesi cami yapısına nisbetle oldukça yüksektir. Şerefe çıkması üç sıra mukarnasa oturur. Minare yakınında Şeyh İbrâhim Türbesi yer almaktadır. Caminin hazîresindeki kabirlerin çoğu korunarak günümüze ulaşmış, kitâbeleri ise M. Mujezinović tarafından yayımlanmıştır.

Ekrem Hakkı Ayverdi, Bosna’daki Türk mimari eserlerinden de bahsettiği 1956’da yayımlanan makalesinin resimleri arasına Hünkâr Camii’nin

ilâveleriyle birlikte bir plan-krokisini de koymuştur (rs. 69). 1981’de basılan kitabında ise yalnız cami gösterilmiştir (rs. 538). İlk plandan öğrenildiğine göre caminin avlusunun iki yanına dörder kubbeli revaklar yapılmış olup bunlar hem avluya hem de dışa açıktır. Her bir kubbe içeride ve dışarıda sütunlara dayanan kemerler tarafından taşınır. Avlunun giriş kısmını ise başlı başına mimari hüviyete sahip bir blok işgal eder. Bu yapı, iki yanlarda kubbeli bir çift büyük mekânla aralarında yer alan, dış kapıdan avluya açılan geçit dehlizi ve bunun iki yanındaki dörder kubbeli mekânlardan oluşmuştur. En uçtaki iki büyük mekândan sağdaki Cemâat-i İslâmiyye merkezi ve müftülük, soldaki ise 1994 yılına kadar Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi olarak kullanılıyordu. 1956’da yayımladığı makalesiyle bu camiye dair 1981’de verdiği bilgiler arasında bazı farklılıklar bulunan Ayverdi, bu kısmın 1265’te (1849) Mehmed Fâzıl Paşa tarafından diğer eklerle birlikte yapılmış olduğu görüşündedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 430; Sejfudin Kemura, Sarajevske Dzamije i Druge Javne Zgrade Turske Dobe, Sarajevo 1910, s. 1-12; Hazim Šabanović, Knjizevnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 487-489; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1974, I, 17-56; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri II-III, s. 361-368, rs. 538, 540-549; a.mlf., “Yugoslavya’da Türk Âbideleri ve Vakıfları”, VD, III (1956), s. 196-197, rs. 69-73; Kemurâzâde Seyfeddin Fehmi b. Ali, “Saraybosna’da Ebniyye-i Hayriyyenin Musavver Tarihi: I. Hünkâr Câmi-i Şerîfi”, TOEM, II/12 (1327), s. 774-776; Behija Zlatar, “Popis Vakufa u Bosni iz Prve Polovine XVI Vijeka”, POF, XX-XXI/1970-71 (1974), s. 113-114; Kasim Dobrača, “Vakıfname u Gazi Husrev-Begovoj Biblioteci”, Anali GHB, IV (1975), s. 41-43; Hatidza Čar-Dinda, “Neki Legati Osman-Šehdijine Biblioteke”, a.e., XV-XVI (1987), s. 243-252; Jasminko Mulaomerović, “Muvekkithane, Muvekkiti i Mjerenje Vremeua”, a.e., XV-XVI (1987), s. 270, 272.

Semavi Eyice

HÜNKÂR İMAMI

Osmanlı sarayında görev yapan padişah imamlarına verilen ad.

Osmanlı sultanları vakit namazlarını genellikle saray mescidinde, cuma ve bayram namazlarını ise şehirdeki selâtin camilerinden birinde kılarlardı. Daha ziyade “imâm-ı sultânî, imâm-ı şehriyârî” unvanlarıyla anılan hünkâr imamı sarayda Ağalar Camii’nde namaz kıldırdığı gibi saray dışında padişahın gittiği camide ona vekâleten cuma ve bayram namazlarını da kıldırır, hutbe okurdu.

Hünkâr imamlığının hangi tarihte ortaya çıktığı kesin olarak tesbit edilememekle birlikte ikinci Osmanlı padişahı Orhan Bey’in İshak Fakih adında bir imamının bulunduğu bilinmektedir (Âşıkpaşazâde, s. 56, 84). Mevlid sahibi Süleyman Çelebi de bir süre Yıldırım Bayezid’in Dîvân-ı Hümâyun imamlığında bulunmuştur (İA, XI, 177). Uzun müddet sarayda görevli imam sayısı bir iken IV. Mehmed’in (1648-1687) imamı İbrâhim Efendi zamanında ikinci imamlık ve muhtemelen XVIII. yüzyıl başlarında üçüncü imamlık ihdas edilmiştir. Birinci imama “başimam” da denirdi. Birinci imamlığa tayin edilenler sarayda, diğerleri sadrazam huzurunda kürk giyerlerdi. Başimamdan boşalan kadroya genellikle ikinci imam getirilirdi.

Çok iyi yetişmiş olması gereken hünkâr imamının ayrıca güzel bir sese ve makam

bilgisine de sahip olması istenirdi. Bu görevde bulunanların padişaha namaz kıldırmanın yanı sıra bayram tebrikleşmelerinde ve cülûs törenlerinde dua etme, ramazanın on beşinci günü yapılması mutat olan hırka-i şerîf ziyaretlerinde aşr-ı şerif okuma, hünkâr cenazelerinin yıkanmasında bulunma ve şeyhülislâmın izniyle cenaze namazını kıldırma gibi görevleri de vardı.

Hünkâr imamı yüksek maaş alan bir devlet görevlisiydi. En aşağı derecede bulunanlara müderrislik pâyesi verilirdi. Ancak içlerinde kazaskerlik

rütbesinde olanlar da vardı. Nitekim III. Murad'ın imamı Abdülkerim Efendi ile I. Ahmed'in imamı ve Zübdetü't-tevârîh müellifi Sâfî Mustafa Efendi kazasker rütbesinde bulunuyorlardı. Hünkâr imamlarına yevmiyelerinden başka her yıl yazlık ve kışlık elbise bedeli de verilirdi. Bunların içinde Pîrîzâde Mehmed Sâhib ve oğlu Osman Sâhib gibi kazaskerliğe, hatta şeyhülislâmlığa kadar yükselenler bulunduğu gibi eser sahibi olanlar da vardı. Hünkâr imamlığı varlığını devletin sonuna kadar sürdürmüş ve devlet protokolündeki yerini korumuştur (Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi: 1302, s. 134 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşazâde, Târih, s. 56, 84; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 347, 354; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 212, 259, 806, 817, 837; Râşid, Târih, IV, 49; Çeşmizâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 52; D'Ohsson, Tableau général, VII, 8-9; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 16, 115-116; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi: 1302, s. 134 vd.; Sicill-i Osmânî, III, 187, 431; IV, 718-720; İlmiyye Salnâmesi, tür.yer.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 373-374; İsmail Hakkı Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, s. 82-83; Sertoğlu, Tarih Lügatı, s. 156; Pakalın, I, 869; Neclâ Pekolcay, "Süleyman Çelebi (Dede)", İA, XI, 177.

Cahid Baltacı

HÜNKÂR İSKELESİ ANTLAŞMASI

Rusya ile 8 Temmuz 1833'te imzalanan savunma ittifak antlaşması.

Mısır valiliğini ele geçirdikten sonra (1805), devrin olaylarıyla bunalmış merkezden uzak bu vilâyetteki iktidarına çeşitli tedbir ve reformlarla kuvvet katan ve Osmanlı Devleti'nin içine düştüğü sıkıntı ve krizlerden istifade ile Mısır'da müstakil bir devlet kurmayı düşleyen Mehmed Ali Paşa 1832 yılında isyan bayrağını resmen açmış ve oğlu İbrâhim Paşa idaresindeki kuvvetleri kısa zamanda Anadolu içlerinde ilerleyebilme başarısını göstermişti. Mısır ordusu, 21 Aralık 1832'de Konya'da Sadrazam Mehmed Reşid Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunu yendi; ileri bir hamle ile Kütahya'ya kadar gelerek (2 Şubat 1833) İstanbul'u ve Osmanlı hânedanını tehdit etmeye başladı.

Başlangıçtan beri Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'yı desteklemekte olan Fransa karşısında İngiltere'yi bir denge unsuru olarak kendi yanına çekmeyi başaramayan Bâbıâli, nihayet bu yakın tehdit karşısında, gelişmeleri kendi menfaat noktasından hareketle müdahaleye hazır bir endişeyle takip eden ve bu anlamda her türlü askerî tedbiri almış bulunan Rusya'nın yardım tekliflerini kabul etmekten başka bir çare göremedi. Rusya'nın yardıma davet edilmesiyle (3-7 Şubat 1833) Bâbıâli, 3 Ocak 1799 tarihindeki ilk Osmanlı-Rus ittifakından edindiği tecrübelerinin ışığında, kendiliğinden gerçekleşebilecek ve fazlaca davet edilmeyi beklemeyecek bir emrivâkiyi de önlemek istemekteydi. Nitekim Fransa ve İngiltere'yi harekete geçirmek için bu yardım talebini son ana kadar bir koz olarak kullanmaya çalışan Bâbıâli'nin, adı geçen devlet el-çileriyle yapmakta olduğu görüşmelerden endişelenen Rusya, gemilerinin Boğaz'a girmesini engelleyebilecek bir uzlaşmanın olgunlaşmasına fırsat ve meydan vermeden sekiz parçalık bir filosunu Karadeniz Boğazı'ndan geçirerek Büyükdere önlerine demirletti (20 Şubat 1833).

Mehmed Ali Paşa'nın karşı propagandasından ve genel bir infialden

çekinen Bâbıâli'nin filonun Boğaz dışında Süzeboli açıklarında demir atması teklifleri ise etkisiz kaldı. Rus filosunun Boğaz'a gelmesi karşısında ne Fransa'nın Mehmed Ali Paşa yanlısı politikasında, ne de İngiltere'nin ısrarla sürdürmekte olduğu tesbit edilen ilgisiz tutumunda bütün diplomatik teşebbüslere rağmen herhangi bir değişiklik görmeyen Bâbıâli, başşehrin müdafaası için Rusya kara kuvvetlerinin de getirilmesine karar verdi (1833 Mart sonları). 5000 kişilik bir Rus kuvveti 5 Nisan'da İstanbul'a gelerek Beykoz'da karaya çıkıp Hünkâr İskelesi'nde karargâh kurdu. O sıralarda Mısır kuvvetleriyle anlaşmak üzere Kütahya'da görüşmeler sürdürülmekteydi. Nihayet Adana'nın da "muhassıllık" olarak İbrâhim Paşa'ya bırakılması, Mısır ve bütün Suriye vilâyetlerinin, diğer bir ifadeyle I. Selim'in 1516 Mercidâbık ve 1517 Ridâniye zaferleriyle ele geçen bütün yerlerin, Mehmed Ali Paşa'ya terkiyle varılan uzlaşma neticesinde Mısır meselesinin birinci safhası sona ermiş ve bu tevcîhatı ihtiva eden ferman 6 Mayıs'ta Mehmed Ali Paşa'ya gönderilerek iki taraf arasındaki ihtilâfa şimdilik son verilmişti.

Mısır kuvvetlerinin Toroslar'ın öte taraflarına çekilmesi işi başlamış olmakla beraber Rus kara ve deniz kuvvetlerinde herhangi bir toparlanma gözlenmediği gibi, 5 Mayıs 1833'te çarın büyük yetkilerle yolladığı olağan üstü elçisi Aleksey Orlof'un (Alexej Orlow) İstanbul'a gelişi yapılan bu yardımın faturasının ağır olacağına işaret etmekteydi. Nitekim Orlof, iki devlet arasında 3 Ocak 1799'da yapılan antlaşmaya benzer bir savunma ittifakı teklif etmekte gecikmemiştir. Öte yandan Rusya'nın kara ve deniz kuvvetlerini geri çekmemesi İngiltere ve Fransa'nın donanma nümayişlerine yol açmaktaydı. Ortak harekât, Boğazlar'dan geçerek Rus kuvvetlerini geri çekilmeye zorlama teşebbüslerine kadar varan temayüller gösterdiyse de Rus ittifak teklifinin Bâbıâli tarafından reddine yeterli olmadı. İlk esasları Ahmed Fevzi Paşa ve Orlof arasında tesbit edilen görüşmelere daha sonra Serasker Hüsrev Paşa ve Reîsülküttâb Âkif Efendi ile Rus elçisi Butenef de katıldı. İlk toplantı 26 Haziran'da Hüsrev Paşa'nın Emirgân'daki yalısında yapıldı ve 8 Temmuz'daki ikinci toplantıda antlaşma burada imzalandı. Antlaşmanın yapılmasından iki gün sonra Rus filosu ve sayıları 13 veya 15.000'e varan kara kuvvetleri Karadeniz'e çıkmak üzere Boğaz'dan hareket etti.

Adını Rus kuvvetlerinin karargâh kurduğu yer olan Beykoz Hünkâr

İskelesi'nden alan bu savunma antlaşması sekiz yıl için geçerli olmak kaydıyla biri gizli yedi maddeden ibarettir. Antlaşmanın 1. maddesinde iki devlet arasında "ebedî sulh ve ittifak" hali olduğu belirtilerek yapılan ittifakın sadece tarafların her türlü tecavüzden korunması amacını güttüğü, dolayısıyla iki tarafın asayiş ve emniyetine dair her türlü hususun noksansız olarak tanzim edileceği ve bunu temin için karşılıklı maddî yardımlaşma ve etkili dayanışma içinde olunacağı vurgulanmaktaydı. 2. maddede, 14 Eylül 1829 tarihli Edirne Antlaşması ve bu antlaşmaya dahil edilen iki devlet arasında daha önce yapılmış bütün antlaşmalar (dolayısıyla 1799 ittifak antlaşması ve bunun 1805'teki temdidi), yine Petersburg'da imzalanan 26 Nisan 1830 tarihli senet ve 29 Temmuz 1832'de İstanbul'da Yunanistan ile ilgili olarak akdedilen tanzimnâme

aynen tasdik ediliyordu. 3. maddede tarafların birbirlerini muhafaza ve müdafaası yapılan ittifakın esası olarak tasrih edilmekte ve Osmanlı Devleti'nin tam istiklâl ve istikrarının Rusya'nın samimi arzusu olduğu belirtilmekteydi. Ayrıca Rusya Bâbıâli'nin, kara ve deniz kuvvetlerine tekrar ihtiyaç duyabileceği yeni durumlarla karşılaşılması halinde ihtiyaç gösterilecek miktarda kuvvetin karadan ve denizden sevkini taahhüt etmekteydi. Böyle bir durumda yardım için talep edeceği kara ve deniz kuvvetlerinin sevk ve idaresi Bâbıâli'nin uhdesinde olacaktı. 4. maddeye göre tarafların hangisi diğerinden yardım görürse gönderilecek kara ve deniz kuvvetlerinin iâşe masraflarını da üstlenecekti. 5. maddede, yapılan antlaşmanın uzun süre geçerli olması tarafların samimi arzusu olmakla beraber zamanla antlaşmada bazı değişikliklerin yapılmasını gerekli kılacak durumların oluşabileceği düşüncesiyle antlaşmanın geçerlilik süresi sekiz yıl olarak belirlenmiştir. Bu sürenin sonunda mevcut duruma göre antlaşmanın yenilenmesi hususu tekrar müzakere edilecektir. 6. maddede bu antlaşmanın iki ay içinde onaylanacağı, tasdiknâmelerin İstanbul'da mübâdele edileceği belirtilmiştir. 7. gizli maddede, önce açık metnin karşılıklı askerî yardımlaşmayı öngören 1 ve 3. maddelerine atıfta bulunulmakta ve böyle bir maddî yardımın ağır külfetinden Osmanlı Devleti'ni korumak isteyen Rusya, bunun yerine Çanakkale Boğazı'nın kendi lehine kapatılmasını ve hiçbir yabancı geminin geçmesine müsaade edilmemesi hususunu Bâbıâli'ye kabul ettirmekteydi.

Antlaşmanın bu gizli maddesi, Rus harp gemilerinin Boğazlar'dan geçerek

Akdeniz'e çıkabileceklerini açıkça ifade etmemekle beraber böyle bir hakkı vermiş bulunan Ocak 1799 ve bunu yenileyen 1805 antlaşmalarının adları anılmasa bile 2. maddenin genel yapısı içinde yürürlükte olduğuna işaret edilmesi, gizli maddenin Avrupa genelinde büyük bir infiale yol açmasına ve endişe kaynağı olarak Mısır meselesinin sonuna kadar dikkatleri üzerinde toplamasına yetmiştir. Bu antlaşma ile Bâbıâli'nin Rusya'nın korumacılığı altına girdiğinde bir dereceye kadar doğruluk payı olmakla beraber, bu gelişmeyi bazı tarihçilerin vaktiyle ileri sürmüş oldukları gibi vasallik mertebesine indirmek herhalde yanlış, ancak konuya karşı duyulan hassasiyetin abartmalı bir göstergesidir. Hünkâr İskelesi Antlaşması Avrupa'da geniş akisler yarattı ve Mehmed Ali Paşa'nın dizginlenmesinde önemli bir vazife gördü. Geriye böyle bir antlaşma bırakmış olsa bile Rus kuvvetlerinin Boğaz'dan çekilmesi sevinçle karşılandı. Fakat kısa bir zaman sonra, varlığından önce birtakım söylentiler halinde haber aldıkları gizli maddenin mevcudiyetinin kesinlik ve muhtevasının açıklık kazanması bu rahatlamaların yerini kızgınlık ve endişeye bıraktı. İngiltere ve Fransa, Petersburg ve Bâbıâli nezdinde bir dizi resmî protestolara başladılar ve donanmalarını Çanakkale Boğazı önlerine sevkettiler. Nota teâtileri meseleyi yeni bir devletlerarası krize dönüştürdü; gerginlik, İngiltere ve Fransa cephesiyle Rusya karşısındaki münasebetlerin kesilebileceği zehâbına yol açtı. Büyüyen kriz Avusturya Başbakanı Metternich'in ara buluculuğu ile yatıştırıldı. Rus siyasî çizgisinden ayrılmamaya özen göstermekle beraber Avusturya menfaatlerini de en iyi şekilde kollamaya çalışan Metternich, Hünkâr İskelesi'nin Rusya'ya sağladığı üstün durumu kontrol edebileceği ve hatta duruma ortak olabileceği bir çözüm yoluna başarı ile teşebbüs etti. Avusturya ve Rus hükümdarlarının (I. Franz ve I. Nikola) Münchengraetz'de (Bohemya) buluşmalarını temin etti, Hünkâr İskelesi ile oluşan ağır siyasî havayı dağıtacak ve Rusya'yı şarkta yalnız bırakmayacak yeni bir antlaşmanın yapılmasını sağladı. Hünkâr İskelesi'nin doğrudan bir uzantısı olan Münchengraetz Antlaşması (18 Eylül 1833), Mehmed Ali Paşa tehlikesinin boyutlarını da açıkça gözler önüne sermesi bakımından ayrıca büyük bir önem taşır. İkisi gizli olmak üzere beş maddeden oluşan antlaşmada taraflar Osmanlı Devleti'nin Osmanlı hânedanı elinde kalmasını bütün güçlerini kullanarak temin etmeye, muhtemel bir hânedan değişikliği ve Bâbıâli'nin hükümranlık haklarının tehdit edildiği bir durumda bu gibi gelişmeleri engellemek üzere ortak tavır alıp etkili tedbirlerle karşı çıkmaya karar vermekteydiler. Gizli maddelerde

ise yine aynı kaygılardan hareketle neler yapılacağı açıklanmaktaydı. Mehmed Ali Paşa'nın Osmanlı hânedanı yerine geçmesi halinde devletin Avrupa'daki toprakları üzerinde de hükümranlığını teşmil etmesine imkân verilmemesi, Osmanlı Devleti'nin yıkılması ihtimali söz konusu olduğunda da iki devletin ortak dayanışmasının hedefi, Balkanlar'daki Osmanlı topraklarında küçük millî devletler kurulmasının, dolayısıyla Metternich'in görüşü doğrultusunda büyük bir Yunan krallığı oluşturulmamasının sağlanması ve Avrupa devletler dengesini bozacak gelişmelerin önlenmesiydi.

Mısır meselesi böylece devletlerarası gündeme Boğazlar meselesini çıkarmış oluyordu. Meselenin çözümünün de beraberce olması gerekeceği anlaşılmaktaydı. Nitekim 1840 yazında Mısır meselesinin halli üzerine ertesi yıl Londra'da yapılan toplantıda Londra Boğazlar Mukavelenâmesi imzalanmış (13 Temmuz 1841) ve sekiz yıllık süresi sona ermiş bulunan Hünkâr İskelesi Antlaşması yenilenmemiş, Boğazlar'ın kapalılığını emreden, ancak Osmanlı Devleti'nin hukukî üstünlüğü yanında diğer devletlerin de hukukunu dengeleyen ve ortak kefalete bağlayan yeni bir statü ortaya konmuştur (bk. BOĞAZLAR MESELESİ).

Hünkâr İskelesi Antlaşması ile iki devlet arasında oluşan ittifakın hâtırası olmak üzere Rus askerlerinin ordugâh kurdukları yere bir anıt dikilmiştir (zamanında yapılmış gravürü için bk. Kutluoğlu, rs. nr. 7, 8). Anıtın iki cephesinde Türkçe ve Rusça olmak üzere iki devlet arasındaki dostluğu tebcil eden mısralar, İstanbul halkının bu gelişme karşısında duyduğu infiali aksettirmemektedir. Muhafazakâr çevrelerin Rusya'ya karşı duymakta olduğu nefret ve özellikle II. Mahmud aleyhine sarfettikleri sözler, Avusturya elçisi Baron von Stürmer'in raporlarında görülen ve padişahı "sarhoş, çılgın, gâvur" olarak niteleyen kayıtlarla da sabittir. Rus ittifakına karşı duyulan bu infialin arkasında,

Mehmed Ali Paşa'nın bütün Avrupa'da pek etkili olan ve büyük para gücü ile devreye sokup başarı ile yürüttüğü propaganda faaliyetlerinin olduğu açıktır.

Hünkâr İskelesi'nde Serviburnu mahalline dikilen bu anıt 3,75 m. yüksekliğinde ve 115 cm. eninde idi. Türkçe mısralar sadâret kethüdâsı

Pertev Efendi (daha sonra Paşa) tarafından yazılmış olmakla beraber bunlara paşanın idamından (1837) sonra 1840'ta İstanbul'da basılan divanında yer verilmemiş olması söz konusu duygularla ilgili bulunmaktadır. I. Dünya Savaşı'nda Rusya'ya harp ilânı ile anıt -93 zaferi nişanesi olarak dikilen Ayastefanos Anıtı gibi-yıkılarak ortadan kaldırılmıştır. Anıttaki Türkçe dizeler şöyledir: "Bu sahrâya müsâfir geldi gitti asker-i Rûsî / Bu seng-i kûh-peyker yâdigâr olsun nişan kalsın / Vifâkı devleteynin böyle dursun sâbit ü muhkem / Lisân-ı dôstanda dâsitânı çok zaman kalsın".

BİBLİYOGRAFYA

G. Rosen, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reformen im Jahre 1826 bis zum Pariser Traktat vom Jahre 1856, Leipzig 1866, I, 121 vd., 169-192; G. Noradounghian, Recueil d'actes internationaux de l'empire ottoman, Paris 1900, II, 229 vd.; Lutfî, Târih, IV, 22-48, 79-92, 100-102, 147-154; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1327, III, 121-145; S. Goriainow, Devleti Osmâniyye ve Rusya Siyaseti (trc. İskender Ali Reşid), İstanbul 1331, s. 30 vd.; E. Molden, Die Orientpolitik des Fürsten Metternich: 1829-1833, Leipzig 1913, s. 38-118; E. Driault, Şark Meselesi (trc. Mehmed Nâfiz), İstanbul 1928, s. 141 vd.; Şinasi Altundağ, Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı: 1831-1841, Ankara 1945, s. 145-159, 160-166; Cemal Tukin, Osmanlı İmparatorluğunda Boğazlar Meselesi, İstanbul 1947, s. 136-203; Karal, Osmanlı Tarihi, V, 134-139; Nihat Erim, Devletler Arası Hukuki ve Siyasi Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 291-299; Midhat Sertoğlu, Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1962, V, 2930-2934; H. M. Kutluoğlu, The Egyptian Question (1831-1841). The Expansionist Policy of Mehmed Ali Paşa in Syria and Asia Minor and the Reaction of the Sublime Porte, İstanbul 1998, s. 83-107, rs. nr. 7, 8; Muâhedât Mecmuası, VI, İstanbul 1294, s. 91-93.

Kemal Beydilli

HÜNKÂR KASRI

(bk. KASR-ı HÜMÂYUN).

HÜNKÂR KÖPRÜSÜ

Saraybosna’da tahminen XV. yüzyıl ortalarında yapılan ve günümüzde izi kalmayan köprü.

Saraybosna’da şehrin merkezinden akan Malaçka (Miljacka) ırmağının üstündeki yedi köprüden biri olup Türkçe adının karşılığı olan Careva Ćuprija ismiyle de tanınıyordu. Ekrem Hakkı Ayverdi Yugoslavya’daki Türk eserleriyle ilgili makalesinde (bk. bibl.), 858 (1454) yılında sancak beyi olan İshak Beyzâde Îsâ Bey’in burada ve Üsküp’te birçok hayratı bulunduğunu belirterek Hünkâr Camii ile Malaçka üzerinde bir köprünün bânisi olduğunu kaydetmektedir. Buna göre Hünkâr Köprüsü XV. yüzyıl ortalarına aittir. Ayverdi’nin Bosna’daki eserlere dair kitabında köprünün Îsâ Bey yerine İshak Bey tarafından 1462 senelerinde yapıldığını bildirmesi bir zühul eseri olmalıdır. Ayverdi, “Fâtih Sultan Mehmed’in nâm-ı âlîsine nisbeten bu isim verilmiştir” cümlesiyle köprüye adı verilen hünkârın kimliğini de açıklamıştır. Ancak bazı Boşnak araştırmacıları bu hükümdarın Kanûnî Sultan Süleyman olabileceğini kaydederler (Celić - Mujezinović, s. 85).

1619’daki bir sel baskınında zarar gören köprü Hacı Hüseyin adlı bir kişi tarafından tamir ettirilmiştir. 1029 (1620) yılında yapılan bu onarıma dair biri beş, diğeri altı beyitlik iki ayrı tarih manzumesi Bosnalı Nergisî Mehmed Efendi, tek beyitlik bir tarih de Hâtif mahlaslı bir şair tarafından yazılmıştır (a.g.e., a.y.). Bu tamirden dolayı köprü Hacı Hüseyin Köprüsü (Hadzi Huseinova Cuprija) diye de anılmaktadır. Evliya Çelebi, 1070 (1659-60) yılındaki seyahatinde Bosna’ya uğrayınca Malaçka akarsuyu üzerinde bulunan yedi köprünün en başında Hünkâr Köprüsü’nü, “Alçak ise de boyu gayet uzundur, uzunluğu iki yüz elli adımdır” cümlesiyle anlatır. Hünkâr Köprüsü XVIII. yüzyıl sonlarında tekrar harap olduğundan 1207 (1792-93) yılında Hacı Beşli Mustafa Ağa adında bir kişi tarafından tamir ettirilmiştir. Bu onarımı bildiren ve halen Saraybosna Müzesi’nde bulunan ta‘lik hatla yazılmış iki kitâbe vardır. Bunlardan birinin metni şöyledir: “Cisr-i Hünkâriyye’yi hedm etti mâ / Derakab el-Hâcî Beşli pek metîn / Yaptırıp Şevkî dedi târîhini / Âfetinden saklaya raûf âmin, sene 1207”. Cûdî

mahlaslı bir şair tarafından yazılan dört beyitlik ikinci kitâbede de taşkın yüzünden köprünün harap olduğu ve Hacı Beşli Mustafa Ağa'nın himmetiyle yaptırıldığı bildirilir. Bu tamirle ilgili olarak Şevkî ayrıca iki beyitlik bir tarih manzumesi kaleme almıştır (Mujezinović, I, 48-52).

Adı bilinmeyen bir Fransız, 16 Mayıs-20 Haziran 1807 tarihleri arasında gerçekleştirdiği, Bosna'dan İstanbul'a kadar uzanan seyahatinin raporunda Saraybosna'da Malaçka suyu üstündeki çok zarif olduğunu belirttiği köprünün bir resmini yazısına ilâve etmiştir. Paris'te bulunan bu yazmanın (Archives Historiques de la Guerre-Service Historique de l'Etat-major de l'Armée, nr. 1618) aslı görülemediğinden resmin Hünkâr Köprüsü'ne aidiyeti tam olarak tesbit edilememiştir (Šamić, s. 145, 276). Ayrıca H. A. Daniel tarafından yayımlanan bir eserde köprünün 1888 yılı civarındaki durumunu gösteren bir gravür yer almaktadır. Bu gravürde

dört kemeri görünen köprü aslında iki ucunda birer gözü daha olması gereken bir yapıdır. Fakat zamanla bu gözler dolmuş ve üzerlerine evler yapılmış olmalıdır. XIX. yüzyılın sonlarına ait bir fotoğrafta ise bu evlerin ortadan kalktığı görülmektedir. En uçtaki gözün yanında bir sel yaran bulunması bundan sonra bir kemerin daha olmasına işaret sayılabilir. Ortadaki iki geniş açıklıklı kemerin arasında beş konsola oturan çıkıntı halindeki bir kitâbe köşkünün varlığı farkedilmektedir.

XIX. yüzyılın sonlarına gelinceye kadar Türk mimarisine ait özelliklerini koruyan Hünkâr Köprüsü, nehir yatağının ıslah çalışmaları sırasında (1897) bütünüyle ortadan kaldırılarak yerine yayvan tek kemerli çok geniş açıklığı olan modern bir köprü yapılmıştır (Ayverdi, s. 399, rs. 652; Celić - Mujezinović, s. 89; Gojković, s. 139).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 432; H. A. Daniel, Handbuch der Geographie, Leipzig 1888, s. 68, rs. 330; Sejfudin Kemura, Sarajevske Dzamije i Druge Javne Zgrade Turske Dobe, Sarajevo 1910, s. 162-164;

Midhat Šamić, Les voyageurs français en Bosnie, Paris 1960, s. 145, 276; Mula Mustafa Bašeskija, Ljetopis, Sarajevo 1968, s. 387; Dzemal Čelić - Mehmed Mujezinović, Stari Mostovi u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1969, s. 84-89; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1974, I, 48-52; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 127-128, rs. 74; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II-III, s. 399, rs. 651, 652; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", VD, III (1956), s. 194-196; Milan Gojković, Stari Kameni Mostovi, Beograd 1989, s. 138-139.

Semavi Eyice

HÜNKÂR MAHFİLİ

(bk. MAHFİL).

HÜNKÂR MÜEZZİNİ

Osmanlı sarayında görev yapan padişah müezzinlerine verilen ad.

“Müezzin-i hâssa, müezzin-i şehriyârî” adlarıyla da anılan ve Has Oda’ya mensup olan bu müezzinler Enderun’da ayrı bir cemaat teşkil ederlerdi. Bunlar, “sermahfil” denilen müezzinbaşı yardımcısı tarafından Enderun’a alınan güzel sesli, kabiliyetli gençler arasından seçilerek mûsiki bilgileri ve müezzinlik âdâbı öğretilmek suretiyle mesleğe hazırlanırlardı.

Müezzinler, mülâzım adı verilen adaylar arasından ihtiyaç duyuldukça sermahfilin tavsiyesiyle Bâbüssaâde ağası tarafından tayin edilirdi. Hünkâr müezzini pâyesini elde edenlerin içinden sesi, kabiliyeti, bilgisi ve tecrübesi bakımından en uygun olanı başmüezzinliğe getirilirdi. Bütün müezzinler müezzinbaşının yönetiminde nöbetle görev yaparlardı. Namaz vakitlerinde saraydaki mescidlerde hizmet veren müezzinler, padişah sarayda iken sabah namazını Sarây-ı Hümâyun Camii’nde kendilerine mahsus mahfillerde eda ederlerdi. Diğer vakitlerde nöbetçi imamlarla birlikte hünkârın çoğunlukla bulunduğu sünnet odaları, Bağdat ve Çadır köşkleriyle Mustafa Paşa, Gülhane, Sinan Paşa ve İshakıye kasırlarına giderek görevlerini yerine getirirlerdi. Padişahlar saray dışına çıktıkları vakit ise gidilen yerlerde görev yaparlar, cuma ve bayram namazlarının kılındığı camilerde, ayrıca padişahların ramazanlarda teravih için gittikleri selâtin camilerinde buradaki müezzinlerden hizmeti devralırlardı. Özellikle bu müezzinlerin katılımıyla eda edilen namazlara halk ayrı bir rağbet gösterirdi. Çünkü hünkâr müezzinleri bazan namazlarda çeşitli ilâhiler okurlar, böylece ibadet hayatı halk için ayrı bir coşku vesilesi olurdu. Hatta saray müezzinlerinin iştirakiyle kılınan namazlarda ortaya çıktığı için “saray tavrı” denilen bir müezzinlik icrası daha sonra İstanbul’da yaygınlaşarak rağbet bulmuştur.

Hünkâr müezzinlerinin saray görevlileri arasına ne zaman girdiği kesin olarak tesbit edilememekle birlikte müezzinbaşılık müessesesinin II. Bayezid (1481-1512) tarafından kurularak görevlerinin bir tâlimatnâmeyle belirlendiği nakledilir. Ayrıca I. Ahmed zamanında (1603-1617) Ayn Ali Efendi tarafından hazırlanan Risâle-i Vazîfehorân’dan XVII. yüzyılda

müezzinlerin sayısının on beş olduğu, toplam yevmiyelerinin de 198 akçe tuttuğu anlaşılmaktadır. Bu sayı zamanla artarak XVIII. yüzyılın ikinci yarısında otuz ikiye ulaşmıştır.

Hünkâr müezzinleri 1826'da Muzıka-i Hümâyun kurulduktan sonra bu çatı altında toplanmıştır. Buraya Enderun dışından da alınan güzel sesli, makam ve usule âşina kişilerin aynı zamanda Muzıka-i Hümâyun'un fasıl takımının reisliğini yaptıkları bilinmektedir. Zamanla başmüezzinliğe kadar yükselmiş birçok bestekâr arasında Sermüezzin Rifat Bey, Bahâeddin Efendi, Muallim İsmâil Hakkı Bey, Dellâlzâde İsmâil Efendi ve Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi gibi müezzinler özellikle belirtilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 94; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II, 82, 90, 116, 119-120; D'Ohsson, Tableau général, VII, 9; Atâ Bey, Târih, I, 169; Ali Seydi Bey, Teşrifat ve Teşkilatımız (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 22; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 326, 374; Mahmut Ragıp Gazimihal, Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 98-99, 103-104; Ülker Akkutay, Enderûn Mektebi, Ankara 1984, s. 27; Pakalın, I, 370; III, 187.

Nuri Özcan

HÜNSÂ

(الخنثى)

Çift cinsiyetli veya cinsiyeti belirsiz kimseler için kullanılan bir fıkıh terimi.

Sözlükte “kırılmak, kırılıp bükülmek” mânasına gelen hanes kökünden “kadınsı davranışlar gösteren erkek” anlamında bir sıfat olup İslâm hukukunda, doğuştan hem erkeklik hem de dişilik organına sahip bulunan veya erkek mi kadın mı olduğu tesbit edilemeyen kişiyi ifade eder. İnsanlarda çok ender rastlanan bu yapısal bozukluk veya çift cinsiyetlilik (er dişilik) vücutta hem er bezleri hem de yumurtalıkların bulunması, dış üreme organlarının her iki cinse ait özellikler taşıması, hatta hücrelerin bazısında erkek bazısında dişi kromozom çiftlerinin görülmesi şeklinde ortaya çıkar. Başta ibadetler ve ahvâl-i şahsiyye olmak üzere fıkhın birçok alanında erkek ve kadınlar için farklı dinî ve hukukî hükümler sevkedildiğinden fıkıh literatüründe çift cinsiyetli veya cinsiyeti belirsiz kimsenin tanımı ve tâbi olacağı hükümler konusu ayrıntılı bir şekilde ele alınır.

İslâmî öğreti ve gelenekte, erkek ve kadın olarak her cinsin kendine has özelliklerinin korunması ve kendi yönünde geliştirilmesi esas alınmış, kişinin kadınlık veya erkeklik özelliklerini tam olarak taşıdığı halde karşı cinse benzeme özentisi içine girmesi kınanmış, cinsiyet farklılığını koruyucu ve sağlıklı bir cinsî gelişmeyi temin edici bir dizi tedbir alınmıştır. Bundan dolayı Hz. Peygamber, kadına benzemeye özenen erkeklere (muhannes) veya erkeğe benzemeye özenen kadınlara lânet etmiş ve bu tipler için bazı yaptırımlar uygulamıştır (Müsned, IV, 171; Buhârî, “Libâs”, 61-62; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 30). Ancak bu tür ruhî-ahlâkî bozukluğun söz konusu kişilere farklı dinî ve hukukî hükümlerin uygulanmasını gerektirmeyeceği ve haklarında tabii cinsiyetleriyle ilgili

hükümlerin geçerli olacağı açıktır. Buna karşılık bir kimsenin biyolojik olarak hem kadınlık hem de erkeklik özelliği taşıması veya cinsiyetinin belirsiz olması farklı bir durum olup çok ender rastlanan bu tür yapısal

bozukluk İslâmî gelenekte tabii karşılanmış ve tâbi olacağı dinî ve hukukî hükmü belirleyebilmek için bazı kriterler kullanılması ve bazı uyarımların yapılması yoluna gidilmiştir.

Fıkıh literatüründe hünsâ iki gruba ayrılarak incelenir. Birincisi, erkeklikle dişilik belirtilerine birlikte sahip olmakla beraber biri diğerine baskın olan, yani erkek veya kadın olduğuna kolayca hükmedilen ve "hünsâ-i gayr-i müşkil" olarak adlandırılan kimsedir. Bunlar hakkında belirgin olan cinsiyetin hükümleri uygulanır. İkincisi, hangi cinsten olduğuna kolayca hükmedilemeyecek tarzda erkeklik ve dişilik organına birlikte sahip olan veya bu organlardan hiçbirini taşımayan kimse olup buna da "hünsâ-i müşkil" denilir. Hünsâ denilince genelde bu ikinci gruba giren kimseler kastedilir. Bunların "müşkil" olarak nitelendirilmesi de cinsiyetini ve dolayısıyla haklarında uygulanacak hükmü belirlemenin zorluğunu ifade içindir.

Hünsâ-i müşkile erkek veya kadın cinsinden hangisinin hükmünün uygulanacağını tesbit için fakihlerce önerilen veya tartışmaya açılan kriterler onların bilgi ve tecrübe birikimlerinin ürünü olan, ayrıca hünsânın cinsiyetini değil ona uygulanacak hükmü belirlemeyi hedefleyen pratik çözümler olarak görülmelidir. Meselâ kaynaklarda, ergenlik çağı öncesinde idrarın hangi organdan geldiği veya her ikisinden gelmesi halinde öncelik sırası ya da nisbeti şeklinde bazı kriterlerden söz edilir. Hz. Peygamber de bu durumdaki birinin mirastaki payının nasıl takdir edileceği sorusuna idrarın geldiği organa göre hüküm verileceği şeklinde cevap vermiştir (Beyhakī, VI, 261). Ergenlik sonrasında ise erkeklik ve dişilik belirtilerindeki gelişmeler esas alınır.

Hünsâ-i müşkile uygulanacak hukukî ahkâm konusunda kural olarak ihtiyatla hareket edilir. Meselâ fakihlerin çoğunluğu bu mülâhaza ile hünsânın kadınlar gibi örtünmesi gerektiği, fakat ipek elbise ve ziynet eşyası kullanamayacağı görüşündedir. Ancak birinci görüşe Hanbelîler, ikinci görüşe ise Hanefîler katılmazlar. Halvet, dokunma ile abdestin bozulması, ezan okuma, cenazeyi yıkama, cenazesinin yıkanması ve kefenlenmesi, imâmet, cemaatle namaza iştirak konularında da benzeri bir ihtiyatın izlendiği görülür.

Hünsânın erkeklere ve kendi durumunda olanlara imamlık yapmasının sahih olmayacağı hususunda ittifak vardır, kadınlara imâmeti ise sahihtir. Fakihlerin çoğuna göre hünsâ hac ve umrede ihram konusunda kadının hükümlerine tâbi olur. Yine çoğunluğa göre mahremi olmayan kadın veya erkeklerle halveti câiz olmadığı gibi öldüğünde cenazesi kadın veya erkeklerce yıkanamaz; teyemmüm yaptırılarak kefenlenir.

Şâhitlik konusunda hünsâ kadın gibi muamele görür. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre hünsânın kadılık görevine getirilmesi sahih değildir; Hanefîler ise hadler ve kısasla ilgili konulara bakmamak şartıyla bu göreve getirilebileceği görüşündedirler.

Hünsânın mirastaki hissesine gelince, Hanefî mezhebine göre erkek veya kadın olarak hangi durumda daha az pay alıyorsa kendisine o kadar pay verilir; çünkü hak iktisabında ihtimalle değil kesin delille hareket edilmesi esastır. Aynı şekilde bir hale göre vâris oluyor, diğerine göre olamıyorsa pay alamaz. Şâfiî mezhebinde hünsâya ve hünsâdan etkilenen diğer mirasçılara alacaklarının en azı verilir. Fazlası hünsânın durumu belli oluncaya ya da vârislerle hünsâ arasında anlaşma sağlanıncaya kadar bekletilir. Mâlikîler ve Hanbelîler ise hünsâya erkek ve kadın olarak alacağı hisselerin ortalamasını vermişlerdir. Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed de bu görüştedir.

Hünsânın diyeti konusunda da çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre hünsâ öldürülüp diyetle hükmolunduğu zaman erkek ve kadın diyetlerinin ortalaması ödenir, Şâfiî mezhebine göre ise kadın diyeti ödenir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫnş" md.; Müsned, IV, 71; Buhârî, "Libâs", 61-62; Ebû Dâvûd, "Libâs", 30; Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, VI, 261; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 328, 329; İbn Kudâme, el-Muġnî, I, 182-196, 205-206, 413; II, 199-200; III, 331; VI, 253-258; VIII, 62-63; Mevsılî, el-İḫtiyâr, Beyrut 1975, I, 58-59; III, 38-40; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, VIII, 500-509; Süyûtî, el-

Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Kahire 1378/1959, s. 241-248; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, II, 451; VI, 31, 311; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 488, 489; V, 90, 445; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, I, 109, 380; II, 310; III, 183-184; IV, 356, 377; V, 464-467; Ali Haydar, Teshîlü’l-ferâʾiż, İstanbul 1322, s. 203-211; Bilmen, Kamus2, V, 367-372; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, VI, 567; VIII, 426-428; Hayati Hökelekli, “Cinsiyet”, DİA, VIII, 21-24; Y. Vehbi Yavuz, “Hunsa”, İslam’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 301-302; “Ḫünşâ”, Mv.F, XX, 21-32.

Orhan Çeker

HÜR

(bk. HÜRRİYET).

HÜR b. ABDURRAHMAN

(الحرّ بن عبد الرّحمن)

el-Hürr b. Abdirrahmân b. Osmân es-Sekafî (ö. 100/719’dan sonra)

Endülüs valisi.

Endülüs fâtihi Mûsâ b. Nusayr’ın yeğenidir. Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr’ın bir suikast sonucu öldürülmesinin ardından askerler tarafından başa geçirilen Eyyûb b. Habîb el-Lahmî’nin yerine Kuzey Afrika Valisi Muhammed b. Yezîd tarafından 97 (716) yılında Endülüs valiliğine tayin edildi. Bu tayinin aslında, Abdülazîz’in öldürülmesi olayının aydınlığa kavuşturulması ve suikastı düzenleyenlerin cezalandırılması amacıyla bizzat Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik’in tâlimatı üzerine gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Hür, Endülüslü askerlerin kendisine karşı çıkabileceklerini düşünerek yanına eşraftan 400 kişiyi aldı. Endülüs’te herhangi bir muhalefetle karşılaşmadı. Yaklaşık iki buçuk yıl süren valiliği esnasında daha ziyade seferlerle meşgul oldu. Pireneler’i aşarak Sebtimâniye’ye (Septimania) ulaştı (99/718). Kurtuba’da (Cordoba) rehin tutulan Vizigot asilzadelerinden Pelayo, onun bu meşguliyetinden istifade ederek kaçmayı başardı ve İspanya’nın kuzeyindeki Asturias bölgesinde Endülüs müslümanlarının geleceği açısından son derece önemli olan “Reconquista” (Endülüs’ü müslümanlardan geri alma) hareketini başlattı.

Muahhar hıristiyan kaynaklarında Hür b. Abdurrahman’ın özellikle hıristiyanlara karşı oldukça sert davrandığı rivayet edilmekteyse de ilk kaynaklarda bu hususu teyit eden bir bilgiye rastlanmamaktadır. Berberîler’le Araplar arasındaki anlaşmazlığı gidermeye çalıştıysa da başarılı olamadı. Endülüs’ün idarî merkezinin İşbîliye’den (Sevilla) Kurtuba’ya nakli de onun icraatları arasında gösterilmektedir (İbn İzârî, II, 25). Ancak bu icraatın kendisinden önceki vali Eyyûb b. Habîb tarafından gerçekleştirilmiş olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Hür, Halife Ömer b. Abdülazîz tarafından görevden alınmış ve yerine Semh b. Mâlik el-Havlânî

tayin edilmiştir (Ramazan 100/Nisan 719). Kaynaklarda Hür b. Âmil'in daha sonraki hayatıyla ilgili bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kūtiyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1932, s. 37-38; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 47-48; II, 25; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb (nşr. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1949, IV, 3; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, I/1, s. 73-74; Hâlid es-Sûfî, Târîḫu'l-ʿArab fi'l-Endelüs, Bingazi 1980, I, 207; Aḫbâr mecmûʿa, s. 29, 86-87; Hüseyin Mûnis, Fecrü'l-Endelüs, Riyad 1985, s. 320, 327, 333, 355-356, 604-605; E. Lévi Provençal, España Musulmana, Madrid 1987, IV, 24; S. Vila, "el-Nombramiento de los walies de al-Andalus", al-Andalus, IV, Madrid 1936, s. 215-220; H. Miranda, "al-Ḥurr b. ʿAbd al-Raḥmān al-Thaḳafī", EI² (İng.), III, 587.

Mehmet Özdemir

HÜR el-ÂMİLÎ

(الحرّ العاملي)

Muhammed b. el-Hasen b. Alî el-Hürr el-Âmilî el-Meşgarî (ö. 1104/1693)

Şiî muhaddis ve fakih, Ahbâriyye ekolünün önde gelen temsilcilerinden.

8 Receb 1033'te (26 Nisan 1624) eski bir Şiî ilim merkezi olan Cebeliâmil bölgesinin Meşgarâ köyünde doğdu. Kendisinin ve bazı akrabasının taşıdığı Hür lakabı, Kerbelâ'da şehid düşen Hür b. Yezîd er-Riyâhî'ye ulaşan neseplerinden dolayıdır. Babasının ve annesinin babası Şeyh Abdüsselâm b. Muhammed el-Hür, amcası Şeyh Muhammed el-Hür ile babasının dayısı Şeyh Ali b. Mahmûd'un yanında öğrenimine başladı. Ardından yine Cebeliâmil'de bulunan Cebâ köyüne gidip Şeyh Hüseyin ez-Zahîrî ve Şeyh Zeyneddin b. Muhammed'in yanında öğrenime devam etti. Cebeliâmil'de kaldığı yaklaşık kırk yıl boyunca iki defa hacca gitti. Daha sonra Irak'taki imamların türbelerini ziyaret etmek için Cebeliâmil'den ayrıldı ve o devirde Arap Şiî ulemâsı için büyük cazibesi olan İran'a geçerek İmam Ali er-Rızâ'nın medfun bulunduğu Meşhed'e yerleşti (1073/1663). Ölünceye kadar bu şehirde şeyhülislâm ve kādılkudât makamlarını şahsında birleştirdi. Meşhed'de iken iki defa daha hacca gitti. İkinci seferinde İsfahan'a uğrayıp ülkenin siyasî ve dinî işlerinde büyük nüfuzu olan Muhammed Bâkır el-Meclisî ile görüştü; iki âlim hadis rivayeti konusunda birbirlerine icâzet verdiler. Âmilî aynı zamanda Safevî Hükümdarı Şah Süleyman'ın lutfuna mazhar oldu.

21 Ramazan 1104 (26 Mayıs 1693) tarihinde Meşhed'de vefat eden Hür el-Âmilî, İmam Rızâ'nın türbesine yakın Mirza Ca'fer Medresesi'nin kapısının yanına defnedildi. Tarihçi olan kardeşi Ahmed de şeyhülislâm ve kādılkudât makamlarına getirildi. Hür el-Âmilî, fıkıh ve akaidle ilgili meselelerde Kur'an ve Sünnet'i (imamların ahbârı) esas alıp aklî metotlara karşı çıkan Ahbâriyye ekolüne mensup olmakla birlikte Usûliyye'ye karşı mutedil bir yol takip etmiş, şöhretini de fakih olarak değil muhaddis olarak kazanmıştır.

Eserleri. Çeşitli konularda eser kaleme alan Hür el-Âmilî, vefatından yedi yıl önce yazdığı Emelü'l-âmil'deki otobiyografisinde (I, 141-154) yirminin üzerinde kitap ve risâlesinin adını vermektedir. Bahrânî, Hür el-Âmilî'nin çok sayıda eser kaleme almakla birlikte bunların titiz bir inceleme mahsulü olmadığını, ayrıca tertipten de yoksun bulunduğunu belirtmekte (Lüʾlüʾetü'l-baḥreyn, s. 80), Hânsârî de bu değerlendirmeyi kaydettikten sonra söz konusu eksikliğin bütün Ahbâriyye mensuplarında görüldüğünü ileri sürmektedir (Ravżâtü'l-cennât, VII, 102). Âmilî'nin belli başlı eserleri şunlardır: 1. Tafṣîlü vesâʾili'ş-Şîʿa ilâ taḥṣîli mesâʾili'ş-şerîʿa. Âmilî'nin en önemli eseri olup daha çok Vesâʾilü'ş-Şîʿa adıyla tanınmıştır. Şîa hadis külliyatının dört ana kitabı (kütüb-i erbaa) yanında çok sayıda güvenilir kaynakta yer alan hadisleri bir araya getiren eser on sekiz yılda telif edilmiştir. Fıkıh bablarına göre düzenlenen eserdeki hadisler çeşitli rivayet yolları ve tam isnadlarıyla kaydedilmiş, müellif bazı ihtilâflı konularda kendi görüşlerini de kısaca belirtmiştir. Çeşitli baskıları yapılan Vesâʾilü'ş-Şîʿa (I-III, Tahran 1269-1271, 1283-1288, 1313-1314, 1323-1324) Abdürrahîm er-Rabbânî eş-Şîrâzî tarafından yeniden neşredilmiştir (I-XX, Tahran-Kum 1376-1389, 1398; Beyrut 1412/1991). Eserin kaynaklarının, hadis ricâli ve diğer bazı konuların yer aldığı son bölümü Ḫâtimetü Tafṣîli vesâʾili'ş-Şîʿa adıyla Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî tarafından ayrıca yayımlanmıştır (Kum 1412). Hür el-Âmilî, konunun uzmanları için büyük önem taşımakla birlikte umumun faydalanmasına pek uygun olmayan bu eseri, tekrarlar ve isnadları çıkararak Hidâyetü'l-ümme ilâ aḥkâmi'l-eʾimme (I-VII, Meşhed 1412-1413) adıyla ihtisar ettiği gibi kullanımını kolaylaştırmak için İbn Bâbeveyh'in Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh adlı eserine telmihle Men lâ yaḥḍuruhü'l-imâm adını verdiği bir de fihrist hazırlamıştır (Tahran 1323, 1376-1389, Vesâʾilü'ş-Şîʿa ile birlikte). Mirza Hüseyin Nûrî, bu eserde bulunmayan hadisleri toplayarak Müstedrekü'l-Vesâʾil (I-III, Tahran 1318-1321), Âyetullah Âgā Hüseyin Burûcirdî de eserin bazı yanlışlarını düzelterek Tehẕîbü'l-Vesâʾil adlı eserleri kaleme almışlar, bazı âlimler de eser üzerine şerh yazmışlardır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, IV, 353; XIV, 169-170). 2. Bidâyetü'l-hidâye. Vesâʾilü'ş-Şîʿa'nın kısaltılıp sadeleştirilmiş şekli olan eserde Kitap ve Sünnet'te hükmü bulunan farz (vâcip) ve haramlara yer verilmiştir. Birkaç defa basılan eser (Tahran 1270, 1318, 1325; Hind 1271; Leknev 1311) M. Ali el-Ensârî tarafından neşredilmiştir (Kum 1407). 3. İs̱bâtü'l-hüdât bi'n-

nuṣûṣ ve’l-muʿcizât. Birçok kitaptan derlenen ve Hz. Peygamber ile imamlara, onların faziletlerine dair 20.000’i aşkın hadis ihtiva eden eseri Seyyid Hâşim er-Resûlî yayımlamıştır (I-VII, Kum 1337-1339, Muhammed Nasrullahî’nin Farsça tercüme ve şerhiyle birlikte). 4. el-Cevâhirü’s-seniyye fi’l-eḥâdîs̱i’l-ḳudsiyye (Tahran 1302; Necef 1384; Beyrut 1402, 1405; bir değerlendirme için bk. Robson, XXII [1970], s. 1-13). Bir Şiî muhaddis tarafından kutsî hadislere dair yazılan ilk eser olup Sünnî âlimlerin kaleme aldığı kitaplarda da bulunan bazıları dışında eserdeki hadislerin çoğu Şîa doktrinini destekleyici mahiyettedir. 5. el-Îḳāẓ mine’l-hecʿa bi’l-burhân ʿale’r-recʿa. Altmış dört âyet, 600’ü aşkın hadise ve diğer delillere dayanılarak rec‘at konusunun ele alındığı eser Hâşim er-Resûlî tarafından neşredilmiştir (Ahmed Cennetî’nin Farsça tercümesiyle birlikte, Kum 1381). 6. el-Fevâʾidü’t-Tûsiyye. Bazı müşkil hadisler ve Tûs’ta kendisine sorulan zor meselelere dair olup Seyyid Mehdî el-Lâciverdî ve Muhammed Dürûdî tarafından yayımlanmıştır (Kum 1403). 7. Emelü’l-âmil (Tahran 1302, Muhammed b. İsmâil el-Hâirî’nin Müntehe’l-maḳāl’i ile birlikte; Tahran 1306, Muhammed b. Ali elEsterâbâdî’nin Menhecü’l-maḳāl’i ile birlikte; nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, I-II, Necef-Bağdat 1385/1965; Kum 1362 hş.). Cebeliâmil bölgesinde yetişen ulemânın biyografisi hakkındadır. I. ciltte bu bölgeye mensup 200’ü aşkın kişiye, II. ciltte ise bölge dışından Ebû Ca‘fer et-Tûsî’den müellifin zamanına kadar 1000’in üzerinde müteahhirîn devri âlimine yer verilmiştir. Hasan es-Sadr (Tekmiletü Emeli’l-âmil, nşr. Ahmed el-Hüseynî, Kum 1406) ve diğer bazı âlimler bu esere zeyil yazmışlardır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, III, 337-339; IV, 411; Salati, LXII [1988], s. 8-9). 8. el-Fuṣûlü’l-mühimme fî uṣûli’l-eʾimme

(Tebriz 1324; Necef 1378). Akaid, usûl-i fıkıh, fürû-i fıkıh, tıp gibi konularda naslara dayalı küllî kaidelere dair olup 1000’i aşkın babdan meydana gelmiştir. 9. eṣ-Ṣaḥîfetü’s̱-s̱âniyetü’s-Seccâdiyye (Bombay 1311; Kahire 1322). 10. Risâletü’l-is̱nâʿaşeriyye fi’r-red ʿale’ṣ-ṣûfiyye (nşr. Muhammed Dürûdî, Kum 1400). Tasavvuf ehline ve çeşitli görüşlerine karşı yazılmış olup 1000 civarında hadis ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hür el-Âmilî, Vesâ᾿ilü'ş-Şîʿa (nşr. Abdürrahîm Rabbânî Şîrâzî), Tahran 1376-89, neşredenin girişi, I, yz-kh; a.mlf., Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef 1385/1965, I, 141-154; Bahrânî, Lü᾿lü᾿etü'l-baḥreyn (nşr. M. Sâdık Bahrülûlum), Beyrut 1406/1986, s. 76-80; Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâ᾿, Tahran, ts., s. 289-293; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, VII, 96-105, 644-646; Brockelmann, GAL, II, 542; Suppl., II, 578-579; Abbas el-Kummî, Fevâ᾿idü'r-Reżeviyye, Tahran 1327/1948, s. 473-477; a.mlf., el-Künâ ve'l-elḳāb, Tahran 1989, II, 176-177; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, II, 31-33; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Muṣaffa'l-maḳāl, Tahran 1378, s. 401-402; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1398, I, 111-112, 350; II, 506-507; III, 337-339; IV, 352-355, 411; V, 271; XIV, 169-170; XXV, 171-172; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâ᾿ ve ḥiyâżü'l-fużalâ᾿ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 63-75; Hânbâbâ, Fihrist, s. 17, 92, 109, 119, 178, 260, 670, 840, 989; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 167-171; J. Robson, "A Shi'a Collection of Divine Traditions", Glasgow University Oriental Society Transactions, XXII, Cambridge 1970, s. 1-13; M. Salati, "La takmila Amal al-Âmil di Hasan as-Sadr (1272-1354/1856-1935)", RSO, LXII (1988), s. 7-24; G. Scarcia, "al-Ḥurr al-ʿĀmilī", EI² (İng.), III, 588-589; Dihhudâ, Luġatname, XI, 441; J. Van Ess, "Amal al-Āmel", EIr., I, 917-918.

Hamid Algar

HÜR b. KAYS

(الحرّ بن قيس)

el-Hürr b. Kays b. Hısn el-Fezârî

Hz. Ömer’in danışma kurulunda yer alan sahâbî.

Necid bölgesinde bulunan Fezâre kabilesinden olup hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. 9 (630) yılında Tebük Gazvesi’nden sonra Medine’ye gelen Fezâre kabilesi heyetinde en küçük üye olarak bulunmuş ve Hz. Peygamber’in huzurunda müslüman olmuştur. İsabetli görüşleri sebebiyle Hz. Ömer’in danışma kurulunda yer alan Hür b. Kays Kur’an ve tefsir ilminde otorite kabul edilmektedir. Hz. Mûsâ’nın aramaya çıktığı kişinin (el-Kehf 18/60-82) Hızır olup olmadığı konusunda Abdullah b. Abbas’la tartıştığı, bu hususta kendisine başvurdukları Übey b. Kâ‘b’ın bu kişinin Hızır olduğunu söyleyerek İbn Abbas’ı desteklediği kaydedilmektedir (Buhârî, “ʿİlim”, 16, 19; Müslim, “Feżâʾil”, 174). Hür b. Kays’ın müellefe-i kulûbdan olan amcası Uyeyne b. Hısn’ı onun ısrarı üzerine Hz. Ömer’in huzuruna çıkardığı, kaba davranışlarıyla tanınan Uyeyne’nin Hz. Ömer’e kendilerine yeteri kadar ihsanda bulunmadığını ve adaletli davranmadığını söylediği, Hz. Ömer’in sinirlenmesi üzerine Hür b. Kays’ın, “İnsanların kusurlarını bağışla, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir” (el-A‘râf 7/199) meâlindeki âyeti hatırlatarak onu sakinleştirdiği bilinmektedir.

Muhammed b. Zekeriyyâ el-Gallâbî (ö. 290/903) Hür b. Kays’ın oğlunun Şîa, kızının Harûriyye, karısının Mu‘tezile, kız kardeşinin Mürcie mezhebine mensup olduğunu ileri sürmüşse de (İbnü’l-Esîr, I, 472) sözü edilen mezheplerin sahâbe nesli döneminde henüz oluşmadığı, ayrıca Dârekutnî’nin Gallâbî’yi güvenilir bulmayıp hadis uydurduğunu söylediği (İbnü’l-İmâd, II, 206) dikkate alındığında bu iddianın mesnetsiz olduğu anlaşılır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 116; Buhârî, “Enbiyâ˒”, 27; “˓İlim”, 16, 19, “İ˓tişâm”, 2, “Tefsîrü’l-Ḳur˒ân” 7/5, “Tevḥîd”, 31; Müslim, “Feżâ˒il”, 174; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 297; İbn Abdülber, el-İstî˓âb, I, 388-389; Hatîb el-Bağdâdî, el-Esmâ˒ü’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 430-431; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 471-472; IV, 331; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 324; III, 55; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 206; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 336-338.

Kemal Sandıkçı

HÜR b. YEZÎD

(الحرّ بن يزيد)

el-Hürr b. Yezîd et-Temîmî er-Riyâhî el-Yerbû‘î (ö. 61/680)

Kerbelâ Vak‘ası’nda Hz. Hüseyin’in tarafına geçen Emevî kumandanı.

Temîm kabilesine mensuptur. Kaynaklarda, Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyâd tarafından Hz. Hüseyin’e karşı gönderilen öncü süvari birliğinin kumandanı olarak gösterilir. Hz. Hüseyin’in aile fertleri ve bazı taraftarlarıyla birlikte Mekke’den Kûfe’ye doğru yola çıktığını haber alan Ubeydullah b. Ziyâd, 1000 kişilik bir kuvvetin başına getirdiği Hür b. Yezîd’i onun hareketini takip etmekle görevlendirdi. Diğer bir rivayete göre ise bu görevi veren Kûfe sâhibü’ş-şurtası Husayn b. Nümeyr’dir (Taberî, V, 401). Hür b. Yezîd’in birliğiyle Hz. Hüseyin’in kafilesi Kûfe yakınlarındaki Zûhusüm’de karşılaştılar. Hz. Hüseyin, yolculuğunun sebebini Kûfeliler’in kendisine gönderdiği davet mektuplarını göstererek açıklamaya çalıştıysa da Hür böyle bir şeyden haberinin bulunmadığını söyledi. Bunun üzerine Hz. Hüseyin geri dönmek istedi, fakat Hür ancak Medine ve Kûfe dışındaki bir yere gitmesine izin verebileceğini bildirdi. Anlaşma sağlanamayınca kafile önde, askerler arkada tekrar yola çıktılar ve Ninevâ bölgesindeki Kerbelâ’ya ulaşınca burada konaklamaya mecbur edildiler (2 Muharrem 61/2 Ekim 680). Çünkü Ubeydullah Hür b. Yezîd’e kafilenin sarp ve müstahkem yerlere sığınmasına engel olmasını ve Fırat nehriyle irtibatını kesmesini emretmişti.

Ubeydullah b. Ziyâd, Rey valiliğine getirilen Ömer b. Sa‘d b. Ebû Vakkās’a da Hz. Hüseyin üzerine yürüyerek kısa sürede bu meseleyi halletmesini istedi. 9 Muharrem 61 (9 Ekim 680) günü Hz. Hüseyin üzerine yürümek için hazırlık yapan Ömer b. Sa‘d, Temîm ve Hemdân birliklerinin başına Hür b. Yezîd’i getirdi. Hz. Hüseyin’e karşı savaşmak istemeyen Hür, Ömer b. Sa‘d’ı saldırı planından vazgeçirmeye çalıştıysa da başaramadı. Hz. Hüseyin’in savaş başlamadan önce yaptığı konuşma üzerine onun saflarına geçti ve yaptıklarından dolayı özür diledi; daha sonra da kahramanca

vuruşarak şehid düştü. Hür b. Yezîd’in soyundan gelen Hamdullah el-Müstevfî, onu bu çarpışmadaki ilk şehid olarak kaydeder ve kabrinin Kerbelâ’da olduğunu söyler (Nüzhetü’l-ḳulûb, s. 32; a.mlf., Târîẖ-i Güzîde, s. 264-265).

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, Aẖbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 245-259; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), V, 401-428; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 34-35, 66-77; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), s. 110-113; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü Âli Ebî Ṭâlib, Beyrut 1405/1985, IV, 94-101; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 14-23, 36-78; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 32; a.mlf., Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 264-265; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 14-23; İbn Hacer el-Heytemî, eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-muḥriḳa, Kahire 1375, s. 194-196; Hasan İbrâhim Hasan, Târîẖu’l-İslâm, Beyrut 1964, I, 398-399; Meclîsî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1983, XLIV, 374-380; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 172; M. Mâhir Hammâde, el-Ves̱âʾiḳu’s-siyâsiyye ve’l-edebiyye, Beyrut 1987, s. 91-93; Murat Sarıcık, “Kerbelâ Olayında el-Hürr b. Yezîd ve Hz. Hüseyin’le Mücadelesi”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Isparta 1995, s. 103-148; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 58; M. J. Kister, “al-Ḥur b. Yezīd”, EI² (İng.), III, 588.

Murat Sarıcık

HÜR b. YÛSUF

(الحرّ بن يوسف)

el-Hürr b. Yûsuf b. Yahyâ b. el-Hakem b. Ebi'l-Âs el-Ümevî (ö. 113/731)

Emevîler'in Mısır ve Musul valisi.

Hakkındaki ilk bilgilere, eniştesi Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik tarafından 3 Zilhicce 105 (2 Mayıs 724) tarihinde Mısır'a vali tayin edilmesi dolayısıyla rastlanmaktadır. Görevine başladığında Mısır'ın haraç âmili Ubeydullah b. Habhâb, sâhibüşşurtası Hafs b. Velîd idi. Hür b. Yûsuf ikisini de yerinde bırakmış ve bölgeyi oradan ayrılmasına kadar onlarla birlikte yönetmiştir.

Mısır valiliğinde ilk yılı olaysız geçen Hür b. Yûsuf ikinci yılında Kıptîler'in isyanı ile karşılaştı. Haraç âmili Ubeydullah b. Habhâb, Halife Hişâm'a yazdığı bir mektupta toprakların veriminin arttığını bildirmiş ve Kıptîler'den alınan verginin arttırılmasını talep etmişti. Hişâm'ın bu teklif doğrultusunda her dinara bir kırat zam yapması üzerine Benâ, Sâ, Semennûd, Tenû, Tümey, Kurbayt, Turâbiye ve Havfüşşarkî bölgelerindeki bütün Kıptîler ayaklandılar. Hür b. Yûsuf hemen bir ordu gönderdiyse de aylarca süren savaşlarda her iki taraftan pek çok insanın hayatını kaybetmesine rağmen bir sonuç alamadı. Bunun üzerine bizzat kendisi Fustat'tan Dimyat'a geçerek bölgede üç ay kadar savaşıp isyanı bastırdı ve burada sükûneti sağlayacak bir birlik görevlendirdikten sonra yerine Hafs b. Velîd'i bırakarak bilgi vermek üzere Dımaşk'a halifenin yanına gitti.

Mısır'ın imar işlerine büyük önem veren Hür b. Yûsuf, Nil nehrinin sularının çekildiğini ve çevresinde hiç kimseye ait olmayan yeni toprakların ortaya çıktığını görünce hem Nil nehrini hem de toprağı ıslah etmiş ve bu topraklarda bir çarşı yaptırarak inşası bir yılda tamamlanan bu çarşıya "Kaysâriyyetü Hişâm" adını koymuştur. Fakat bu sırada haraç âmili Ubeydullah b. Habhâb ile arası açılmış ve onun kendisini Halife Hişâm'a şikâyet etmesi üzerine üç yıl kadar sürdürdüğü görevinden alınarak yerine

Sâhibüşşurta Hafs b. Velîd getirilmiştir (Zilkade 108 / Mart 727).

Mısır'dan sonra Musul valiliğine tayin edilen Hür b. Yûsuf'un burada da imar faaliyetlerini sürdürdüğü görülmektedir. Önce "Dârülmenkûşe" ismiyle anılan, çeşitli renklerde mermer ve Hindistan menşeli kıymetli ağaçlarla tezyin ettirdiği bir köşk yaptırmış, arkasından Dicle nehrinin sularını kanallar açtırmak suretiyle Musul'a akıtıp şehrin hayatına canlılık getirmiştir. 8 milyon dirhem harcayıp birçok sanatkâr ve mühendis çalıştırarak açtırdığı kanallar boyunca ağaçlar diktirmiş, şehrin merkezine doğru uzayıp giden ve "şâriünnehr" diye anılan yollar yaptırmıştır.

Daha çok imar faaliyetleriyle tanınan, hayır sahibi, cömert ve cesur bir kumandan olan Hür b. Yûsuf Musul valisi iken vefat etmiş ve yerine Halife Hişâm tarafından oğlu Yahyâ getirilmiştir. Diğer oğlu Seleme ise meşhur bir şairdi ve şehir hayatı yerine çölde yaşamayı seçmişti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 41; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîḫu'l-Mevṣıl (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 24-30, 32; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), I, 73-74; İbn Hazm, Cemhere, s. 110; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Beyrut 1385/1965, V, 132-133; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 79; II, 261; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 258-263; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 181-182; Seyyide İsmâil Kâşif, Mıṣr fî fecri'l-İslâm, Kahire 1970, s. 21; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, I, 42-44; Khalid Yahya Blankinship, The End of the Jihād State, The Reign of Hishām Ibn ʿAbd al-Mālik and the Collapse of the Umayyads, New York 1994, s. 52, 135, 320.

Nadir Özkuyumcu

HÜRMET

(bk. MUHARREMÂT).

HÜRMET

(bk. SAYGI).

HÜRMÜZ

(هرمز)

Sâsânî imparatorlarından beşinin adı

(bk. SÂSÂNÎLER).

HÜRMÜZ

(هرمز)

Zerdüştîlik’te iyilik tanrısı Ahura Mazda’nın İslâm literatüründeki adı.

Zerdüştîliğin iyiliği temsil eden tanrısı, bu dinin kutsal metni Avesta’nın dili olan Eski Farsça’da Ahura Mazda (hakîm rab) diye adlandırılmış olup daha sonra bu isim Orta Farsça’da (Pehlevîce) Uhurmezde (Hurmezd), Hurmüzd, Yeni Farsça’da Urmezd, Batı kaynaklarında Ohrmazd veya Ormazd, İslâm kaynaklarında ise Hürmüz şekline dönüşmüştür.

Milâttan önce VII veya VI. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Zerdüşt’e vahyolunduğu ileri sürülen Gâthâlar’ın da içinde yer aldığı Avesta’da Ahura Mazda en yüce Tanrı’dır. Gâthâlar’ın mevcut metnindeki ifadelere göre Zerdüşt tek, aşkın ve yaratıcı bir Tanrı’yı tavsif ve tebliğ etmiştir. Ahura Mazda her şeyden haberdar olan, istikbali görüp bilen, hiç kimse tarafından aldatılması mümkün olmayan, evvel, âhir, temizliğin ve doğruluğun yaratıcısı ve adalet sahibi hâkim bir Tanrı’dır (Yesna, 31/8, 33/13, 43/6, 45/4).

Avesta’nın bir bölümünde Ahura Mazda’nın her şeyi düşüncesiyle (Yesna, 31/11) veya kutsal ruhu ile (Yesna, 44/7; 51/7) yarattığı ifade edilmektedir. Zerdüşt’ün öğretilerine göre iyiliğin ve doğruluğun yaratıcısı olan Ahura Mazda yeryüzünde iyiliği temsil etmek üzere iyilik ruhunu (spenta manyu), kötülüğü temsil etmek üzere de kötülük ruhunu (angra manyu) yaratmıştır (Yesna, 30/4). İnsana iyilik veya kötülükten birini tercih etme iradesi verilmekle birlikte ondan iyiliği seçmesi istenmiş, seçimini bu yönde kullananların âhirette cennete gidecekleri, kötülüğü tercih edenlerin ise cehenneme atılacağı belirtilmiştir (Yesna, 30/5).

Ancak Sâsânîler döneminde (III. yüzyıl) Zerdüştîliğin eski Zervanizm’den etkilenerek bir nevi değişime uğramasından sonra iyilik ruhunun Ahura Mazda ile özdeşleştirildiği ve böylece iyiliği Tanrı Hürmüz’ün, kötülüğü de Ehrimen’in temsil ettiği bir düalizmin ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Öte

yandan bazı araştırmacılar ilk önce iki ikiz cevherin bulunduğunu, bunların bir araya geldiklerinde hayat ve ölüm olayını meydana getirdiklerini ifade eden Gâthâlar'daki beyanları (Yesna, 30/3, 4, 5) delil göstererek orta dönem Zerdüştîlik'te oluştuğu iddia edilen söz konusu düalizmin eski İran dinine olduğu gibi Gâthâlar'a kadar da götürülebileceğini belirtmişlerdir.

Hürmüz mutlak ilim ve kudret sahibi, aydınlığın, nurun ve hikmetin ruhu olup mükemmel bir varlıktır; Ehrimen ise karanlığın ve cehaletin ruhudur ve yalnız geçmiş olaylar hakkında bilgi sahibidir. Hürmüz'ün özelliklerinin olumsuzuna sahip bulunan Ehrimen, kötülüğün ve

Hürmüz'e muhalefet eden kötü yaratıkların yaratıcısı olan menfi bir varlıktır. Ancak sonuçta Hürmüz tarafından alt edilecektir. Buna göre ebedîliği söz konusu olmasa da varlığı Hürmüz için bir sınırlamadır.

Zerdüştîliğin IX. yüzyılda kaleme alınan Avesta sonrası kutsal metinlerinden Bundahişin'e göre iyilik tanrısı haline gelen Hürmüz'ün yarattığı altı melek (ameşa spentas) vardır. Kâinatın yaratılışına iştirak etmiş olan bu melekler kötülüğü temsil eden Ehrimen'e karşı mücadelesinde Hürmüz'e yardımcı olmaktadır. Yaratılışta hayvanları temiz huy (vohu manah), ateşi adalet / hakikat (aşa), yeryüzünü ihlâs / tevazu (armaiti), madenleri saltanat / kudret (kşatra), suyu selâmet / âfiyet (haurvatāt) ve bitkileri ölümsüzlük (ameretât) şeklinde adlandırılan melekler temsil etmiş ve her biri söz konusu fonksiyonlarıyla Hürmüz'ün bir sıfatını oluşturmuştur. İnsanın yaratılışı ise Hürmüz'e aittir.

Hürmüz yeryüzündeki kötülükten sorumlu değildir; kötülük, başlangıçtan itibaren ona muhalefet eden Ehrimen tarafından yaratılmaktadır. İyilikler konusunda Hürmüz'e olduğu gibi kötülük konusunda da Ehrimen'e bazı ruhanî varlıklar (amahra spentas) yardımcı olmaktadır. Zerdüştîlik'te, Avesta'daki birtakım müphem imalara dayanılarak dünyanın ömrünün 3000'er yıllık dört dönemden ibaret olacağı kabul edilir. İlk iki dönemde Hürmüz ve Ehrimen kuvvetlerini hazırlamış ve karşılıklı mücadele etmişler, üçüncü dönemde Tanrı'nın vahyi ile Zerdüşt gelerek Ehrimen ve onun kötü güçleriyle savaşmıştır. Son dönemde ise her binyılda bir bâkire kız, Zerdüşt'ün spermasının bulunduğu gölde yıkanıp ondan gebe kalarak bir kahraman doğuracaktır. Saoşyant adlı üçüncü kurtarıcı döneminde kıyamet

kopacak, Ehrimen güçsüz hale gelecek, Hürmüz her yönüyle hâkim duruma geçecek ve böylece kötülük yeryüzünden silinip atılacaktır. Diğer bir rivayete göre de Hürmüz ve Ehrimen dokuz binyıllık bir mücadele dönemi için anlaşmışlar, ilk üç binyılda Hürmüz üstün gelmiş, ikinci üç binyılda eşit güce sahip bulunmuşlar, son üç binyılda ise Ehrimen gücünü kaybetmiştir.

Zerdüştîlik ve zamanla eski Zervanizm ile Zerdüştîliği birleştiren Mecûsîlik, akîdelerini düalist bir tanrı anlayışına dayandırmaları ve böylece İslâm akaidiyle çelişmeleri sebebiyle hem İslâm mezheplerini ve diğer dinleri konu edinen "el-milel ve'n-nihal" türü eserlerde hem de kelâm kitaplarında inceleme konusu yapılmıştır. Bîrûnî Zerdüştîlik hakkında bilgiler vermiş ve bu dinin Hürmüz'ü kâinatın hâkimi, hikmet ve irade sahibi bir yaratıcı olarak kabul ettiğini belirtmiştir (el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 225). Bîrûnî, iyilik ve kötülük mücadelesinin, Tanrı'nın terinden meydana geldiğine inanılan ilk insan Gayomaras ile Ehrimen arasında gerçekleştiğinin kabul edildiğini de aktarır (a.g.e., s. 99). Şehristânî ise Mecûsîlik ve Seneviyye'ye müstakil bölümler ayırdığı eserinde Mecûsîler'in, nuru ve hayrı temsil eden Yezdân ile karanlığı ve şerri temsil eden Ehrimen adında iki temel varlığa inandıklarını, birincisini ezelî, ikincisini hâdis kabul ettiklerini, bu iki varlık arasındaki ilişki ve bunların statüleri konusunda farklı anlayışlar taşıyan çeşitli grupların bulunduğunu belirtmiştir (el-Milel, I, 233-236). Şehristânî, eserinin Zerdüştîlik'le ilgili kısmında iyilik ve kötülük prensiplerinin üzerinde bir yaratıcı tanrıdan ve Zerdüşt'e vahyolunduğu iddia edilen Zend-Avesta adlı kitaptan bahsetmiş, Urmezd şeklinde isimlendirdiği bu tanrı ile Zerdüşt arasında geçen bazı diyalogları aktarmıştır (a.g.e., I, 236-244). Aynı müellif, Mecûsîlik gibi düalist bir inanca sahip bulunan Seneviyye'nin nuru ve karanlığı temsil eden temel prensiplerin ikisinin de ezelî olduğunu kabul etmesi sebebiyle Mecûsîlik'ten ayrıldığını da belirtmiştir (a.g.e., I, 244).

Kelâm âlimleri, kitaplarının ilâhiyyât bahislerinde söz konusu dini düalist inancını tenkit etmek amacıyla ele almışlardır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, âlemin kadîm olduğuna inanan gruplar arasında Seneviyye'yi de saymış; onların nur ve karanlığı temsil eden ikili tanrı anlayışına sahip bulunduklarını, âlemin bu iki aslın bir araya gelmesiyle teşekkül ettiğine inandıklarını belirttikten sonra bir araya gelme ve ayrılmanın sonradan

yaratılmışlığın alâmetlerinden olduğunu belirterek birtakım aklî delillerle onların bu konudaki tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 34-37). Mâtürîdî, Seneviyye ve Mecûsîliğin düalist tanrı anlayışlarını farklı mezheplerinin görüşlerine de işaret ederek eleştirmiştir (a.g.e., s. 157-176). Mâtürîdiyye'nin diğer kelâmcıları da genellikle eserlerinin ilâhiyyât bahsinde tevhid konusunu işlerken Mecûsîliğin ve Seneviyye'nin Yezdân ile Ehrimen'den oluşan düalist tanrı anlayışını tenkide tâbi tutmuşlardır. İlâhî olan ve olmayan dinlere önemli eleştiriler yönelten Eş'ariyye âlimi Ebû Bekir el-Bâkıllânî, Seneviyye'ye göre âlemin nur ve karanlığı temsil eden iki ayrı kadîm aslın bir araya gelmesinden oluştuğunu hatırlatarak bunun tutarlı olmadığını ispatlamaya çalışmıştır (et-Temhîd, s. 68-74). Mecûsîler'in de hayrı ve şerri temsil eden iki asıldan meydana gelen düalist bir tanrı anlayışına sahip bulunduklarını, birincinin aksine şerri temsil eden ikincisinin kadîm değil hâdis olduğuna inandıklarını belirten Bâkıllânî, söz konusu anlayışların kendi içinde ve tevhid ilkesi açısından mevcut tutarsızlıklarına işaret etmiştir (a.g.e., s. 75-78). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de ilâhî sıfatlarla bağlantılı olarak Mecûsîler'in hayrı Yezdân'a, şerri Ehrimen'e nisbet etmeleri sebebiyle Kaderiyye'ye benzediklerini, yine hüsün-kubuh meselesiyle ilgili tartışmalarda Seneviyye'nin elemleri Yezdân'a değil Ehrimen'e nisbet ettiklerini bildirmiştir (el-İrşâd, s. 256, 274). Gayri İslâmî fırkaları tenkide daha çok önem veren Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Kādî Abdülcebbâr da Seneviyye ile Mecûsîliği geniş bir şekilde ele almış (el-Muġnî, V, 9-79), Mecûsîler'in, hayrı ilâh olan Hürmüz'ün, şerri şeytan olan Ehrimen'in yarattığına inandıklarını, Hürmüz ve Ehrimen arasındaki mücadeleyle ilgili konularda ihtilâfa düşerek çeşitli fırkalara ayrıldıklarını belirtmiştir (a.g.e., V, 71-79; ayrıca bk. ZERDÜŞTÎLİK).

BİBLİYOGRAFYA

Zerdüşt'ün Gataları (trc. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1935, tercüme edenin önsözü, s. XII; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 34-37, 157-176; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 68-78; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 9-79; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 99, 225; Cüveynî, el-

İrşâd (Muhammed), s. 256, 274; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 93-108; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 233-244; A. Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Ankara 1955, s. 64-69; R. C. Zaehner, The Teachings of the Magi: a Compendium of Zoroastrian Beliefs, London 1956, s. 32, 37; G. Parrinder, World Religions from Ancient History to the Present, New York 1971, s. 179-180; M. Eliade, From Primitive to Zen a Thematic Sourcebook of the History of Religions, London 1977, s. 68-73; I. J. S. Taraporewala, The Religion of Zarathustra, Tehran 1980, s. 24-27; John Hinnels, "The Cosmic Battle: Zoroasttrianism", The World's Religions (ed. R. P. Beaver v.dğr.), Herts (England) 1988, s. 82, 85-86; Cl. Huart - [H. Massé], "Hurmuz", EI^2 (İng.), III, 583-584; Dihhudâ, Luġatnâme, III, 3158; A. J. Carnoy, "Ormazd", ERE, IX, 566-570; M. Boyce, "Ahura Mazda", EIr., I, 684-687; Gherardo Gnoli, "Ahura Mazda and Angra Mainyu", ER, I, 157-159.

Mustafa Sinanoğlu

HÜRMÜZ

(هرمز)

Basra körfezinin girişinde yer alan ve Hürmüz Boğazı'na adını veren İran'a ait ada.

Uman denizini Basra körfezine bağlayan Hürmüz Boğazı'nın kuzeyinde, İran kıyılarının 6 km. açığında ve liman şehri Benderabbas'ın 16 km. güneydoğusunda bulunan 37 km² yüzölçümüne sahip küçük ve kayalık bir adadır. Arazisinin tarıma uygun olmaması ve çok sıcak, nemli havasının insanlara iyi gelmemesi yüzünden yaşamaya pek elverişli değildir; önemini, tarihî Basra körfezi-Hindistan deniz ticaret yolu üzerinde bulunmasından ve stratejik konumundan alır. 1986 rakamlarına göre sayısı 3817 olan ada halkının çoğunluğu balıkçıdır; serin aylarda buradaki tuz ve demir madenlerinde çalışan insanlar sıcaklar bastırınca anakara sahillerine, özellikle Minâb şehrine göç ederler. Eskiden önemli bir gelir kaynağı olan inci avcılığı artık yapılmamaktadır.

XIV. yüzyılın başlarına kadar kaynaklarda adı geçen Hürmüz burası değil, Hürmüz Boğazı'nın doğu sahillerinde Minâb nehrinin denize döküldüğü yerdeki koyun ağzında bulunan Hürmüz Limanı'dır. Fars bölgesinin merkezi olan ve Kirman, Sîstan ve Horasan'ın denize açılan kapılarını teşkil eden bu önemli şehrin ahalisi Moğol akınları sırasında hükümdarları Kutbüddin Tehemten tarafından boğazın kuzeyinde yer alan Cerûn adasına nakledilmiş (1300) ve burada kurulan liman şehrine Yeni Hürmüz adı verilmiştir; ancak kaynaklardan "yeni" sıfatının pek kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Böylece günümüzde harabelerine Minâb şehrinin 80 km. uzağında rastlanan eski Hürmüz'ün yerini alan yeni Hürmüz Limanı, kısa sürede yine Basra körfezi-Hindistan deniz ticaret yolunun kilit taşı durumuna gelmiş ve önemini XVII. yüzyıla kadar korumuştur. Cerûn adasına Hürmüz denilmeye başlanmasından sonra adanın anakara ile bağlantısını sağlayan karşı sahildeki küçük Şahrû İskelesi Cerûn'dan bozulma Gamrûn adıyla tanınır olmuş ve 1622'de Şah I. Abbas'ın Portekizliler'den geri aldığı Hürmüz'deki liman tesislerini yıkıp burayı imar

etmesi üzerine boğazın en önemli limanı haline gelmiştir (aş. bk.). Hürmüz ise bu tarihten sonra süratle gerileyerek bugünkü küçük balıkçı kasabasına dönüşmüştür.

Eskiçağ Batı kaynaklarında adına Harmuza ve Hermupolis şekillerinde rastlanan ve Sâsânî Hükümdarı I. Erdeşîr (226-240) tarafından kurulduğu ileri sürülen eski Hürmüz'ün tarihçesinin milât öncesi yıllara gittiği tahmin edilmektedir. Şehir asıl şöhretini, müslümanlar tarafından fethedildikten ve özellikle bölgeyi yöneten küçük bir sultanlık haline geldikten sonra kazanmıştır. X. yüzyılda Muʿcemü'l-büldân ve Ḥudûdü'l-ʿâlem Hindistan'dan gelen malların bu limandan Kirman, Sîstan ve Horasan'a taşındığını yazmaktadır. İbn Hurdâzbih, İstahrî, Makdisî ve İdrîsî de şehrin Basra körfezi-Çin deniz yolunun en önemli limanı olduğunu belirtmektedirler. 1272 ve 1293 yıllarında burayı iki defa ziyaret eden Marco Polo bu limandan Çin'e özellikle at ihraç edildiğini bildirir. Hürmüz'ün Cerûn adasına taşınmasından otuz yıl sonra bölgeye gelen İbn Battûta ise yeni Hürmüz'ü geniş, güzel, faal bir ticaret şehri olarak tanımlar; ayrıca İzkî, Suhâr, Hûr Fekkân ve Kebbâ gibi yerlerin Hürmüz Sultanlığı'na bağlı olduğundan bahseder. 1472'de adayı ziyaret eden Rus seyyahı Afanasii Nikitin, burada dünyanın her yanından gelmiş çeşitli insanların ve malların bulunduğunu, birkaç yıl sonra uğrayan Venedikli tâcir Josafa Barbaro da ticarî açıdan çok gelişmiş bir yer olduğunu söyler.

Afrika kıyılarını dolaşarak Hindistan yolunu açan Portekizliler XVI. yüzyılın başlarında bölgeye ilgi gösterdiler ve 1507'de kumandan Albuquerque Hürmüz adasını kuşattı; ancak alamayarak geri döndü. Fakat yedi yıl sonra tekrar kuşattığında sultanın metbûu Şah İsmâil'in o yıllarda Osmanlı Devleti ile mücadele etmesinden de yararlanarak adayı ele geçirdi ve İran'ın vasali olan sultanı Portekiz'e bağladı (1514). Portekizliler, adanın hâkim bir yerine etrafı hendekle çevrili muhkem bir kale yaparak bütün boğazı, Basra körfezinin girişini ve karşı İran sahillerini kontrol altına aldılar; bu arada boğazdan geçerek Hicaz'a gitmekte olan gemileri de durdurup hacı adaylarına işkence yaptılar. Ancak Portekizliler'in sahilden İran içlerine doğru gelişen transit ticaret üzerinde pek etkili olamadıkları ve sadece Hürmüz adasındaki liman ticaretiyle yetinmek zorunda kaldıkları görülür. Basra körfezinde başlayan Osmanlı-Portekiz çatışmaları sırasında Pîrî Reis kumandasındaki bir savaş filosu adayı kuşattıysa da alamadı

(1552). İki yıl sonra Seydi Ali Reis Basra'daki Osmanlı donanmasını Süveyş'e götürürken Hürmüz civarında Portekiz gemilerine rastladı ve onları mağlûp etti. 1570'te ada üzerine bir sefer daha planlandı; ancak gerçekleştirilemedi. O dönemde Hürmüz'e gelen Venedikli mücevheratçı Gasparo Balbi şehri küçük fakat kalabalık ve hareketli bir yer olarak tanımlar (1580).

Hürmüz, Portekizliler'in işgalinden 108 yıl sonra Safevî Şahı I. Abbas'ın zamanında geri alındı (23 Nisan 1622). Şahın emri üzerine liman tesisleri yıkılarak taşlarıyla karşı sahilde bulunan Gamrûn imar edildi ve adadaki bütün ticarî faaliyetler şaha nisbetle Benderabbas ismi verilen bu yeni liman şehrine kaydırıldı (bk. BENDERABBAS); ancak adadaki askerî tesislere dokunulmadı. 1630 yılında Portekizliler, Fars bölgesi hâkimi vasıtasıyla Hürmüz'ün kendilerine iadesi hususundaki ricalarını İran şahına ilettiler. Şah İngiliz gücünü kırabilmek için bu talebi bir fırsat olarak değerlendirdi ve onlara bazı ticarî imtiyazlar verdi (Delîlü'l-Ḫalîc, I, 64). Yüzyılın ortalarında Osmanlı topraklarından sonra Uzakdoğu'ya doğru yoluna devam eden Fransız seyyahı Tavernier Hürmüz'e uğramış ve ada hakkında, Portekizliler'den kalan kalenin Şah II. Abbas tarafından askerî amaçla kullanıldığı, şehrin harap durumda olduğu, adada su bulunmadığı için sarnıçların yetersiz kaldığı ve bu yüzden burada yaşamanın gittikçe zorlaştığı gibi bilgiler vermiştir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısının başlarında anakaradaki Kavâsim kabilesi tarafından rahatsız edilen Hürmüz halkının bir kısmı Şârika'ya göç etti. 1760'ta ticaret merkezlerini Benderabbas dışında bir yere taşımak isteyen İngilizler adaya yerleşmek için İranlılar'dan izin istedilerse de sonuç alamadılar. Yüzyılın sonlarından itibaren Uman Devleti'nin bölgede ve ada üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Umanlılar'ın Hürmüz'e ilgi duymaları İmam Ahmed b. Saîd (1741-1783) ile başladı. 1793'te onun oğlu Sultan b. Ahmed savaşarak Kişm ve Hürmüz adaları da dahil olmak üzere İran kıyılarından 150 kilometrelik bir şeridi ele geçirdi. İran ile yapılan bir antlaşma ile ada 1798'den itibaren Mankat ve Uman Sultanlığı'na kiralandı. Antlaşma 1855'te yeniden ele alınarak kiralama süresi bu tarihten itibaren yirmi yılla sınırlandırıldı. Ancak antlaşmayı bozmak için fırsat kollayan İran Şahı Nâsırüddin, nihayet 1868'de Benderabbas ve Hürmüz'le ilgili önceki şahlar döneminde verilen yetki ve imtiyazları geri aldı. Böylece

Uman Sultanlığı yerine adada tekrar İran hâkimiyeti tesis edildi. XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti Hürmüz'ün kendi toprakları arasında olduğunu ileri sürüyordu ve hatta İran'ın

burada bir karantina binası yapma girişimini engellemişti.

1964'te Benderabbas sahillerine büyük tonajlı gemilerin yanaşabileceği modern liman tesisleri yapıldı. Hürmüz'de çıkarılan demir cevheri karşı sahildeki Benderabbas'tan ihraç edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 402; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, Kahire 1322, I, 204, 205-206, 207; İskender Bey Münşî, Târîḫ, s. 48, 59, 136, 142, 166-167, 178, 188; J. B. Tavernier, Les six voyages de Turquie et de Perse (nşr. S. Yerasimos), Paris 1981, II, 336-350; Seydi Ali Reis, Mir'âtü'l-memâlik, İstanbul 1313, s. 17-22; Süleyman Nutki, Basra Körfezi Rehberi, İstanbul 1317, s. 337-340; Delîlü'l-Ḫalîc (Tarih), I, 23-55, 64; A. Wilson, The Persian Gulf, Oxford 1928, s. 149; Hadi Hasan, History of Persian Navigation, [baskı yeri yok] 1928, s. 139-142; C. R. Boxer, Anglo-Portuguese Rivalry in the Persian Gulf: 1615-1635 (ed. E. Prestage, Chapters in Anglo-Portuguese Relations içinde), Watford 1935, s. 46-129; Abbas Faroughi, Histoire du royaume de Hormuz depuis son origine jusqu'à son incorporation dans l'empire persan des Séfévis en 1622, Brussels 1949; Abbas İkbâl, Muṭâlaʿât-i Çend der Bâb-ı Baḥreyn ve Cezâʾir ve Sevâḥil-i Ḫalîc-i Fâris, Tahran 1328 hş., s. 36-47; Ali Rezmârâ - Nevtâş, Ferheng-i Coġrâfyâ-yi Îrân, Tahran 1330 hş./1951, VIII, 461; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Khalifate, London 1966, s. 318; M. Takī Han Hekîm, Coġrafyâ-yi Târîḫ-i Şehirhâ-yı Îrân, Tahran 1366, s. 175-182; M. Hasan Han, Mirʾâtü'l-büldân (nşr. Abdülhüseyn-i Nevâî - Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1367 hş., I, 304-313; Rebîî Bedî', Coġrafyâ-yi Mufaṣṣal-ı Îrân, Tahran 1370, I, 123-124; P. Schwarz, "Hurmuz", ZDMG, LXVIII (1914), s. 531-543; Salih Özbaran, "XVI. Yüzyılda Basra Körfezi Sahillerinde Osmanlılar, Basra Beylerbeyliğinin Kuruluşu", TD, XXV

(1971), s. 63; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu”, a.e., XXXI (1977), s. 125-126; İdris Bostan, “Basra Körfezi’nin Güney Kesimi ve Osmanlılar”, Osm.Ar., IX (1989), s. 315; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4737; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVIII, 189; L. Lockhart, “Hurmuz”, EI^2 (İng.), III, 584-585; X. de Planhol, “Bandare ʿAbbās(ī)”, EIr., III, 685-687.

Mustafa L. Bilge

HÜRMÜZÂN-ı FÂRİSÎ

(هرمزان فارسي)

(ö. 23/644)

Hz. Ömer'in ölümünden sorumlu tutularak katledilen Sâsânî kumandanı.

Hûzistan merzübânı olan, Urfût lakabıyla da tanınan ve Sâsânî dönemi İran'ının önde gelen sülâlelerden birine mensup bulunan Hürmüzân-ı Fârisî el-Mihricânî'nin asıl adı Hâmerz'dir. Kādisiye Savaşı'nda (16/637) İran ordusunun sağ kanadına kumanda etti; başkumandan Rüstem'in öldürülmesi ve Farslar'ın dağılmasından sonra kumandanlarla birlikte Medâin'e çekilerek müslümanlara karşı koymaya çalıştı. Ancak Sâsânî kumandanları başarılı olamadılar ve çeşitli bölgelere dağıldılar; Hürmüzân da memleketi Hûzistan'ın başşehri Ahvaz'a giti. Celûlâ Savaşı'na katıldığı da rivayet edilir (Belâzürî, s. 551).

Hürmüzân kısa zamanda Hûzistan'a yeniden hâkim oldu ve Nehritîrâ'dan müslümanların müstahkem sınır şehirleri Meysân'a ve çevresine baskınlar düzenlemeye ve halkı tâciz etmeye başladı. Bu gelişmeler üzerine Utbe b. Gazvân, Sa'd b. Ebû Vakkās'tan onun üzerine yürümek için izin ve takviye kuvvet istedi; Sa'd da Nuaym b. Mukarrin ile Nuaym b. Mes'ûd'u gönderdi (Taberî, IV, 72). Hürmüzân, Nehritîrâ'ya kadar ilerleyen İslâm ordusu karşısında ağır bir yenilgiye uğradı ve Sûkulahvâz Köprüsü'nden geçerek Düceyl nehrinin doğusuna çekildi; müslümanlar da Sûkulahvâz'da karargâh kurdular. Hürmüzân Utbe'den barış isteyip Menâzir ile Nehritîrâ'yı ve Sûkulahvâz'ın bir kısmını müslümanlara bırakmak zorunda kaldı.

Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd, Kādisiye yenilgisinden sonra vasal ve kumandanlarını devamlı şekilde müslümanlara karşı kışkırtıyordu; bu maksatla Hürmüzân'a da çeşitli mektuplar yollamıştı. Bu durum Hürmüzân'ın bir defa daha harekete geçmesine ve müslümanlara karşı tehditkâr tavır almasına sebep oldu. Hz. Ömer de Sa'd b. Ebû Vakkās'a bir mektup yazarak bu meseleyi kökünden halletmesi emrini verdi. Hürmüzân,

üzerine gönderilen Nu‘mân b. Mukarrin kumandasındaki kuvvetlere yenilerek Râmhürmüz’ü bırakıp Şüster’e (Tüster) çekildi (a.g.e., IV, 83-84). İslâm ordusu bu şehri uzun süre (18 ay veya 2 yıl) kuşattıysa da alamadı. Nihayet Ebû Mûsâ el-Eş‘arî Basra kuvvetlerinin başında yardıma geldi ve görevlendirdiği Ebû Sebre el-Âmirî’nin kumandasındaki askerler Hürmüzân’ı iç kaleye çekilmeye mecbur ettiler. Artık kurtuluş imkânı kalmadığını anlayan Hürmüzân yakın adamlarını öldürüp onlara ait değerli eşyaları da müslümanların eline geçmesin diye nehre attıktan sonra Ebû Mûsâ’dan eman dileyerek teslim oldu (21/642). Ebû Mûsâ onu, ileri gelen on iki İranlı ile birlikte Enes b. Mâlik’in gözetiminde Medine’ye gönderdi. Şüster’in fethinden sonra bütün Hûzistan müslümanların eline geçti.

Hürmüzân’ın Medine’ye getirilişi ve Hz. Ömer’in huzuruna çıkarılışı İslâm tarihçileri tarafından çok ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Halife ile konuşan Hürmüzân onun kendisini İslâm’a davetini reddettiği halde eman almayı başardı ve maiyetiyle birlikte ikamete mecbur tutulduğu Mısır’a gitmek üzere yola çıktı; fakat yolculuk sırasında gemisi kazaya uğradı ve zorlukla kurtularak Medine’ye geri döndü. Hürmüzân burada müslüman oldu, kendisine zaman zaman İran hakkında danışmanlık yaptığı Hz. Ömer’in emriyle 2000 dirhem atâ bağlandı.

Hürmüzân, 26 Zilhicce 23 (3 Kasım 644) tarihinde Hz. Ömer’i şehid eden İranlı hıristiyan köle Ebû Lü’lü’ün (Fîrûz en-Nihâvendî) öldürülmesinden sonra onu azmettirdiği gerekçesiyle halifenin oğlu Ubeydullah tarafından katledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, el-Ḫarâc, s. 69; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 350, 355, 356; V, 16-18, 89-90; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 434, 542, 550-553, 668-669; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 153-164; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 72-89, 190, 191, 239-240; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 278; II, 329, 388; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 30-31; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 481-483, 506, 542-552; III, 33, 75-76; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 572-574; Abd al-

Ḥusain Zarrīnkūb, "The Arab Conquest of Iran and its Aftermath", CHIr., IV, 14-15; K. V. Zetterstéen, "Hürmüzân", İA, V/1, s. 633-634; L. Vecca Vaglieri, "al-Hurmuzān", EI^2 (İng.), III, 586-587.

Osman Çetin

HÜRRE es-SULEYHİYYE

(الحرّة الصليحيّة)

Ervâ bint Ahmed b. Ca‘fer (ö. 532/1138)

Yemen’de hüküm süren Suleyhîler’in son hükümdarı

(bk. SULEYHÎLER).

HÜRREM SULTAN

(ö. 965/1558)

Kanûnî Sultan Süleyman'ın hanımı ve II. Selim'in annesi.

Muhtemelen bugün Ukrayna sınırları içinde kalan, o dönemde Lehistan hâkimiyetinde bulunan Rogatin (Rohatyn, Ruthene) bölgesinde yaşayan fakir bir Katolik papazının kızı olup asıl adı Alexandra Lisowska'dır. Batı kaynaklarında Rossa, Roza, Rosanna, Rvziae, daha yaygın olarak da Roxelane adlarıyla, Osmanlı kaynaklarında ise hemen sadece Haseki Sultan olarak geçer. Yavuz Sultan Selim döneminde Kırımlılar'ın Ukrayna ve Galiçya'ya kadar uzanan akınları esnasında esir alındı. On dört-on yedi

yaşlarında iken Hafsa Sultan veya Makbul İbrâhim Paşa tarafından henüz şehzade olan Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim edildi. Kendisine güler yüzlü olmasından dolayı Hürrem veya Hürremşah adı verildi ve sarayda iyi bir terbiye gördü. Çok geçmeden zekâsı ve cazibesi sayesinde Kanûnî'nin gözdesi oldu. 1521'de Şehzade Mehmed'i dünyaya getirdikten sonra haseki unvanını aldı. Hürrem Sultan'ın 1522'de Kanûnî'den Mihrimah adında bir kızı ile daha sonra arka arkaya Abdullah, Selim, Bayezid ve Cihangir adında oğulları oldu. Bunlardan Abdullah küçük yaşta öldü (1526). Padişahın kendisine olan teveccühünden dolayı, Kanûnî'nin daha önceki hanımı ve en büyük şehzade Mustafa'nın annesi Mâhıdevran Gülbahar Sultan ile aralarında şiddetli bir mücadele başladı. Oğlu üzerinde büyük otoritesi bulunan ve iki gelini arasında denge kurmaya çalışan Vâlide Hafsa Sultan'ın ölümünden sonra Kanûnî Mâhıdevran Gülbahar Sultan'ı Manisa'da vali olarak bulunan büyük oğlu Mustafa'nın yanına gönderdi ve ardından câriyelerle nikâh mecburiyeti olmamakla birlikte Hürrem Sultan'la nikâhlandı. Çağdaş bazı kaynaklarda Hürrem Sultan'ın büyü yaparak sarayda mevkiini kuvvetlendirdiği ve padişahın sevgisini kazandığı nakledilmektedir (Busbecq, s. 42, 103). Gerçekten padişahın büyük sevgisine mazhar olan Hürrem Sultan kısa sürede onun üzerinde büyük nüfuz ve hâkimiyet kurmayı başardı. Kanûnî'nin batı ve doğu seferleri münasebetiyle İstanbul'da bulunmadığı zamanlarda ona gönderdiği

mektuplarından bu sevginin derecesi anlaşılmaktadır (Uluçay, Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları, s. 5 vd.).

Sarayda tam bir otorite kuran Hürrem Sultan, daha sonra kendi oğullarından birinin kocasından sonra padişah olması için mücadele etmeyi hayatının yegâne gayesi haline getirdi. O sıralarda oğulları için en büyük tehlike saltanata aday gibi görülen Şehzade Mustafa'nın varlığı idi. Zira gerek Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa gerekse henüz hayatta bulunan Vâlide Hafsa Sultan bu şehzadeye veliaht gözüyle bakıyor, asker ve halk da bu şehzadeyi çok seviyordu. Hürrem Sultan faaliyetlerine Şehzade Mustafa'ya taraftar olan devlet adamlarını ortadan kaldırtmakla başladı. Esasen Vâlide Hafsa Sultan 1534'te ölünce işi önemli ölçüde kolaylaşmıştı. Şark seraskerliği esnasında adı bazı olaylara karışan Makbul İbrâhim Paşa'nın Irakeyn Seferi'nden döndükten sonra padişahın gözünden düşmesinde ve kısa süre sonra da öldürülmesinde Hürrem Sultan'ın önemli rol oynadığı sanılmaktadır.

Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın ortadan kaldırılmasından sonra devlet işlerine daha çok karışmaya başlayan Hürrem Sultan, 25 Ocak 1541 gecesi Eski Saray'da (Sarây-ı Atîk-i Âmire) çıkan bir yangının ardından haremi Yeni Saray'a (Topkapı) taşıdı ve harem protokolünü başlattı. Aynı yıl içinde Şehzade Mustafa'nın Manisa'dan alınarak İstanbul'a daha uzak Amasya'ya gönderilmesinde etkili oldu. Kızı Mihrimah'ın Rüstem Paşa ile izdivacından sonra ise onun kısa sürede vezir ve çok geçmeden vezîriâzam olmasında faal rol oynadı. Ancak saltanata aday yapmak istediği oğlu Şehzade Mehmed'in Manisa'da ölümü üzerine (1543) Hürrem Sultan hayatta kalan oğullarından Bayezid ve Selim'den birinin, özellikle daha iyi yetişmiş olan Bayezid'in veliaht olması için çaba sarfetti. Manisa ve Karaman sancak beyliklerinde bulunan Selim ve Bayezid'in, kendilerini ispatlamaları ve buna bağlı olarak asker ve halkın teveccühünü kazanmaları için 1548'de İran'a sefer yapılmasında etkili oldu. Böylece Selim Edirne'de kaymakam olarak bulunma, Bayezid Halep'te babasına katılma emrini alırken en büyük şehzade Mustafa Amasya'da âdeta itibar ve teveccühten düşmüş bir halde bırakılmıştı. 1553 İran seferi es-nasında Şehzade Mustafa'nın öldürülmesinde kızı Mihrimah Sultan ve damadı Rüstem Paşa ile birlikte Hürrem Sultan'ın büyük rolünün bulunduğunda şüphe yoktur (Âlî, vr. 431a). Nitekim bu olayın asker arasında meydana getirdiği

hoşnutsuzluk yüzünden Rüstem Paşa sadrazamlıktan alınmış, yerine ikinci vezir Kara Ahmed Paşa getirilmiştir. Hürrem Sultan ise Kanûnî'ye gönderdiği bir mektubunda Rüstem Paşa'nın öldürülmemesi ricasında bulunmuştu. Ancak iki yıl sonra yine Hürrem Sultan'ın tesiriyle Ahmed Paşa da katledildi ve yerine tekrar Rüstem Paşa tayin edildi. Şehzade Mustafa'nın öldürülmesinden birkaç ay sonra bu olaya çok üzülen Şehzade Cihangir de Halep'te ölünce Hürrem Sultan'ın hayatta sadece Bayezid ve Selim adlı oğulları kalmıştı. Hürrem Sultan bundan sonra kendisini hayır işlerine verdi, bazı diplomasi faaliyetlerine katıldı. Şah Tahmasb'ın kız kardeşiyle haberleştiği gibi Süleymaniye Camii'nin inşasından sonra şahtan hediyeler gelince karşılığında bir teşekkür mektubu yazdı (Feridun Bey, II, 65).

Hürrem Sultan 26 Cemâziyelâhir 965'te (15 Nisan 1558) İstanbul'da öldü ve Süleymaniye Camii hazîresine defnedildi. Mezarının üzerine daha sonra Kanûnî tarafından büyük bir türbe yaptırılmıştır. Hürrem Sultan adına Avrupa'da ve Türkiye'de tiyatro ve opera oyunları sergilenmiştir.

Haseki Hürrem Sultan'ın yaptırdığı en büyük hayır eseri İstanbul'da halen Haseki adıyla anılan semtteki cami, medrese, mektep, imaret ve dârüşşifâdan oluşan külliyedir (bk. HASEKİ KÜLLİYESİ). Hürrem Sultan yine İstanbul'da Kariye adıyla anılan tekkeyi daha sonra medreseye çevirtmiştir (Atâî, s. 168). Ayasofya civarındaki çifte hamamın da bânisi olup ayrıca Kudüs'te, Mekke ve Medine'de hayır eserleri vardır. Başta Haseki Külliyesi olmak üzere yaptırdığı bütün eserler için yüksek gelirli vakıflar bırakmıştır (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 [1546], s. 434-435). Ayrıca Kanûnî Sultan Süleyman zevcesinin ölümünden sonra onun için Mekke ve Medine'de imaretler yaptırmış, Edirne'ye su getirterek birçok çeşmeden akıtmış, Cisr-i Mustafa Paşa'da kervansaray, cami ve imaret inşasıyla buralar için gelir kaynakları vakfetmiştir (Feridun Bey, I, 608 vd.). 968 (1561) yılında da Hicaz halkına 3000 altın göndermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 5038, 5662, 5859, 5926, 6036, 6056, 11480; Haseki Sultan Vakfiyesi, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3752; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 434-435; Feridun Bey, Münşeât, I, 608; II, 65; O. G. Busbecq, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 42, 103; Âlî, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 431a-b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 101, 102, 105, 129, 168; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 502; Hammer (Atâ Bey), V, 323-324; VI, 8; Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 891; Sicill-i Osmânî, I, 32; Ahmed Refik [Altınay], Kadınlar Saltanatı, İstanbul 1332, I, 50 vd.; a.mlf., "Hürrem Sultan'ın Son Seneleri", YM, sy. 32 (1918), s. 108 vd.; M. Çağatay Uluçay, Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları, İstanbul 1950, s. 5-47; a.mlf., Haremden Mektuplar, İstanbul 1956, s. 80-84; a.mlf., Osmanlı Saraylarında Harem Hayatının İçyüzü, İstanbul 1959, s. 83 vd.; a.mlf., "Kanuni Sultan Süleyman ve Ailesi ile İlgili Bazı Notlar ve Vesikalar", Kanuni Armağanı, Ankara 1970, s. 227 vd.; a.mlf., Harem II, Ankara 1971, s. 2, 41, 45, 47; a.mlf., Padişahların Kadınları, s. 34-35; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 510; a.mlf., "Hurrem Sultan", İA, V/2, s. 593-596; Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s. 232-234, 496-499; Abdülkadir Özcan, "Mimar Sinan'a Siparişte Bulunanlar", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, s. 133-134; M. Sokolnicki, "La Sultane Ruthene", TTK Belleten, XXIII/90 (1959), s. 229-239; Şule Aksoy Kutlukan, "Hurrem Sultan Vakfiyesi", Antika, sy. 24, İstanbul 1987, s. 21-24; S. A. Skilliter, "Khurrem", EI^2 (Fr.), V, 68-70.

Cahit Baltacı

HÜRREMİYYE

(الخرميّة)

Mezdek tarafından kurulan dinî harekete ve aşırı Şîa'nın tesiriyle gelişen İran kaynaklı Arap aleyhtarı değişik fırkalara verilen ad.

Büyük ihtimalle Mecûsîlik'le eş anlamlı olarak kullanılan ve "iyi, isabetli din" anlamına gelen Bihdin isminden etkilenilerek Hürremdîniyye olarak da anılan fırkanın bu ismi almasının sebebi kesin olarak bilinmemektedir. Müslüman müelliflerin çoğu, fırka mensuplarının her şeyi hoş ve mubah saydıklarını göz önünde bulundurarak kelimenin Farsça hurrem (şen, neşeli) isminden geldiğini ileri sürerler (meselâ bk. Deylemî, s. 25). Bu arada Mezdek'in, öğretisinin eski bir merkezi olan Erdebil yakınlarındaki Hürrem kasabasına, Hürremiyye adlı bir dağa yahut Belh'in Hürremâbâd köyüne nisbetle fırkanın bu isimle anıldığı şeklindeki görüşler yanında kocasının öldürülmesinin ardından önce Medâin'e, daha sonra Rey'e kaçan ve mezhebi orada yaymaya çalışan Mezdek'in karısı Hürreme'den dolayı fırkanın bu ismi aldığı da söylenmektedir.

Hürremiyye bazan Mezdekiyye ile eş anlamlı olarak kullanıldığı gibi farklı olarak da düşünülmektedir. Kırmızı renkli elbiseler, işaretler ve bayraklar kullandıkları için Hürremiyye'den Muhammire diye bahseden İbnü'n-Nedîm, bu isimle mezhebin bir bölümünü değil genel olarak Mezdek'in hareketini kastetmektedir (el-Fihrist, s. 405). Hürremiyye'yi iki gruba ayıran Abdülkāhir el-Bağdâdî ise birinci grubun İslâm'dan önceki Mezdekîler, diğerinin de onların devamı olan Bâbekiyye ve Mâzyâriyye fırkaları olduğunu söylemekte ve bu ikincileri Hürremdîniyye adıyla zikretmektedir (el-Farḳ, s. 266). Bağdâdî'nin bu ifadesinden Hürremdîniyye'nin İslâm'dan sonraki Hürremiyye olduğu şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkündür. Bu arada Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî'nin Hürremiyye'nin Mezdekiyye'den farklı olduğu şeklindeki ifadesi ise II. (VIII.) yüzyıl başlarında cereyan eden bazı olaylara bağlı bir değerlendirme şeklinde kabul edilmelidir. Zira Mes'ûdî, Hürremiyye'yi Horasanlı Ebû Müslim'in mensupları ile aynı fırka olarak kabul etmektedir (Mürûcü'ẕ-

ẕeheb, III, 305). Önceleri İran'da Cibâl bölgesinde yoğun biçimde bulunmalarına rağmen Mezdekîler'den bahsetmeyen İslâmî kaynakların, Keysâniyye'ye bağlı aşırı Şiî unsurlarla birleşerek Emevî devri sonlarına doğru çıkardıkları isyanlardan sonra bu fırkayı ele aldıkları görülmektedir. Bu husustaki ilk rivayetlerden biri, Abbâsî dâîsi Hıdâş'ın 118 (736) yılından önce Nîşâbur ve Merv'de faaliyet gösterdiği, Hürremîler gibi düşündüğü ve serbest cinsî münasebete izin verdiği şeklindedir (Taberî, VII, 109).

Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre Abdullah b. Muâviye'nin aşırı taraftarı olan ve onun ölümünden (129/746-47) sonra kendilerine değişik liderler seçen Harîsiyye fırkası da Hürremdîniyye adıyla anılmıştır (Kitâbü'z-Zîne, s. 298). Bundan, Harîsiyye ve Hıdâşiyye'nin Horasan ve Batı İran'da kısmen çevredeki eski Mezdekîler'den teşekkül etmiş ve Abdullah b. Muâviye tarafından bir müddet kontrol altında bulundurulmuş olması sonucu çıkarılabilir. Genel olarak İslâm müelliflerine göre Hürremiyye fırkasının kuruluş amacı hâkimiyetin Araplar'dan Acemler'e geçmesini sağlamaya dayanmaktadır (meselâ bk. Makdisî, V, 134). Bundan dolayı Emevîler'i ortadan kaldıran ihtilâlin lideri, Arap hâkimiyetine karşı İranlılar'ın kendilerini ispat etmesinin sembolü kabul edilen ve sonunda Abbâsî zulmüne uğrayan Horasanlı Ebû Müslim Mezdekî Hürremîler'i en çok etkileyen kişi olmuş, daha sonra da Hürremiyye ile Ebû Müslim taraftarlığı özdeşleşmiştir. Bu sebeple birçok müellif Hürremiyye'yi Ebû Müslim'i imam, peygamber ve hatta Allah'ın kendisine hulûl ettiği kimse olarak kabul eden Müslimiyye ile aynı fırka olarak kabul etmiştir. Bazı kaynaklar Hürremiyye'yi, Ebû Müslim'in öldürülmesinden sonra onun radikal Abbâsî aleyhtarı olan taraftarları şeklinde açıklamaktadır. Mes'ûdî'ye göre Horasan Hürremiyyesi Ebû Müslim'in 137 (755) yılında Halife Mansûr tarafından idam edilmesinden sonra belirgin bir şekilde ortaya çıkmış, bunların Müslimiyye diye anılan bölümü Ebû Müslim'in ölmediğini, asla ölmeyeceğini ve dünyada adaleti hâkim kılacağını iddia ederken diğerleri onun ölümünü kabul ederek yerine kızı Fâtıma'nın imam olduğu düşüncesini benimsemişlerdir. Fâtımiyye ismini alan bu fırkanın mensupları, Fâtıma'nın neslinden gelecek bir kişinin yeryüzüne hâkim olacağına ve Abbâsî idaresini yıkıp kendi saltanatını kuracağına inanıyorlardı (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, III, 305).

Ebû Müslim'in idam haberinin yayılması üzerine onun eski dostlarından olan

Sindbâd (Senfâd veya Senbâz) adlı bir kişi isyan ederek Mezdekî, Şiî ve Zerdüştîler'den oluşturduğu bir ordu ile Nîşâbur'dan Rey'e hareket etti. Cibâl ve Taberistan'dan iltihak eden kuvvetlerle güçlenen Sindbâd Arap hâkimiyetini sona erdirip Kâbe'yi yıkacağını, Ebû Müslim'in ölmeyip kısa bir süre sonra mehdî olarak ortaya çıkacağını ileri sürdü. Abbâsî Halifesi Mansûr'un kumandanlarından Cehver b. Merrâr el-İclî kumandasındaki orduyla Rey ve Hemedan arasındaki Mefâze'de karşılaşıp savaşa tutuşan Sindbâd yetmiş gün sonra mağlûp edilerek öldürüldü, böylece Hürremiyye'nin ilk isyanı bastırılmış oldu (Taberî, VII, 495).

Bundan kısa bir müddet sonra (muhtemelen 140/757 yılında) Ebû Müslim'in ölmediğini, Rey dağlarında yaşadığını, onun Zerdüşt'ün dinini ıslah edeceğini iddia eden İshak et-Türk Mâverâünnehir'de yeni bir isyan başlattı. Fakat onun faaliyetleri ve isyanının neticesi hakkında kaynaklarda kesin bilgi bulunmamaktadır.

Ebû Müslim'in ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonra ortaya çıkan, Rizâmiyye fırkasına mensup olduğu bilinen ve Mâverâünnehir'de bir ihtilâl hareketinin liderliğini yapan Mukanna' el-Horasânî'nin faaliyetleri de İslâm kaynaklarınca genel olarak Hürremiyye hareketinin bir uzantısı olarak kabul edilir (bk. KEYSÂNİYYE).

II. (VIII.) yüzyıl ortalarında İran'ın batısındaki Mezdekîler de yaygın olarak Hürremiyye adını kullanıyorlardı. 162 (779) yılında Cürcân'da isyan eden Muhammire, Müslimiyye ile davalarını birleştirmek suretiyle Ebû Müslim'in sağ olduğunu ve çağını ıslah edeceğini ileri sürmüş, ve onun genç torunu Ebü'l-Gazâ'yı kendilerine lider seçip Rey'e kadar ilerlemeye muvaffak olmuşlarsa da Ömer b. Alâ kuvvetleri tarafından mağlûp edildiler. Bundan sonra da zaman zaman Isfahan, Cürcân, Azerbaycan, Hemedan ve Rey'de çeşitli isyanlar çıkaran Hürremîler devlet güçleri karşısında tutunamamışlardır.

Hürremiyye'nin Arap ve İslâm aleyhtarı hareketi, Bâbek el-Hürremî'nin 201-223 (816-838) yılları arasında Azerbaycan'da başlatıp sürdürdüğü

isyanla zirveye ulaştı. Me’mûn ve Mu‘tasım devirlerinde yirmi yılı aşkın bir süre devlet güçlerini meşgul eden bu isyan, Mu‘tasım’ın kumandanı Afşin tarafından Bez Kalesi zaptedilip Bâbek’in yakalanarak öldürülmesine kadar devam etti. Bâbek’in ölümünden sonra da 300 (912-13) yılına kadar İsfahan’da çeşitli aralıklarla isyanlar görüldü. IV. (X.) yüzyılda Fars, Ahvaz, İsfahan, Burç, Saymere, Dînever, Kum, Rey, Kâşân, Taberistan dağları, İrmîniye, Cürcân ve Horasan’da da muhtelif Hürremî gruplarının mevcut olduğu kaynaklarda belirtilmektedir (İbnü’l-Esîr, VIII, 269). Hürremiyye’nin VI. (XII.) yüzyılda Hemedan’ın kuzeybatısındaki Ensâbaz, Derkezin ve Azerbaycan’da bulunuşu fırkanın en son anılmaları olarak görülür (Bündârî, s. 124).

Hürremiyye kendi arasında çeşitli fırkalara ayrılmıştır. Mes‘ûdî kendi zamanında bunların Kûdekiyye (Kûdşâhiyye veya Kürdşâhiyye) ve Lûdşâhiyye olarak iki kısma ayrıldığını, bu iki fırkanın çoğunluğu teşkil ettiğini belirtir. Kûdekiyye’nin, Ebû Müslim’in kızı Fâtıma’dan oğlu veya torunu olan ve Kûdek-i Dânâ denilen Mehdî b. Feyrûz’dan dolayı bu ismi almış olması muhtemeldir.

Kaynaklarda, İslâm öncesi İran inançları ve aşırı Şîa düşüncelerinin tesiri altında kaldığı belirtilen Hürremiyye’nin inanç ve ibadetleri hakkında en sağlıklı bilgileri fırka mensupları ile şahsî temaslar kurup kitaplarını okumak suretiyle elde ettiğini belirten Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, Hürremiyye’nin nur ve zulmet esasını kabul eden, tenâsühe inanan düalist bir fırka olduğunu söyler. Bu fırka mensupları, ruhun amellerine göre bedenden bedene intikal ederek ceza veya mükâfat gördüğünü ileri sürerler. Bu arada ruhun hayvan cesetlerine intikal suretiyle azap göreceği de kabul edilir. Ayrıca bütün ruhların yeniden dünyaya döneceği şeklinde rec‘ate benzeyen bir çeşit tenâsühe de inanırlar. Kitapları ve akîdeleri ne olursa olsun bütün peygamberler bir tek ruhtan ilham alırlar. Peygamberlere gelen vahiy hiçbir zaman kesilmez. Gusül, namaz, oruç, hac ve zekât gibi temel ibadet konularıyla ilgisi bulunmayan bu gruba göre bir dine inanan herkes mükâfat ümit edip cezadan korktuğu müddetçe doğru yoldadır. Cemaatlerine kötülük yapmayan ve dinlerine dil uzatmayan kimseye kötülük yapmak veya böylesini aşağılamak doğru değildir. Ayaklanma gibi bir durum olmadıkça kan dökmekten şiddetle kaçınılmalıdır. Ebû Müslim’e karşı duyulan sevgi Hürremiyye’nin bütün fırkalarında görülen bir özellik

olup onu öldürdüğünden dolayı Ebû Ca‘fer el-Mansûr’a lânet okurken Fâtıma bint Ebû Müslim’in oğlu Mehdî b. Feyrûz’a salât ve selâm edip rahmet dilerler. Hukukî problemlerini çözmek için başvuracakları imamları ve “firişteh” (melek) denilen dinî rehberleri vardır. Şarap ve diğer alkollü içkileri içmek en hayırlı ve bereketli bir hareket olarak kabul edilir. Bu arada Mâsebezân ve Mihricân-ı Kazak’ta gördüğü kimselerin temizliğe son derece riayet ettiğini, insanlara karşı iyilik ve şefkatle davrandıklarını belirten Makdisî bunlardan bir kısmının, kadınların razı olması halinde serbest cinsî ilişkinin ve herhangi bir kimseye zararı dokunmadığı takdirde nefsin arzu ettiği her şeyin mubah olduğuna inandığını kaydetmektedir (el-Bed᾿ ve’t-târîḫ, IV, 30-31). Bu arada fırkanın servet ortaklığına dayanan bir sistem kurduğu yolunda kesin bilgi bulunmamaktadır.

Hürremiyye’nin Mezdekiyye temelleri üzerine kurulmuş bir sistem olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Karâmita ve İsmâiliyye’nin bu fırka ile yakın ilişkisi olduğu ve fikir alışverişinde bulundukları hususu ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira Hürremiyye’nin İsmâiliyye doktrini üzerinde etkili olduğu yahut Hürremîler’in geniş ölçüde ilk İsmâiliyye’ye uydukları konusunda yeterli bilgi mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 391-392; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 109, 495; VIII, 143, 266, 339, 667-668; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, I, 32, 41-42; Ebû Hâtim er-Râzî, Kitâbü’z-Zîne (nşr. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî, el-Ġulüv ve’l-fıraḳu’l-ġāliyye fi’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye içinde), Bağdad 1982, s. 298, 299, 306; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 438; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 305-306; a.mlf., et-Tenbîh, s. 352-356; Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (nşr. ve trc. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1965, s. 94-103; Makdisî, el-Bed᾿ ve’t-târîḫ, I, 143, 171-172; II, 20-21; III, 122; IV, 8, 30-31; V, 134; VI, 95-97; Ebû Halef el-Kummî, Kitâbü’l-Maḳālât (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 44-64; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 405-408; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 178; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 266-269; a.e.: Mezhepler Arasındaki

Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, s. 234, 244, 260, 318, 322, 331; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye ʿani'l-ḳurûni'l-ḫ̮âliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1878, s. 211; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 187; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 282-284, 316-317; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 154, 179; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 196, 254; VI, 208, 303, 413, 441, 445; VIII, 269; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 120, 124; Deylemî, Mez̠hebü'l-Bâṭıniyye, s. 25; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, II, 262-264; A. Şükrî Ebû Avz, ez-Zendeḳa ve'z-zenâdiḳa, Amman, ts. (Dârü'l-Fikr), s. 129-132; D. S. Margoliouth, "Hurremiyye", İA, V/1, s. 596-597; W. Madelung, "Khurramiyya", EI^{2} (İng.), V, 63-65; Louis H. Gray, "Mazandaran", ERE, VIII, 508.

Aliev Saleh Muhammedoğlu

HÜRRİYET

(الحرية)

Özgürlük, soyluluk, nefsin tutkularından kurtulma; bir kişi, zümre veya kurumun kanunî haklarını koruma ve kullanma serbestliği gibi anlamlarda kullanılan geniş kapsamlı bir terim.

Klasik sözlüklerde genellikle hürriyet (hürriyyet) kelimesi hem “soylu olmak” anlamında masdar hem de “âzat edilmek, bağımsızlığına kavuşmak” mânasındaki harâr (harâre) masdarından isim olarak gösterilir; hür (hürr) kelimesinin ise “köle olmayan, şerefli, soylu; her şeyin en iyisi” gibi anlamlarına işaret etmekle yetinilir (Lisânü’l-ʿArab, “ḥrr” md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ, “ḥrr” md.). Ancak bazı şarkiyatçılar eski sözlüklerdeki bu bilgilerin yetersiz, hatta yanlış olduğunu ileri sürerek hür kelimesinin İbrânîce’deki hor ve Ârâmîce’deki her ile, aynı şekilde hürriyetin de Süryânîce’deki heruta ile bağlantısı üzerinde durmuşlardır (Rosenthal, s. 21-22, 34).

Eski Arap edebiyatında hürriyet kelimesi nâdiren görülürken (meselâ bk. Zürrumme, III, 1554; Temîm b. Muiz, s. 155) hür kelimesinin “soylu, şerefli, seçkin, iyi” gibi anlamlarda kullanımı yaygındı. Meselâ Müslim b. Akīl b. Ebû Tâlib’in düşmana teslim olmayı reddederken söylediği, “Yemin ederim ki öleceksem bile ancak hür olarak öleceğim; her ne kadar ölmeyi istemiyorsam da” anlamındaki beytinde (Taberî, V, 374; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, s. 104) hür kelimesi şerefli bir ölümü ifade etmektedir. Genel olarak üstün bir değere sahip olan şeyi belirtmek için de hür kelimesi kullanılırdı. Meselâ bir yerin en güzel kısmına “hürrü’d-dâr, hürrü’l-arz”, meyvenin en iyisine “hürrü’l-fâkihe” (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ḥrr” md.), bir fesahat değeri taşıyan söze “hürrü’l-kelâm” denirdi (Zürrumme, I, 174, 205, 226, 468; II, 958, 1317; III, 1416, 1467-1468, 1681, 1805-1806). İbnü’l-Esîr, Kâ‘b b. Züheyr’in bir beytinde geçen (Dîvân, s. 33) “iki hürre”den iki kulağın kastedildiğini belirtirken, “Şair sanki kulaklarla hürriyet ve soyluluk arasında bir nisbet kurmuştur” der (en-Nihâye, “ḥrr” md.). Hürriyetin “şeref ve asalet” anlamında kullanımı da yaygındı. Ayrıca

hür kelimesi sosyal seviyede seyyidi (efendi, köle olmayan), hürre de seyyideyi (hanım, câriye olmayan) ifade ederdi. Ahlâkî bakımdan -çoğunlukla kerîm ile birlikte-soylu ve yüksek davranışlarda bulunmayı, özellikle cömertliği ilke haline getirmiş olanlara da hür denirdi.

Kur'ân-ı Kerîm'de hürriyet kelimesi geçmez. Bir âyette hür, "efendi" (kölenin karşıtı) anlamında iki defa tekrar edilmiştir (el-Bakara 2/178). Ayrıca beş âyette "köleyi hürriyetine kavuşturma" anlamında tahrîr kelimesi geçmekte (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥrr" md.), bir âyette ise (Âl-i İmrân 3/35) İmrân'ın eşinin hamile kaldığı çocuğunu mâbede adaması muharrer kelimesiyle ifade edilmektedir. Hadislerde kölenin karşıtı olan hür kelimesiyle aynı anlamdaki türevleri sıkça geçmektedir. Bazı hadis ve haberlerde kölelikten âzat edilmiş olanlar için muharrer kelimesi kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥrr" md.). Bu rivayetlerden birine göre Abdullah b. Ömer Halife Muâviye'ye, "Hürriyetini kazanmış olanlara (muharrerîn) mal ver" diyerek ona Resûl-i Ekrem'in bu husustaki uygulamasını hatırlatmıştır (Ebû Dâvûd, "İmâre", 14). Bu rivayet dolayısıyla verilen bilgilere göre Câhiliye döneminde toplumsal konuların görüşüldüğü divanlara sadece Benî Hâşim mensupları ve onlara yakın olanlar alınır; "mevâlî" ve "muʻtak" da denilen muharrerler ise "anılmaya bile değmezdi". İbn Ömer, bu uyarısıyla onlara saygı duyulup yardım edilmesi ve onların İslâm'la kaynaştırılması gerektiğini anlatmak istemiştir (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḥrr" md.).

Bilhassa ahlâk, tasavvuf ve felsefe kitaplarında hürriyetin giderek ahlâkî anlama doğru kaydığı ve daha çok kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Fârâbî geleneğe uyarak keremle eş anlamlı saydığı hürriyeti, kibirlenme ve alçalma şeklindeki iki aşırılığın ortasında yer alan erdemi ifade eden bir ahlâk terimi olarak gösterir (Fuṣûl müntezeʿa, s. 36). İbn Sînâ da kerem için söz konusu tarifi verdikten sonra onu ayrıca "nefsin, değeri yüksek ve faydası büyük olan işler hususunda yapılması gerekli harcamalardan hoşlanması" şeklinde tanımlar ve bunun aynı zamanda hürriyet diye anıldığını ifade eder. Bir tür gönül zenginliği ve cömertlikle onur kazanmayı hatırlatan bu tanım ve açıklamalar Gazzâlî tarafından aynen iktibas edilmiştir (Mîzânü'l-ʿamel, s. 71). Ancak Gazzâlî, tasavvuf geleneğine uyarak hürriyeti daha çok "tutkuların esaretinden kurtuluş" anlamında kullanır; "Kanaatte hürriyet ve izzet vardır" derken de bunu

kasteder (İḥyâ˒, III, 242-243).

Diğer birçok düşünürün aksine Fârâbî’nin dilinde hür ve hürriyet kelimelerinin daha geniş ve oldukça ilgi çekici bir anlam zenginliği kazandığı görülmektedir. Buna göre ahlâkî açıdan hürriyet insanın, eylemlerinin kendisine sağlayacağı peşin hazlara kapılmadan iyi ile kötü arasında fark gözeterek iyi olanı seçip yapma yeteneğidir. Benzer bir anlayışı Mübeşşir b. Fâtik’in, “Hürriyet insanın hayra hizmet etmesi, kendini buna adamasıdır; insanın hürriyetinin ölçüsü hayra hizmetidir; çünkü hayra yönelmeyen insan hür değildir” şeklindeki açıklamasında da görmek mümkündür (Muḫtârü’l-ḥikem, s. 113). Ancak Fârâbî’ye göre kişinin iyi olanı seçip yapabilmesi için hem sağlıklı düşünme kapasitesine hem de böyle bir düşüncenin gerektirdiği istikamette eylemde bulunmayı sağlayacak bir kararlılık ve irade gücüne sahip olması gerekir. Fârâbî, büyük önem verdiği sağlıklı düşünme ve irade gücüne sahip insanı “hür”, bunlardan yoksun olanı “hayvanî insan”, sağlıklı düşünebildiği halde irade gücünden mahrum olanı da “köle tabiatlı” olarak nitelemektedir. İrade gücüne sahip olduğu halde sağlıklı düşünme kapasitesinden yoksun olan bir kimse eğer sağlıklı düşünebilen insanlardan gelen önerilere değer verip onlarla uyumlu biçimde yaşarsa özgür insanlar kategorisine girer, aksine davranırsa köle tabiatlılardan olur (et-Tenbîh, s. 16-17).

Tesbit edilebildiği kadarıyla İslâm kültüründe ilk defa yine Fârâbî’nin eserlerinde hürriyet, sosyoloji ve siyaset alanına taşınarak “fertlerin istek ve arzularını gerçekleştirme özgürlüğü” anlamında da kullanılmıştır. Bilhassa es-Siyâsetü’l-medeniyye’de hürriyet kelimesi bu anlamda sık sık geçmektedir. Filozof, uyguladıkları yönetim şekilleri bakımından devletleri tasnif ederken erdemli devletin karşısına koyduğu yetkin olmayan devlet şekillerinden birinin de “cemâî devlet” (halk yönetimi) olduğunu belirtir. Bu devletin temel özelliği, kuruluşunda fertlerin diledikleri gibi davranacak şekilde hür olmalarının amaçlanmış bulunmasıdır (el-Medînetü’l-fâżıla, s. 133). Uyguladıkları yönetimlerin çeşitliliği bakımından değişiklikler gösteren toplumsal birliklerin bir türü de cemaat devletindeki (hürler devletindeki) hürriyet birliğidir (es-Siyâsetü’l-medeniyye, s. 58). Ancak Eflâtun gibi Fârâbî de erdemli bir toplumun, ancak bilgi ve ahlâkta topluma model olarak onları topyekün erdeme ve mutluluğa

ulaştırma sorumluluğu taşıyan bilgelerin yönetimindeki devlette gerçekleşebileceğini düşündüğü için bütün vatandaşlarının dilediklerini yapmakta tamamen eşit bir şekilde serbest oldukları, geleneklerinin hiç kimseye diğerine göre hiçbir konuda üstünlük tanımadığı, herkesin istediği gibi davranmakta hür olduğu cemâî devleti ideal bir devlet olarak görmemiştir. Çünkü ahlâkî bakımdan hedonizmin hâkim olabileceği böyle bir toplumda siyasî otorite ancak hürriyetlerin sınırını daha çok genişletmesi beklenen kimselere verileceği için toplumda çok çeşitli ahlâklar, çok değişik tutkular ve haz arayışları doğar. Yine böyle bir toplumda sadece ülke halkını hürriyete kavuşturanlar, yani nefislerinin tutkun olduğu şeyleri onlara verebilenler, yine hürriyetlerini ve ihtirasla isteyip elde ettikleri şeyleri koruyup kollayanlar saygı görür. Kaçınılmaz olarak bu toplumda halk dilediği şeyleri elde edebilmek için yönetenler üzerinde baskı kurar. Böyle bir hürriyet ortamında çocuklar da değişik terbiyeler alır ve farklı karakterlerde yetişirler. Fârâbî, bu son durumu dikkate alarak halk iradesinin hâkim olduğu toplumda erdemli insanların, filozofların, hatip ve şairlerin yetişmesini de mümkün görür; ayrıca erdemli kişilerin yönetimindeki erdemli devletlerin de ancak fertlerin asgari maddî imkânlarla yetindiği “zarûrî devlet” ile bireysel özgürlüklerin hâkim olduğu “cemâî devlet” modellerinden inşa edileceğini düşünür (a.g.e., s. 69-72). Sonuç olarak Fârâbî, bu dünyadaki eksik yönetim biçimleri içinde en iyi yönetim şekli olarak hürriyet yönetimi demek olan demokrasiyi görmüştür.

Fârâbî’nin hürriyet kavramını siyasî ve içtimaî hürriyet bağlamında ele alması oldukça önemliydi ve buradan hareketle siyasal otorite ile vatandaşın özgürlükleri arasında sağlıklı ilişki kuran bir siyaset ve hukuk düşüncesine ulaşılabilirdi. Fakat bu yaklaşım daha sonraki İslâm âlim ve düşünürleri tarafından sürdürülmemiş ve hürriyet kavramı geniş ölçüde “cömertlik” ile “nefsânî istekleri baskı altına almaktan doğan özgürlük” şeklinde tamamen ferdî planda kalan iki ahlâkî anlamla sınırlandırılmıştır. Nitekim İbn Miskeveyh, dört temel faziletten biri olan iffetin kapsamındaki faziletler arasında gösterdiği hürriyeti “uygun olan yerlerden mal kazanmayı, uygun yerlere harcamayı sağlayan, uygunsuz yollardan kazanmayı da engelleyen nefse ait bir sıfat” şeklinde tanımlar (Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, s. 42). İbn Miskeveyh, böyle bir sıfata sahip olan kişiyi hür kelimesiyle niteleyerek hürriyetin yukarıdaki tanımı uyarınca âdil ve hür insanlar için kazanç yollarının az olduğunu, bu yüzden onların genellikle fazla mal varlıkları

bulunmadığını (a.g.e., s. 107), fakat öte yandan ahlâkî erdemlerin eylem haline dönüşebildiğini ve hürlere özgü işler yapabilmek için de meşrû yollardan servet kazanmanın gerekli olduğunu ifade etmektedir. Aynı düşünür, başkalarını küçük görüp onlarla alay eden tipleri eleştirirken, "Hür ve erdemli insan böyle bir durumdan son derece uzaktır; çünkü o nefsini ve mânevî kişiliğini (ırz) bayağı insanların saldırısından korur; aynı şekilde yine nefsini ve kişiliğini kralların hazinelerinin tamamına bile değişmez" (a.g.e., s. 68) diyerek gerçek hürriyetin içi boş bir şeref ve efendilik iddiası değil, küçültücü ve erdemsiz davranışlardan sakınarak öncelikle insanın kendi onurunu korumasını sağlayan bir erdem olduğuna işaret eder. Onun, "Nice kölelerden gördüğüm vefayı pek çok sözde hürden görmedim" (a.g.e., a.y.) şeklindeki sözü Fârâbî'nin gerçek hürriyeti ahlâkî yükselişle, gerçek köleliği de ahlâkî tefessühle izah eden görüşüyle uyuşmaktadır.

Dinî ilimler yanında felsefî kültüre de hâkim olduğu anlaşılan Râgıb el-İsfahânî, hür kelimesini kölenin karşıtı diye tarif ederken hürriyet terimini biri hukukî, diğeri ahlâkî olmak üzere iki tarifle açıklamaktadır. Hukukî anlamda hürriyet, "bir kişiye, statüsüne ve durumuna uygun olan hükmün uygulanması"; ahlâkî anlamda hürriyet ise "dünyevî menfaatler hırsı gibi çirkin sıfatların insana hâkim olmaması"dır. Hz. Peygamber, "Kahrolsun altına, gümüşe ve lükse kul olan kimse!" (Buhârî, "Cihâd", 70; "Riḳāḳ", 10; İbn Mâce, "Zühd", 8) derken ahlâkî anlamdaki hürriyetin önemini vurgulamıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥrr" md.). İsfahânî genel olarak İslâm ahlâk ilmi, özellikle de ahlâk terimlerine getirilen tanımlar açısından büyük önem taşıyan eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa adlı kitabında (s. 144), eylem halini aldığında bütün güzel huyları ve davranışları kapsadığını ifade ettiği keremle hürriyetin aynı şey olduğunu, fakat hürriyetin özellikle arzulara ve dünyevî amaçlara kul olmayan kimse için kullanılabileceğini belirtir. Öte yandan yine onun tesbitine göre bazı hakîmler hürriyetin büyük küçük bütün iyilikler için, keremin ise yalnızca büyük iyilikler için kullanılabileceğini söylemişlerdir. Buna göre her hürriyet keremdir, fakat her kerem hürriyet değildir. Ayrıca hürriyet daha çok lutufkârlık gösterip bir hakkı bağışlamayı ifade ederken kerem başkasına iyilik ve yardım etmekle ilgilidir.

"Nefis ve dünya tutkularından kurtuluş" anlamındaki hürriyet, ilk sûfîlerden itibaren tasavvuf ahlâkının temel ilkeleri arasında yer almıştır. Kuşeyrî, er-

Risâle'sinde özel bir bölüm ayırdığı hürriyeti (II, 460-463) "kulun yaratılmışlara köle olmaması, maddeler âlemindeki herhangi bir gücün onun üzerinde etkisinin bulunmaması" şeklinde tanımlar. Diğer bir ifadeyle gerçek hürriyet Allah'a tam kulluktadır. Böylece hürriyet, kalpteki tevhid inancının ahlâka ve amellere yansıması olarak da değerlendirilebilir. İnsanın Allah'a kulluğu ne kadar sadık ve samimi olursa başka varlıklara bağımlılıktan o derece kurtulur ve saflaşır. Kuşeyrî'nin aktardığı anekdotlarda birçok sûfînin hürriyetle kulluk arasındaki bu ilişkiye dikkat çektiği görülmektedir. Tasavvufî kaynaklar büyük sûfîlerin, gerçek kulluk mertebesine ulaşabilmek için Allah'tan başka her şeyden özgür olmayı ifade eden böyle bir hürriyeti elde etme yolunda verdikleri mücadeleleri anlatan menkıbelerle doludur. Esasen tasavvuftaki "fakr" makamı hürriyeti de kapsar. Çünkü fakr, insanın hiçbir şeye sahip olmamasından çok Allah'tan başka hiçbir şeyin insana sahip olmaması demektir (Sülemî, s. 215). Buna göre hürriyet, felsefe ve kelâmda düşünüldüğü şekliyle ahlâkın hareket noktası değil modern varoluşçuluktaki gibi bir bakıma ahlâkın gayesidir. Bu sebeple hürriyet ulaşılması zor bir makamdır (Kuşeyrî, II, 461). Tasavvufî sülûkün başlangıcında irade varsa da hürriyet yoktur. Mürid, mürşidin delâletiyle seyrü sülûk sırasında verdiği şiddetli bir mücâhede ve riyâzet sayesinde dünya ve nefis bağlarından kurtularak hakiki hürriyetini kazanır. Bundan dolayı seyrü sülûkün başlangıcında olan kişiye mürid denmiştir. Ancak tasavvufî edebe göre insanın iradesi daima Allah'ın iradesine bağımlıdır; hatta bu açıdan sûfînin kendi iradesinden söz etmesi bile tasavvufî edeple bağdaşmaz. Hücvîrî, "Tevhid ehli sözüyle cebirci, ameliyle kadercidir (hürriyetçidir)" derken bu ikileme işaret etmiştir (Keşfü'l-maḥcûb, I, 211).

Bazı sözde sûfîler, hürriyetin kölelikten daha değerli olduğu şeklindeki yaygın kanaati istismar ederek hürriyeti ibâhîlik

şeklinde yorumlamaya, bu suretle bütün dinî ve ahlâkî ödevlerden sıyrılmaya kalkışmışlardır. Ebû Nasr es-Serrâc'ın bildirdiğine göre bu fırka, hürriyetin ubûdiyetten daha üstün olduğunu savunarak Allah ile kendisi arasında ibadet ilişkisi bulunan bir kulun bu ilişkisi devam ettiği sürece kul diye adlandırılacağı, fakat bu kişi Allah'a vâsıl olunca artık hür durumuna geleceği, hür olunca da kendisinden ubûdiyyetin düşeceği iddiasında bulunmuştur. Serrâc'a göre söz konusu fırka mensupları, anlayış ve bilgi

kıtlığı yüzünden dinin prensiplerini ihlâl ederek dalâlete düşmüşlerdir. Gerçekte bir kulun kalbi Allah'tan başka bütün bağlardan kurtularak hür olmadıkça tam anlamıyla kul olamaz. Serrâc, çeşitli âyetleri delil göstererek bu anlamdaki kulluk derecesinin bütün derecelerin en üstünü olduğunu belirtir (el-Lümaʿ, s. 531-533). Hürriyeti ibâhîliğe dönüştürme eğiliminde olan müfrit sûfî hareketleri karşısındaki bu tavır Ebû Tâlib el-Mekkî, Hücvîrî, Gazzâlî gibi diğer ılımlı mutasavıflar tarafından da sürdürülmüştür.

Gerek mutasavvıflar gerekse diğer müslüman düşünürler arasında, ahlâkî hürriyeti metafizik bir temele oturtmaya çalışan tek düşünür Gazzâlî olmuştur. İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in "Ḥubbü'l-câh" adlı bölümünde (III, 278 vd.), "De ki: Ruh rabbimin emrindendir" (el-İsrâ 17/85) meâlindeki âyete dayanarak ruhun rabbânî bir gerçeklik olduğunu düşünen Gazzâlî insandaki mevki tutkusunun yetkinlik (kemal) arayışından ileri geldiğini, yetkinliğin ise üç temel unsuru bulunduğunu belirterek bunları kudret, ilim ve hürriyet şeklinde sıralar. Bu unsurlar temelde Allah'a ait sıfatlardır; ancak özündeki tanrısallık sebebiyle insan da ilim ve hürriyete ulaşabilir. İnsan için ilim son noktası mârifetullah olan bilgi birikimini, hürriyet tutkuların esaretinden, dünya kederlerinden ve bunların istilâsından kurtuluşu, kudret ise ilim yetkinliğiyle hürriyet yetkinliğini kazandıracak olan potansiyeli ifade eder. İnsandaki ilim ve hürriyet yetkinliği ölümle son bulmayıp Allah'a yakınlık vesilesi olarak ölüm sonrasında da varlığını sürdürür. Şu halde insanın sönmeyen arzusu olan "bağımsızlaşmak suretiyle varlık ve yetkinlikte tekleşmek" de ancak bu iki erdemin kazanılmasıyla gerçekleşebilir. Gazzâlî'ye göre Kehf sûresinin 46. âyetindeki "el-bâkıyâtü's-sâlihât" (ölümsüz iyilikler) tabiriyle ilim ve hürriyet kastedilmiştir.

Dünya düşünce tarihinde ahlâk felsefesinin başta gelen problemlerinden olan irade hürriyeti, İslâm düşünce tarihinde filozoflar arasında önemli bir tartışma konusu teşkil etmezken kelâm ilminde yoğun olarak tartışılmış, fakat bununla ilgili literatürde hürriyet kelimesi hiçbir zaman kullanılmamış, bunun yerine genellikle "ihtiyâr" (hür irade, seçme hürriyeti) kelimesi tercih edilmiş, bu tartışmalarda Muʿtezile tam bir irade özgürlüğünü savunurken Cebriyye insanın özgürlüğünü temelden reddetmiş, Eşʿariyye ve Mâtürîdiyye'nin oluşturduğu Ehl-i sünnet ise aşırı bulduğu bu iki görüş arasında orta bir yol olarak "kesb" düşüncesini geliştirmiştir. Ancak irade hürriyeti konusunda Eşʿarîler Cebriyye'ye,

Mâtürîdîler ise Mu‘tezile’ye daha yakın bir konumda bulunmaktadır.

Klasik dönem İslâm hukuk literatüründe hürriyet kavramı, köleliğin karşıt anlamlısı olarak kişinin doğuştan sahip olduğu aslî ve tabii statüyü ifade eder. Bu sebeple de “kişinin dinî-hukukî hak ve yükümlülüklere elverişli olması” anlamındaki vücûb ehliyeti ile “bu hakları bizzat kullanma, hak ve borç doğurucu işlem yapabilme yetkisi” anlamındaki edâ ehliyeti açısından aranan hürriyet şartı “kişinin köle statüsünde olmaması” anlamını taşır (bk. EHLİYET). Bu anlamda hürriyet, kişilere vücûb ve edâ ehliyetinin tam olarak tanınabilmesinin âdeta ön şartı olup insanî ve teorik bir değeri değil içtimaî ve hukukî bir telakkiyi yansıtır. Bununla bağlantılı olarak fıkıh kültür ve doktrininde cuma namazı, zekât, hac, cihad gibi bazı dinî mükellefiyetler, hukukî ve cezaî sorumluluklar açısından diğer şartlar yanında kişilerin hür olmasının da arandığı, böyle olmayanlara bu konuda bazı muafiyetlerin tanındığı görülür. Ancak bu yaklaşım, hürriyet-kölelik ekseninde oluşturulan bir sınıf ayırımından çok sosyal telakkiden kaynaklanan bir kısıtlamayı ona denk bir sorumluluk belirleyerek giderme ve neticede nimet-külfet dengesini sağlama düşüncesine dayanır (bk. KÖLE).

Hürriyet kavramının klasik fıkıh literatüründe bu şekilde dar bir anlamda kullanılması, kelimenin daha geniş ve bilinen anlamı olan temel hak ve hürriyetler fikrinin geçirdiği tarihî gelişim seyriyle yakından bağlantılı olduğu gibi İslâm hukukunda hak, makāsıdü’ş-şerîa ve maslahat kavramlarının, fertlerin temel hak ve hürriyetleriyle kamu hürriyetlerini de içine alacak tarzda geniş bir kavramsal çerçeveye sahip olmasıyla da açıklanabilir. Gerçekten de hürriyet, bir kimsenin başkasının hakkını ihlâl etmeksizin dilediğini yapabilmesi, kamu hürriyetleri de devletçe düzenlenen ve korunan hakların kullanım serbestisi olduğundan hak ve hürriyet kavramları eş anlamlı olmasalar bile birbirlerinin yerine kullanılabilecek tarzda bir iç içelik taşırlar. Bununla birlikte hak hürriyetin temeli ve konusu, hürriyet de hakkın gerçekleşme aracı olduğundan hakkın hürriyete göre onu da içine alacak şekilde daha kapsamlı olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, kaynağını tabii hukuk anlayışında bulan insan hakları insanın kişiliğine bağlı soyut, değişmez ve devredilmez nitelikteki yetkiler demektir. Bu bağlamda kamu hürriyetleri, anılan haklar demetinin pozitif hukuk aracılığıyla düzenlenip güvenceye kavuşturulan ve

uygulamaya taşınan kısmını ifade eder. İki kavramsal ayırım arasındaki ağırlığın, günümüzdeki milletlerarası gündemin ve iç hukuk düzenlemelerinin de etkisiyle giderek insan haklarından yana kaydığı göz önünde bulundurulursa, temel hak ve hürriyetler kavram ve sisteminin insan hakları perspektifinden ele alınması daha anlamlı görünmektedir.

Klasik İslâm siyaset kültüründe iyi yönetim ve kötü yönetim üzerine pek çok tartışma yapılmışsa da bu tartışmalarda konunun üzerinde durulan boyutu özgürlük değil adalet olmuştur (Lewis, İslâm'ın Siyasal Söylemi, s. 79). Batı'da olduğu gibi İslâm dünyasında da temel insan haklarından veya vatandaşlık haklarından biri olarak siyasî, hukukî ve içtimaî özgürlükleri ifade eden anlamıyla hürriyet kavramının, ilk defa 1789 Fransız İhtilâli'nin etkisiyle Tanzimat döneminden itibaren önce edebî eserlerde, daha sonra da hayatın çeşitli alanlarında kullanılmaya başlandığı görülmektedir (bk. İNSAN HAKLARI). XVIII. yüzyıl Osmanlı resmî ve siyasî dilinde özgürlük anlamında ilk kullanılan kelime Farsça serbestî olmuştur. Nitekim Küçük Kaynarca Antlaşması metninin İtalyanca'sındaki "liberi" kelimesi Türkçe metinde "serbestî" ile karşılanmıştır (Lewis, a.g.e., s. 129-132, 188). Bazan hür yerine yine Farsça âzâd kelimesi de kullanılırdı. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde siyasî ve sivil özgürlük fikri hızlı bir şekilde etki alanını genişletmiş, XIX. yüzyıldan itibaren serbestî yerine kullanılmaya başlanan hürriyet kelimesi herkesi büyüleyen bir kavram haline dönüşmüş, pek çok edebî, siyasî ve fikrî yazıya konu olmuş, bu başlığı taşıyan dergi ve gazeteler

çıkarılmış, partiler kurulmuştur (bk. MEŞRUTİYET; TANZİMAT).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥrr" md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi'ş-şerîʿa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 144; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "ḥrr" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḥrr" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ḥrr" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ḥrr" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḥrr" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥrr" md.; Buhârî, "Cihâd", 70, "Riḳāḳ",

10; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 14; İbn Mâce, “Zühd”, 8; Kâ‘b b. Züheyr, Dîvân (nşr. Hannâ Nasr el-Hıttî), Beyrut 1414/1994, s. 33; Zürrumme, Dîvân (nşr. Abdülkuddûs Ebû Sâlih), Beyrut 1414/1993, I, 174, 205, 226, 468; II, 958, 1317; III, 1416, 1467-1468, 1554, 1681, 1805-1806; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), V, 374; Fârâbî, Fuṣûl müntezeʿa fî ʿilmi’l-aḫlâḳ (nşr. Fevzî M. en-Neccâr), Beyrut 1986, s. 36; a.mlf., et-Tenbîh ʿalâ sebîli’s-saʿâde, Haydarâbâd 1346, s. 16-17; a.mlf., el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1986, s. 133; a.mlf., es-Siyâsetü’l-medeniyye, Haydarâbâd 1346, s. 58, 69-72; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü’ṭ-ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-Ma‘rife), s. 104; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 531-533; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 215; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ, s. 42, 68, 107; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb (trc. Es‘ad Abdülhâdî Kındîl), Kahire 1395/1975, I, 211; Kuşeyrî, er-Risâle, II, 460-463; İbn Fâtik, Muḫtârü’l-ḥikem ve meḥâsinü’l-kelim (nşr. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1980, s. 67, 113; Temîm b. Muiz, Dîvân, Kahire 1377/1957, s. 155; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 242-243, 278-282; a.mlf., Mîzânü’l-ʿamel, Beyrut 1407/1986, s. 71; F. Rosenthal, Mefhûmü’l-ḥürriyye fi’l-İslâm (trc. Ma‘n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1978; a.mlf. - B. Lewis, “Ḥurriyya”, EI^2 (Fr.), III, 609-615; Bernard Lewis, İslâm’ın Siyasal Söylemi (trc. Ünsal Oskay), İstanbul 1993, s. 79, 129-132, 188.

Mustafa Çağrıcı

HÜRRİYET

(حرّيت)

Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensupları tarafından 1868-1870 yılları arasında Londra ve Cenevre’de yayımlanan gazete.

Muhbir’den sonra Avrupa’da yayımlanan ikinci Türk gazetesidir. Çıkarılma teşebbüsü, hazırlıkları, yayımı sırasında ortaya çıkan ihtilâflarla gazetedeki haber ve makaleler, Yeni Osmanlılar’ın Avrupa’daki faaliyetlerinin önemli bir dönemiyle yakından ilgilidir. Yeni Osmanlılar’ın faaliyetlerinde olduğu kadar Muhbir ve Hürriyet’in yayımlanmasında da devrin önemli şahsiyetlerinden Mustafa Fâzıl Paşa’nın büyük rolü vardır. Mısır Hidivi İsmâil Paşa’nın kardeşi olan Fâzıl Paşa, ıslahatçı fikirleri dolayısıyla bir süre Osmanlı Devleti’nin maarif ve maliye nâzırlıklarında bulunmuş, fakat daha sonra hidivlik verasetinin kendisine düşmeyecek şekilde düzenlenmesine sebep olan irade üzerine yurt dışına çıkmak zorunda bırakılmıştır. Fransa’da müreffeh bir hayat süren Fâzıl Paşa, bu imkânlarından yararlanarak veraset haklarını yeniden elde edebilmek için rejime ve saraya muhalif Yeni Osmanlılar’ı kullanmış, faaliyetlerini serbestçe sürdürebilmeleri teklifiyle ve her türlü masraflarını karşılayarak onları Paris’e çağırmıştır. Türkiye’de hürriyetçi ve parlamenter bir rejimin mücadelesini yapacak olan Muhbir ve Hürriyet gazetelerini çıkarma tasavvuru da bu teklifin şartları arasında yer almıştır. Böylece 1867 Mayısının son günlerinde Ali Suâvi, Nâmık Kemal, Ziyâ Bey (Paşa) ve diğer bazı Yeni Osmanlılar Paris’te bir araya gelmişlerdir.

Aynı yıl içinde Sultan Abdülaziz’in Avrupa seyahati sırasında onun affına uğrayarak İstanbul’a dönen Mustafa Fâzıl Paşa’nın tâlimatıyla Ali Suâvi 31 Ağustos 1867’de Londra’da Muhbir gazetesini yayımlamaya başlar. Ancak bir süre sonra Ali Suâvi’nin gazetedeki tutumundan hoşlanmayan Nâmık Kemal ve Ziyâ Bey Mustafa Fâzıl Paşa’nın da desteğiyle 29 Haziran 1868’de Londra’da Hürriyet’i çıkarırlar. Gazetenin ilk altmış üç sayısında Nâmık Kemal’in ağırlığı hissedilir. 13 Eylül 1869 tarihli 64. sayısından itibaren gazetenin son sayfasının altında sorumlu müdür olarak Ârif isminin

yer aldığı görülür. Hidiv İsmâil Paşa'nın adamı olan Ârif, gazetenin 22 Haziran 1870'te çıkan 100. ve son sayısına kadar bu görevini devam ettirmiştir.

Dergi boyutlarında ve haftada bir yayımlanan gazete neşir hayatı boyunca üç defa sayfa adedini değiştirmiştir. 1-10. sayılar 4'er sayfa, 11-63. sayılar 8'er sayfa, 64-100. sayılar tekrar 4'er sayfa olarak çıkarılmıştır. Her nüshada gazete başlığının hemen altına konulan bir paragrafta gazetenin Yeni Osmanlılar Cemiyeti tarafından Osmanlı devlet ve milletinin selâmeti için yayımlandığı ifade edilmiştir. İlk sayıda yer alan ve Nâmık Kemal tarafından yazıldığı tahmin edilen başmakalede Avrupa'da bulunan Yeni Osmanlılar'ın niyet ve faaliyetlerinden bahsedilmekte, gazetenin amacı ve yayın sebebi geniş olarak anlatılmaktadır.

Avrupa'da birtakım gizli ilişkileri ve ticarî faaliyetleri olan Mustafa Fâzıl Paşa'nın entrikalarıyla Nâmık Kemal'in gazeteden çekilmesi üzerine Hürriyet'in 64. sayısından itibaren yayımı Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın desteğiyle devam etmiştir. Ancak 78. sayıda Ali Suâvi'nin Sadrazam Âlî Paşa hakkındaki ağır suçlamalarla dolu bir mektubunun yayımlanması dolayısıyla Osmanlı hükümetinin başvurusu üzerine Ziyâ Bey ile Ârif Bey tutuklanarak hapse atılmış ve Hürriyet'in matbaasına el konmuştur (Bilgegil, s. 134-151). Daha sonra Ziyâ Bey'in Hidiv İsmâil Paşa nezdindeki teşebbüsüyle kefaletle serbest bırakılmışlardır. Meselenin ciddiyetini anlayan Ziyâ Bey 7 Mart 1870 tarihinde Ârif'le beraber İngiltere'yi terkeder ve Paris'te bir ay kaldıktan sonra Cenevre'ye geçer. Nitekim Hürriyet'in Londra'da son olarak yayımlanan 88. sayısının tarihi 28 Şubat 1870'tir.

Hürriyet'in 89-100. sayıları Cenevre'de litograf baskıyla yayımlanmıştır. Gazete öncekilere benzer bir muhteva ile yayımına devam ederken kendisine nâzırlık yolu açılan Mustafa Fâzıl Paşa'nın isteğiyle Nâmık Kemal, şahsının ve arkadaşlarının Hürriyet gazetesiyle hiçbir ilgisi kalmadığını açıklayan bir mektup gönderir. 7 Ocak 1870 tarihli bu mektubu Ziyâ Bey Hürriyet'te yayımlamayınca İstanbul'da Terakkî gazetesinde hükümet mârifetiyle neşredilir (10 Mart 1870) ve Ebüzziyâ Tevfik'in verdiği bilgiye göre ayrıca 40-50.000 nüsha basılarak halka dağıtılır (Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları, I, 171-174). Kısa bir müddet sonra Mustafa

Fâzıl Paşa maliye nâzırı olunca (Nisan 1870) Hürriyet gazetesi yayımına son verir (22 Haziran 1870); Nâmık Kemal de İstanbul'a döner (24 Kasım 1870).

Kendilerini maddî bakımdan destekleyen Mustafa Fâzıl Paşa'nın ihtirasları dışında Yeni Osmanlılar'ın gerçekleşmesi için gayret gösterdikleri şu amaçlar aynı zamanda Hürriyet gazetesinin ele aldığı konular olmuştur: 1. Yönetime meşveret usulünün, yani İslâmî esaslara dayalı bir parlamenter sistemin hâkim kılınması; 2. Vezirlerin icraatlarından dolayı sorumlu tutulması; 3. İsrafın ve dış borçlanmanın önlenmesiyle maliyenin ıslahı; 4. Eğitim seferberliği ilân edilerek halkın cehaletten kurtarılması; 5. Maksatlı bir şekilde sefalete itilen ulemânın bu durumuna çare bulunması; 6. Misyonerlerin faaliyetlerine karşı müslümanların da dinlerine sahip çıkmaları gerektiği; 7. Şeriatın temel prensiplerinden tâviz verilmemesi; 8. Körü körüne taklitçiliğin terkedilmesi; 9. Özellikle devlet kurumlarında dalkavukluktan vazgeçilmesi, yazışmalarda insan onuruna yakışmayan ifadelerin yer almaması; 10. Dil ve edebiyatta kolaylığın hâkim kılınması, faydanın ön plana çıkarılması.

Yaşayış biçimleri ne olursa olsun Yeni Osmanlılar genellikle İslâmî esaslara bağlı olup kaleme aldıkları yazılarda hemen her meseleye İslâmî açıdan yaklaşmışlardır. Nitekim gazetenin 11. sayısında yayımlanan başlıksız bir yazıda konuyla ilgili tavırlarını açıkça ortaya koymuşlardır. Hürriyet'in özellikle Mısır meselesindeki tutumu masrafları karşılayan kişilerin değişmesine göre şekillenmiştir. İlk altmış üç sayıda Mısır'a karşı Osmanlı Devleti'nin haklı tezleri savunularak Mısır Hidivi İsmâil Paşa tenkit edilip kardeşi Mustafa Fâzıl Paşa yüceltilirken 64. sayıdan itibaren İsmâil Paşa'nın maddî destek sağlamasından dolayı bu durum tersine dönmüştür. Genellikle Tanzimat Fermanı ile Tanzimat hareketinin tenkidi, Şark meselesi, Girit meselesi, Paris Konferansı, Bulgar meselesi gibi konuların işlendiği Hürriyet'te her fırsatta hedefin padişah değil Bâbıâli olduğu belirtilmiş, çeşitli

yazılarda III. Selim, II. Mahmud ve zaman zaman Sultan Abdülaziz'den takdirle söz edilmiştir. Dönemin devlet adamlarından Âlî ve Fuad paşalar gazetenin ağır saldırılarına uğrarken o sırada hayatta olmayan Mustafa Reşid Paşa başta olmak üzere Midhat Paşa, Mütercim Rüşdü Paşa, Nâmık

Paşa, Ahmed Vefik Paşa, Mustafa Nâilî Paşa ve Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa övülmüştür (Akgün, s. 165-184). Her vesileyle Islahat Fermanı'nı da tenkit eden Yeni Osmanlılar, Mustafa Reşid Paşa'nın ferman dolayısıyla Âlî Paşa aleyhindeki lâyihasını Hürriyet matbaasında ayrı bir kitapçık olarak basmışlardır.

Hürriyet'te başta "usûl-i meşveret" olmak üzere birçok meselede İslâmî kaynaklardan deliller getirilmiştir. Bu çerçevede tesbit edilebildiği kadarıyla gazetenin değişik sayılarında yirmi dört âyet, on üç hadis, yirmi yedi adet Arapça veciz söz yer almıştır. Âyetlerden, "İş hususunda onlarla istişare et" meâlindeki Âl-i İmrân sûresinin 159. âyetiyle Kur'ân-ı Kerîm'in birçok sûresinde geçen "nehiy ani'l-münker" (kötülüklerin önlenmesi) kavramı en çok tekrarlananlardır (a.g.e., s. 218-226). Bu arada, "Ümmetimin ihtilâfa düşmesi rahmettir" hadisi de birçok yerde geçmektedir. Mâkul muhalefeti meşrûlaştıran bu hadisin Yeni Osmanlılar'ın diğer yayınlarında da hareketlerine meşruiyet kazandırma amacıyla sık sık tekrarlandığı görülmektedir. Kelime ve kavram sıralamasına dikkat edildiği zaman gazetenin amacı ve öne çıkarmak istediği konular daha iyi anlaşılır. En çok tekrarlanan bazı kavramlar yoğunluk sırasına göre şöyledir: Devlet, hukuk, ahali, millet, İslâm, halk, kanun, vatan, hak, hürriyet, ıslah, istikraz, zulüm, medeniyet, meşveret, şeriat (a.g.e., s. 228-271).

Hürriyet'in ilk dört sayısının Reşad (Kayazâde), 5-63. sayıların Kemal, 64-100. sayıların ise Ârif imzasıyla çıktığı görülmekle beraber çoğunlukla imza bulunmadığı için kesin olarak bilinenler dışında hangi yazının kime ait olduğunu tayin etmek oldukça zordur. İhsan Sungu bunlardan, bir kısmı daha sonraki tarihlerde çeşitli vesilelerle zikredilen ve Nâmık Kemal ile Ziyâ Paşa'ya ait olduğu kesinleşenlerin bir listesini vermiştir (AA, I, 54-55). Ziyâ Paşa'nın "Şiir ve İnşâ" makalesi (nr. 11) ve Âlî Paşa ile hesaplaştığı Rüya'sı (nr. 68-69) ilk defa Hürriyet gazetesinde yayımlanmıştır. Hürriyet'te Ali Suâvi'nin üç yazısı (nr. 28, 78, 79), Rızkullah Hasun'un bir mektubu, isimleri zikredilmeden David Urquhart'ın (nr. 12) ve Charles Wells'in kısa birer yazıları da (nr. 13) çıkmıştır. Popülist bir yayın politikası güden Hürriyet'te, Yeni Osmanlılar'ın ülkenin her tarafında destekçileri bulunduğunu göstermek amacıyla, sık sık "İstanbul'dan mektup" veya "İstanbul'dan tahrirat" başlıklı çoğu Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa tarafından yazıldığı anlaşılan yazılar yayımlanmıştır.

Aynı şekilde İzmir, Girit, Kandiye, Niş, Vidin, Hanya, Rusçuk ve Selânik'ten mektup veya "tahrirat" başlıklı yazılara da yer verilmiştir.

Muhtevası itibariyle bir haber gazetesinden çok devrin siyasî ve içtimaî meselelerinin ele alınıp tartışıldığı bir fikir dergisi hüviyetinde olan Hürriyet siyaset bilimcilerinin, tarihçilerin, sosyologların ve ilâhiyatçıların vazgeçemeyeceği bir kaynaktır. Gazetenin tam bir koleksiyonu İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 777-857; a.mlf., "Hürriyet Gazetesi", AA, I, 54-55; Ali Kemâlî Aksüt, Sultan Aziz'in Mısır ve Avrupa Seyahati, İstanbul 1944, s. 114-115, 157-161, 171-173; Mithat Cemal Kuntay, Nâmık Kemal, İstanbul 1944-56, I-II, tür.yer.; Mesude Örnekol, Ziya Paşa'nın Hürriyet'teki Makaleleri (lisans tezi, 1945), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. T. 2435; Mehmed Kaplan, Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1948, s. 73-79; İzgen Öksüzcü, Hürriyet Gazetesinin Tedkiki (lisans tezi, 1951), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. T. 2037; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1976, s. 328-337, 350-351; Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton 1962, s. 10-81, 283-337; R. H. Davison, Reform in The Ottoman Empire: 1856-1876, Princeton 1963, s. 172-233; Cavit Orhan Tütengil, Yeni Osmanlılar'dan Bu Yana İngiltere'de Türk Gazeteciliği, İstanbul 1965, s. 44-50; Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967-69, I-II, tür.yer.; Ebüzziyâ Tevfik, Yeni Osmanlılar Tarihi (s. nşr. Ziyad Ebüzziya), İstanbul 1973, I, 233-246, 261-273; a.mlf., "Yeni Osmanlılar Tarihi", Tevhîd-i Efkâr, sy. 122, İstanbul 30 Eylül 1909, s. 4; sy. 123 (1 Teşrînievvel 1909), s. 4; sy. 199 (18 Aralık 1909), s. 4; M. Kaya Bilgegil, Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma, Ankara 1979, s. 113-126, 133-151; Birol Emil, "Ziya Paşa'da İslâmiyet ve Meşveret Fikri", Birinci Millî Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978, İstanbul 1980, s. 176/1-24; Adnan Akgün, Hürriyet Gazetesi'nin Sistematik Tahlili

(doktora tezi, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 32-34, 165-184, 217-340; Lewis, Modern Türkiye’nin Doğuşu, s. 153; Hüseyin Çelik, Ali Suavi ve Dönemi, İstanbul 1994, s. 186-192, 249-259; a.mlf., “Gazete İcad Oldu Mertlik Bozuldu”, Türkiye Günlüğü, sy. 24, Ankara 1993, s. 39-40; Ömer Faruk Akün, “Nâmık Kemâl”, İA, IX, 60-61; Ziya Bakırcıoğlu, “Hürriyet”, TDEA, IV, 291.

Hüseyin Çelik

HÜRRİYET ve İTİLÂF FIRKASI

II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakkî iktidarına karşı kurulan Türk siyasî tarihinin ilk büyük muhalefet partisi.

II. Meşrutiyet'in ilânı birçok yeni gelişmenin başlangıcını teşkil etmiştir. Kısa bir müddet sonra daha sert uygulamalar getirilmesine rağmen matbuat hayatında sansür kalkmış ve ortaya büyük bir kısmı kısa ömürlü, çeşitli dillerde mecmua ve gazete çıkmış, bugün bile sayısı tam olarak tesbit edilemeyen yüzlerce cemiyet kurulmuştur.

Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte iktidar ve cazibe merkezi Yıldız'dan İttihat ve Terakkî'nin merkezine kaymıştı. Hemen herkes bir makam, mevki veya servet edinmek için bu merkeze dahil olmak arzusunu taşıyordu. Yapılan ilk seçimlerden sonra 17 Aralık 1908'de açılan Meclisi Meb'ûsan'da ya doğrudan doğruya İttihat ve Terakkî adayı olarak seçimi kazananlar veya bu fırkaya yakın bulunanlar toplanmıştı. Bir diğer fırka mensubu olarak meclise sadece Ahrar Fırkası'ndan Mahir Said (Pekmen) girebilmişti. Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın teşekkülüne kadar geçen zaman içinde kurulan fırkalardan hiçbiri İttihat ve Terakkî'yi ürkütecek bir kuvvete sahip olamamıştı. Bu fırkalar arasında sayılabilecek siyasî teşekküller merkezi Paris'te bulunan Islâhât-ı Esâsiyye-i Osmâniyye Fırkası (Aralık 1909), yurt içinde Osmanlı Demokrat Fırkası (6 Şubat 1910), İttihâd-ı Muhammedî Fırkası (5 Nisan 1909), Mutedil Hürriyetperveran Fırkası (Kasım 1909), Ahâli Fırkası (21 Şubat 1910) ve Osmanlı Sosyalist Fırkası'dır (1910).

Meşrutiyet'in ilk günlerinden itibaren tekelci ve mütehakkim tavırlarından ötürü İttihat ve Terakkî'den başlayan istifalar yeni bir siyasî grubun oluşmasına yol açtı. Bunlar, masonlukla ve siyonizmin aleti olmakla suçlanan küçük bir grubun İttihat ve Terakkî'ye hâkim olduğunu, memuriyetlere tayinlerde partizanlık yapıldığını, valilik ve mutasarrıflık gibi büyük memuriyetlerin kolayca elde edildiğini ileri sürüyorlardı. İttihat ve Terakkî muhalefetini arttıran bir başka sebep de azınlıkların ayrılıkçı hareketleriydi. Son olarak İttihat ve Terakkî aleyhtarı bazı aydın ve gazetecilerin öldürülmesi bu partiye karşı büyük bir infial uyandırdı.

Böylece İttihat ve Terakkî'nin her geçen gün biraz daha sertleşen icraatı karşısında muhalefet grupları birleşti ve ortaya bu devirde kurulan en büyük siyasî teşekkül çıktı.

Fırkanın kurucularından Miralay Sâdık'ın ismi Temmuz 1911 ortalarından beri yeni bir parti kuracağı şeklinde gazetelere geçmeye başlamışsa da kendisi bunları tekzip etmişti. Tunuslu Hayreddin Paşa'nın oğlu Tâhir Hayreddin tarafından çıkarılmakta olan Şehrah gazetesi bu fikrin uygulanmasına zemin hazırlayan neşriyatta bulunuyordu. Daha sonra Rıza Nur'un Beyoğlu'ndaki evinde ve Hayreddin Paşa'nın diğer oğlu Damad Sâlih Paşa'nın yalısında yapılan toplantılar neticesinde fırkanın kurulmasına karar verildi. Nizamnâmesi ve programı Rıza Nur'un evinde Ahmed Reşid (Rey) tarafından kaleme alındı. Bu çalışmalara ayrıca İsmâil Kemal Midhat (Fenmen), Mahir Said ve Hüseyin Sîret de (Özsever) katıldı. Fırkanın kuruluşunda şöhret sahibi yaşlı kimselere "müessis-i faal", gençlere de "hey'et-i idâre âzası" unvanı verildi. Fırkanın kuruluş çalışmalarına çok ilerlemiş bir safhada orduda fazla taraftarı olduğu inancıyla Miralay Sâdık Bey de davet edildi. Nihayet Mâhir Said, Kemal Midhat, Hüseyin Sîret ve Rıza Nur'dan oluşan bir heyetin fırkanın kuruluş beyannâmesini ve programını İstanbul Valisi Emin Bey'e vermesiyle fırka kurulmuş oldu (21 Kasım 1911). İdare meclisi üyesi olarak bildirilen isimler Miralay Sâdık Bey, Rıza Nur, Lutfi Fikri, Gümülcineli İsmâil, Şükrü el-Aselî, Dukakinzâde Basri (Gün Tekin), Muhammed Hamdi (Yazır), Mâhir Said, Rıza Tevfik, Midhat Fraşiri, İsmâil Sıdkı (Oğuzbeyoğlu), Hüseyin Sîret ve İsmâil Kemal Midhat idi.

Meclisi Meb'ûsan'da bulunan 105 muhalif milletvekilinin yetmiş kadarı Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın mensubuydu. Arap mebusların büyük alâka gösterdiği fırkadan Rum mebusları uzak kalarak gerekli gördüklerinde iş birliği yapma kararı aldılar. Ermeniler'den sadece Nazaret Doğavaryan girdi. Bir kısım Arnavut'un desteklediği fırkaya yahudi unsuru da hiçbir şekilde yakınlık göstermedi. Hürriyet ve İtilâf Fırkası esas itibariyle Osmanlı Demokrat Fırkası, Ahâli Fırkası ve Mutedil Hürriyetperveran fırkası gibi siyasî teşekküllerin birleşmesiyle ortaya çıkmıştı. Ancak bu fırka sayesinde bütün muhalefetin birleştiğini söylemek mümkün değildir. Bu fırka dışında Müstakiller Grubu adıyla siyaset tarihine geçen Ahmed Ferid (Tek) önderliğindeki siyasî topluluğun da mecliste küçümsenmeyecek

bir ağırlığı bulunuyordu. Kuruluşunun dördüncü gününde Şehzadebaşı'nda bulunan fırka merkezindeki toplantıda Damad Ferid Paşa başkanlığa, Miralay Sâdık başkan yardımcılığına getirildi. Kurulduğu ilk zamanlarda büyük ilgi gören fırkanın İstanbul ve Anadolu'da 100'e yakın şubesi açıldı.

Fırkaya mensup olan aydınlar, azınlıklara yeni haklar verilmek suretiyle siyasî bütünlüğün muhafaza edilebileceği yolunda büyük ümitlere sahiptiler. İttihat ve Terakkî'nin kuvvet kullanarak hâkim Türk unsurun önderliğinde siyasî birliği sağlama meyline karşılık Hürriyet ve İtilâf, bunun yeni haklarla ve ikna yolu ile gerçekleşebileceğine inanıyordu. Azınlıkların fırkaya ilgi göstermesinde bu görüşlerin büyük tesiri olmuştur. Fırkanın genç aydınlardan oluşan kesimi, Sâdık Bey grubunun aksine İslâmiyet'in ve diğer dinî görüşlerin siyasete alet edilmesini tehlikeli bir tavır olarak görüyordu. Bilhassa Balkan Savaşı'nın öncesindeki şartlarda İslâmcılık veya Türkçülük siyaseti, devletin dinî ve ırkî yapısı dolayısıyla dağılmaya yol açabilecek tehlikeli bir görüş olarak kabul ediliyordu. Dış siyaset bakımından ise fırka Avrupa devletlerini ve bilhassa İngiltere'yi ürkütmemeye gayret ediyordu. Devletin bekası için İngiliz dostluğu zorunlu kabul ediliyordu. İttihatçılar ise bu fırsatı Almanya'ya yakınlaşmakla kaçırmışlardı.

Hürriyet ve İtilâf Fırkası, İttihat ve Terakkî hükümetlerine karşı o zamana kadar görülmemiş bir sertlikle matbuat alanında mücadele yürüttü. Esasen fırkanın, kuruluşu sırasında İttihat ve Terakkî aleyhtarı çok canlı bir matbuatı mevcut bulunuyordu. Muhalif matbuatın iki büyük temsilcisinden biri, devrin önemli aydınlarından Lutfi Fikri tarafından 29 Nisan 1911 tarihinden itibaren çıkarılan Tanzimat gazetesiydi. Mutedil Hürriyetperveran Fırkası'nın neşir organı olan gazete, Hürriyet ve İtilâf kurulduktan sonra bu yeni fırkanın sesi olarak neşriyatını sürdürdü. İkinci büyük gazete ise Tunuslu Hayreddin Paşa'nın oğullarının çıkardığı Şehrah ve bu gazetenin devamı olarak çıkan diğer gazetelerdi. Ayrıca İkdam ve bunun yerine çıkarılan İktiham ile Sabah ve Yeni Gazete de fırkayı destekliyordu. Fırka kurulduğu zaman mensuplarından on beş mebus farklı isimlerle gazete imtiyazı almışlardı. Bu şekilde bir gazete kapatıldığında yerine hemen diğeri yeni bir isimle çıkarılıyordu. Bir diğer merkez de Tâhir Hayreddin'in başında bulunduğu Alemdar Matbaası idi. Taşrada da fırkayı destekleyen epeyce gazete vardı. Fırka adına çıkarılan veya onu destekleyen

gazeteler, Dîvân-ı Harb-i Örfî Kararnâmesi'nin 6. maddesine göre Dîvân-ı Harb-i Örfî tarafından "zihinleri karıştırıcı" neşriyatta bulundukları gerekçesiyle sık sık kapatılıyor ve yazarlarına para veya hapis cezaları veriliyordu. Bu arada fırkanın Hürriyet ve İtilâf Kütüphanesi adıyla bir yayınevi kurduğu da bilinmektedir. Bu kitabevinin çıkardığı diziden sadece Filozof Rıza Tevfik (İstanbul 1328) adlı bir risâle elde mevcuttur. Fırka İttihat ve Terakkî gibi halk için gece dershaneleri de açmıştır.

Hürriyet ve İtilâf Fırkası, II. Meşrutiyet devrinde İttihat ve Terakkî'nin ürktüğü ve kendine rakip saymak zorunda kaldığı ilk ve son büyük siyasî kuruluştur. Fırka, İttihat ve Terakkî'nin meclisteki hâkimiyetine son verdiği gibi ilk defa parlamenter sistemin çalışmasını sağlamıştır. O zamana kadar kurulan siyasî partilerin aksine mecliste yetmişe yakın mebusla muhalefet yapması İttihat ve Terakkî'yi korkuttu. İstanbul'da yapılan ara seçimi bir oy farkıyla da olsa kazanması (11 Aralık 1911) İttihat ve Terakkî'yi yeni tedbirler almaya sevketti. İttihat ve Terakkî hükümeti, anayasanın meclisin feshine dair 35. maddesinin değiştirilmesini gündeme getirdi. Değişiklik teklifinin kendilerini ez-mek için bir tuzak olduğunu ileri süren Hürriyet ve İtilâf Fırkası bu değişikliğin meclisten geçirilmesini engelledi. Bunun üzerine hükümet anayasanın 7. maddesi uyarınca meclisi padişah iradesiyle feshettirdi (18 Ocak 1912).

Meclisi Meb'ûsan'ın kapatılmasından üç ay sonra yapılan ve "sopalı seçim" olarak anılan seçimlerde Hürriyet ve İtilâf Fırkası meclisten tasfiye edildi. Bu arada fırka yegâne kongresini yaparak (2-9 Haziran 1912) Müşir Fuad Paşa'yı reisliğe getirdi. 22 Temmuz 1912'de kurulan Gazi Ahmed Muhtar Paşa ve 29 Ekim'de kurulan Kâmil Paşa hükümeti zamanında

sanıldığının aksine bu hükümetlerde herhangi bir nâzırlık ve yüksek memuriyet elde edemeyen fırka, bilhassa son zamanlarda ve Balkan Savaşı'nın ümitsiz ortamında ikinci başkan Miralay Sâdık ile Gümülcineli İsmâil'in idaresi altına düştü. Muhtemelen Kâmil Paşa ile yaptığı bir pazarlık neticesinde 1 Ocak 1913'te yeni başkan Müşir Fuad Paşa fırkayı terkettikten kısa bir müddet sonra Sâdık Bey fırka şubelerinin faaliyetlerine son verdi. 23 Ocak 1913'teki Bâbıâli Baskını'nın ardından belli başlı mensupları yurt dışına sürüldüğü veya kaçtığı için fırkanın varlığı sona erdi. Böylece II. Meşrutiyet'in ilânıyla başlayan çok partili siyasî hayatın ilk

safhası kapanmış oldu.

Yurt dışına çıkmak zorunda kalan Hürriyet ve İtilâf Fırkası mensuplarından bir kısmı, 31 Mart Vak‘ası’ndan biraz önce Paris’e giderek Osmanlı Islâhât-ı Esâsiyye Fırkası’nı kuran ve çıkardığı Meşrutiyet mecmuası ile ısrarlı bir şekilde muhalefetine devam eden Şerif Paşa’nın etrafında toplandı. İki fırkanın birleşerek Osmanlı Hürriyet ve İtilâf Fırkası’nın kurulduğu haberi “siyasî patlama” gibi gösterişli bir başlık altında verildi (Mècheroutiette, sy. 45 [1913], s. 2). Yeni teşkilâtlanmada fırka reisi Şerif Paşa olurken Sâdık Bey ikinci başkan olarak kaldı. Diğer ikinci başkanlığa Gümülcineli İsmâil getirildi. Bu ikinci kuruluş vesilesiyle Hürriyet ve İtilâf’ın programı, artık fırkanın yayın organı olarak çıkarılan Fransızca Meşrutiyet mecmuasında tercüme edilerek basıldı (sy. 45, 46, 47) Esasen birer isimden ibaret olan iki fırkanın birleşmesinin içeride siyasî hayata hiçbir tesiri olmadı. Şerif Paşa’nın yanında başlayan bu tür siyasî faaliyetler pek uzun sürmedi ve Meşrutiyet’in 55. sayısıyla birlikte muhalefetine son veren paşanın reislikten istifasını takiben Gümülcineli İsmâil, Miralay Sâdık ve uzun zamandır Paris’te bulunan Pertev Tevfik Mısır’a geçti. Hürriyet ve İtilâf Fırkası bu şekilde fiilen dağıldı. Ancak mensupları I. Dünya Savaşı içinde muhalefetlerine devam ettiler ve Osmanlı Devleti’nin değil İttihat ve Terakkî’nin düşmanı saydıkları İtilâf devletleriyle ve bilhassa İngiltere ile iş birliği yapmaktan çekinmediler.

I. Dünya Savaşı ile birlikte İttihat ve Terakkî iktidarı da son buldu. İttihat ve Terakkî önderlerinin firarından sonra siyasî hayatta büyük bir boşluk doğdu. Bu boşluğu dolduracak bir fırkanın kurulması fikri önce emekli subaylar arasında görüldü. Ayrıca İttihat ve Terakkî’ye karşı oluşun bir parti olması bakımından eski Hürriyet ve İtilâf Fırkası’nın böyle bir kuruluşa örnek alınabileceği düşüncesi kendiliğinden ortaya çıktı. Esasen fırka daha merkez teşkilâtı kuruluşunu tamamlamadan eski şubelerden bir kısmının yeniden faaliyete geçtiği ve bir kısım yeni şubenin kurulduğu haberleri Alemdar sütunlarında görünmeye başlamıştı.

Bir dizi toplantıdan sonra 10 Ocak 1919’da Hürriyet ve İtilâf Fırkası siyasî hayatta üçüncü defa faaliyete başladı. İlk kurulduğu sıradaki mensuplarının en önemli isimleri bu yeni kadroda yer almıyordu. Fırkanın kuruluş safhasındaki merkezi Sirkeci’deki Vlora Hanı idi. Kuruluşunu ilân ettiği

zaman Nuruosmaniye'de bu ismi taşıyan bir otelin bitişiğindeki bir eve taşındı. II. Abdülhamid'in son başmâbeyincisi olan Müşir Mehmed Nûri Paşa fırkanın reisliğine seçilirken Mustafa Sabri Efendi ikinci başkanlığa, Ali Kemal umumi kâtipliğe ve Hacı Osman Bey veznedarlığa getirildi. Mehmed Nûri Paşa kısa süre sonra reislikten ayrıldı. Mehmed Zeki Paşa'nın başkanlığında toplantılarını yapan fırkanın başına 8 Mayıs 1919'da Evrenoszâde Sâni Bey'le Mısır'dan İstanbul'a dönen Miralay Sâdık Bey geçti. Alemdar, 5 Ocak 1919 tarihinden itibaren fırkanın ilk defa açılan veya yeniden faaliyete geçen İstanbul ve taşra şubelerinin isimlerini vermeye başladı. Fırka şubelerinin ne kadar faaliyet gösterebildiği hususunda kesin bilgi bulunmamakla beraber Anadolu hareketi gücünü gösterdikçe fırkanın faaliyet sahası daraldı ve sonunda İstanbul'dan ibaret kaldı. Fırkanın bu devresinde konferanslar ve dinî sohbetler tertip etmek, mevlid okutmak, fakir hastaları muayene ettirmek, lisan kursları açmak gibi bazı faaliyetleri de olmuştur.

Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın bu dönemde doğrudan kendisine ait bir gazetesi olmadı. Fırkanın yayın organı olarak bilinen en dikkate değer gazete, fırkanın veznedarı Bâlâlı Şehsüvarzâde Hacı Osman Bey tarafından ancak on dokuz sayı çıkarılabilen Mes'ûliyet'tir (27 Ağustos-15 Eylül 1919). Alemdar ise fırkanın yayın organı olmadığı halde en ateşli bir taraftarı ve Edirne'de çıkan İtilâf da (1919) fırka şubesinin yayın organıydı. Ali Kemal, fırkanın bir mensubu olarak başmakale yazdığı Peyam ve daha sonra Peyâm-ı Sabah gazeteleriyle fırkayı destekliyordu. Fırka aleyhinde neşriyat yapan gazeteler arasında Yeni Gün, Tasvir, Vakit, İleri, İfham ve Türk Dünyası bulunuyordu.

Geçici bir süre için de olsa barışın sağlanması konusunda büyük ümitler beslenen Hürriyet ve İtilâf Fırkası, daha önce bu isimle kurulan iki fırkanın sadece ismine sahip çıkmakla kalmadı, aynı zamanda yetmiş bir maddelik programını da aynen kabul etti. Alemdar'da tefrika edilen programı değiştirmeye ihtiyaç duymayan fırka, 24 Ocak 1919'da yine aynı gazetede yayımlanan ilk ayrıntılı beyannâmesiyle Mahmud Şevket Paşa'nın katlinden (11 Haziran 1913) sonraki altı yıllık sürenin bir yorumunu yaptı. Nüzhet Sâbit'in sert ve heyecanlı kaleminden çıkan beyannâmeye göre bu devrenin her kötülüğünden İttihat ve Terakkî sorumluydu. İttihat ve Terakkî'ye yöneltilen en önemli suçlamalardan biri Türkçülük uğrunda

Türkler'in kırdırılmasıydı. Ayrıca Millî Mücadele'yi yürütenlerin büyük bir kısmının Ocaklı (Türk Ocağı) olduğuna dikkat çekiliyordu. Hürriyet ve İtilâf'ın en çok karşı çıktığı kuruluşlardan biri de Türk Ocağı idi. İslâmcılık siyasetinden de aynı şekilde şikâyet ediliyordu. İngiliz ve Fransızlar'a karşı yine gayri müslim olan Almanya, Avusturya ve Bulgaristan'la bir safta vuruşmak için cihâd-ı mukaddes ilân edilmesi büyük bir felâket olarak nitelendiriliyordu. İttihat ve Terakkî'nin ileri gelenlerini eski suçlular şeklinde gören fırka Millî Mücadele'ye katılanları da müstakbel suçlular olarak telakki ediyordu. Mustafa Kemal ve arkadaşları için verilen idam cezası alkışlanırken (Alemdar, 13 Mayıs 1336) İttihat ve Terakkî'nin İstanbul'da kalan mensupları da amansız bir takibata uğruyordu. Hürriyet ve İtilâf'ın şikâyetleri zamanla İttihat ve Terakkî'yi aşarak doğrudan Meşrutiyet'i hedef alır hale geldi.

Hürriyet ve İtilâf Fırkası kurulduğu andan itibaren Mütareke devrinin en güçlü siyasî teşekkülü oldu. Karşısında bir siyasî rakibi bulunmadığı halde İttihat ve Terakkî mensuplarına ve İttihat ve Terakkî'nin vârisi saydığı Teceddüt Fırkası'na karşı dikkatli davrandı. İttihat ve Terakkî'nin "hortlaması" olarak gördüğü bu fırkanın aleyhinde bulundu, kendisine karşı olan hareketlerin arkasında hep İttihatçılık tertibi aradı. Ancak diğer fırkalara karşı bir mücadele içinde yer almadı.

Meclisi Meb'ûsan 20 Aralık 1918'de kapatıldığı için Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın kurulduğu ocak ayı başlarında (1919) bir meclis yoktu. Ağustos ayında mebus seçimleri konuşulmaya başlandığı zaman fırka gayri müslim unsurları iş birliğine davete karar verdi. Ancak bunlardan sadece yahudiler seçime katıldı. Kasım ayında

Ahmed Rızâ'nın teşebbüsüyle kurulan Millî Kongre'ye katılmayan Hürriyet ve İtilâf, seçimlerin 1912 seçimlerine benzer bir şekilde cereyan edeceğine kani oldu. Sulh ve Selâmet-i Osmâniyye Fırkası ile yapılan ittifak çalışmaları da sonuçsuz kalınca, şubelerine Millî Harekât adı altındaki tahakküm dolayısıyla serbest seçimlerin mümkün olamayacağını ileri sürerek seçimlere katılmama kararı aldı (1 Kasım 1919). 18 Aralık 1919'da yapılan İstanbul seçimlerinde oy sandıklarının boş çıkması İstanbul halkının Hürriyet ve İtilâfçı olduğu şeklinde yorumlandı. İlk toplantısını 12 Ocak 1920'de yapan meclise Anadolu'dan yirmi civarında Hürriyet ve İtilâf

taraftarı mebus girmişse de fırka bunların istifasını istedi. 16 Mart'ta işgalci devletlerce kapatılan meclisin seksen dokuz mebusu Anadolu'ya geçti.

Hürriyet ve İtilâf Fırkası kurulduğu sırada iş başında 11 Kasım 1918'de kurulan ikinci Tevfik Paşa kabinesi bulunuyordu. Kabinede bazı değişiklikler yapmak üzere istifa eden Tevfik Paşa (12 Ocak 1919) ertesi gün üçüncü defa sadârete getirildi. Hürriyet ve İtilâf Fırkası sadrazamla görüştükten sonra kurulacak hükümete kendi mensuplarının da alınabileceği ümidiyle onu destekleme kararı aldı. Tevfik Paşa'nın istifasından (3 Mart 1919) sonra hükümeti Damad Ferid Paşa'nın kuracağı anlaşılınca müstakbel nâzırların Hürriyet ve İtilâf mensubu olacağı belliydi. Ancak kabineye fırkanın müfrit isimleri Gümülcineli İsmâil, Şerif Paşa ve Harbiye Nezâreti'ni uman Miralay Sâdık dahil edilmedi. Yeni kabine, Maliye Nâzırı Mehmed Tevfik gibi pek az istisnasıyla tamamen Hürriyet ve İtilâf mensuplarından ibaretti ve fırkanın tarihinde ilk ve son kabinesiydi.

Fırka, yeni hükümetten İttihat ve Terakkî erkânı hakkındaki tahkikatı hızla yürütmesini, İttihatçılar'ın devlet dairelerinden tasfiye edilmesini, memleketi batıranlardan hesap sorulmasını istiyordu. Fakat fırkanın Ferid Paşa'ya bağladığı ümitler kısa zamanda söndü ve bir ay içinde Ferid Paşa fırka ile olan bağlarını tamamen kopardı (Karay, Minelbab İlelmihrab, s. 96). Ortaya çıkan pek çok anlaşmazlıktan sonra başkan Sâdık Bey fırkanın hükümetle hiçbir alâkasının kalmadığını ve fırka mensubu nâzırların kabineden çekilmedikleri takdirde fırka ile ilgilerini kesmiş sayılacaklarını bildirdi (Alemdar, 30 Haziran 1335). Kabineden çekilme konusunda Şeyhülislâm Mustafa Sabri ile Sâdık Bey anlaşamadılar ve şeyhülislâm diğer fırka mensupları gibi kabinede kaldı. İkinci Ferid Paşa hükümetinin istifa etmesinin (20 Temmuz 1919) ardından fırkada yeni ümitler doğdu. Ancak Üçüncü Ferid Paşa kabinesi Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nı, özellikle de Sâdık Bey ve taraftarlarını tatmin etmekten çok uzaktı. Şeyhülislâm Mustafa Sabri yine makamını korumuş ve kabine hiçbir fırkaya mensup olmayan tarafsız kişilerden teşekkül etmişti. Fırka hükümete güvensizlikte ısrar edilmesine karar verirken hükümetin Dahiliye Nezâreti de fırkanın hükümete müdahale etmesine müsamaha gösterilmeyeceği konusunda ısrarlıydı.

Ferid Paşa tarafından kabul gören fırkalı nâzırlarla nâzır olamayan fırkalılar

arasındaki ihtilâfın çözümü için fırkanın ileri sürdüğü kabineden çekilme teklifinin reddedilmesinden sonra Şeyhülislâm Mustafa Sabri etrafında temmuz sonunda isminin Millî Muhafazakâr Fırka olması düşünülen yeni bir fırka teşekkül etmeye başladı. Fırka ise Mustafa Sabri taraftarlarını ihraç ettiğini duyurmaya çalışıyordu; 6 Ağustos 1919'da Şeyhülislâm Mustafa Sabri, Adliye Nâzırı Hoca Vasfi ve polis umum müdürü Nûreddin Bey'in fırkadan ihraç edildiğini duyurdu. Bunun üzerine yeni fırkanın kuruluş çalışmaları Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin makamında başladı. Katılanlar arasında Refik Halit, Konyalı Zeynelâbidin ve Hoca Vasfi de bulunuyordu. Bu toplantıda Hoca Zeynelâbidin yeni bir fırkanın kurulmasına karşı çıkarak iki grup arasındaki ihtilâfın parçalanmaya sebebiyet vermesine engel oldu ve durum, Mustafa Sabri Efendi iktidardan çekilinceye kadar Millî Muhafazakâr Fırka'nın faaliyette bulunmayacağı şeklinde ilân edildi (Alemdar, 24 Temmuz 1335).

Ancak Ferid Paşa'nın dördüncü kabinesinde Mustafa Sabri'nin meşihat makamına getirilmemesi ve siyaseten zayıf durumda bulunması Sâdık Bey'e beklediği fırsatı verdi. 28 Mayıs 1920'de yaptığı toplantıda Mustafa Sabri ve taraftarlarını merkezi umûmî heyetinden uzaklaştırdı; içlerinde fırka mensubu olmayanların da bulunduğu yeni bir heyet kurdu (Alemdar, 29 Mayıs 1336). Siyasî hayatının en büyük harekâtında bulunan Sâdık Bey'in ve Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın karşısına 1 Haziran 1920 tarihinden itibaren Mutedil Hürriyet ve İtilâf Fırkası adıyla yeni bir fırka daha büyük bir kuvvetle çıkmış oldu. Bu fırka biri Paris'te, üçü İstanbul'da olmak üzere aynı isimle kurulan dört fırkadan biri ve aynı zamanda sonuncusuydu. 31 Mayıs'ta akşam verilen bir çay ziyafetinde yeni bir fırka kuruldu. Mustafa Sabri geçici başkan seçildi, program tanzimi ve isim tesbiti için bir heyet oluşturuldu. 4 Haziran'da yapılan toplantıda ise Rıza Tevfik geçici başkanlığa getirildi. Merkez heyetinde Mustafa Sabri, Hoca Zeynelâbidin, Şerif Sâdeddin Paşa, Muhiddin Paşa, Mehmed Ali, Rıza Tevfik, Sâlim Paşa ve Hoca Vasfi Efendi bulunuyordu. 17 Haziran'da beyannâmesini hükümete veren fırka resmen kurulmuş oldu.

Hürriyet ve İtilâf Fırkası programına dört yeni madde eklenmesiyle, müfrit sayılan fırkanın karşısına böylece Mutedil Hürriyet ve İtilâf Fırkası çıkarılmış oluyordu. 31 Temmuz 1920'de kurulan beşinci ve sonuncu Ferid Paşa hükümetine mutedillerden Şeyhülislâm Mustafa Sabri, Cemal

(Keşmir-Ziraat nâzırı) ve Rıza Tevfik (Bölükbaşı-Şûrâ-yı Devlet reisi) girdi. Bu durum, Sâdık Bey takımının hem hükümet hem de eski fırka arkadaşları aleyhine faaliyetine yol açtı. 21 Ekim 1920'de kurulan ve son İstanbul hükümeti olan Tevfik Paşa kabinesi zamanında her iki Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın artık siyasî hayatta sadece ismi mevcuttu. Anadolu hareketi güçlendikçe bunların faaliyetleri günden güne azaldı. Büyük Taarruz'dan sonra mensuplarının büyük kısmı firar etti ve 150'likler listesine dahil edildi.

Hürriyet ve İtilâf adıyla kurulan dört fırkanın aynı programa ve aynı siyasî görüşlere sahip olması dikkati çeken bir husustur. 21 Kasım 1911'de kurulan ilk fırkanın en büyük zaafı İttihat ve Terakkî'nin her fikirden muhalifini kabul etmek olmuştu. Bu zaaf Mütareke'de kurulan Hürriyet ve İtilâf için de söz konusudur. I. Dünya Savaşı sırasındaki siyasî faaliyetlerinden

ötürü büyük bir itibar kaybına uğrayan ve bu zamana kadar hep ikinci başkanlıkta kalan Sâdık Bey'in ilk defa reislik makamına oturması ve kabinelere girememekten doğan hırçınlığı ise bir başka zaafını teşkil etmiştir. Mutedil Hürriyet ve İtilâf Fırkası Sâdık Bey'in bu hareketlerinin bir tepkisinden başka bir şey değildir.

Hürriyet ve İtilâf fırkalarının hepsi liberalizmi savunmuştur. Fırkanın bu görüşleri esas itibariyle Prens Sabahaddin Bey'in fikirlerine dayanır. Siyasî birliğin sağlanması için ileri sürülen görüş ise ittihâd-ı anâsır olmuştur. Fırkanın I. Dünya Savaşı'ndan sonra da bu görüşleri savunması hayalperestliğinin bir delili sayılır. Dış siyasette fırkanın en önemli reçetesi olan İngiliz taraftarlığı da tıpkı ittihâd-ı anâsır gibi I. Dünya Savaşı'na ve İngiliz sömürgeciliğinin Osmanlı Devleti'nin parçalanmasına yönelik icraatına rağmen azalmamış, aksine artmıştır. Fırka, İngiliz dostluğunu kazanmayı devletin bekası için tek yol olarak kabul etmiştir. Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın siyasî tarihimize en büyük katkısı, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında kurtuluş çaresi olarak aydınların düşüncelerini ifade etmelerine zemin teşkil etmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 112/1 (Mehmet Nuri Paşa'nın Sicili); Mehmed Zeki Pakalın, Sicill-i Osmânî Zeyli, TTK Ktp.; Lütfi Simavi, Sultan Mehmed Reşad Han'ın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim, İstanbul 1340, s. 210-213, 245-246; Refik Halid Karay, Minelbab İlelmihrab, İstanbul 1964; a.mlf., Bir Ömür Boyunca, İstanbul 1990; Tarık Mümtaz Göztepe, Sultan Vahdeddin Mütâreke Gayyasında, İstanbul 1969; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele, İstanbul 1976; a.mlf., İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele-Son Meşrutiyet (1919-1920), İstanbul 1992; Fethî Tevetoğlu, Millî Mücâdele Yıllarındaki Kuruluşlar, Ankara 1988, s. 53-143; a.mlf., "Hürriyet ve İ'tilâf Fırkası", TA, XIX, 412-413; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1986, I, 263-286; II, 264-329; Ali Birinci, Hürriyet ve İtilâf Fırkası, İstanbul 1990; Zekâi Güner - Orhan Kabataş, Millî Mücadele Dönemi Beyânnâmeleri ve Basını, Ankara 1990, s. 211-215; Elif Karagün, Türk Kurtuluş Savaşında Hürriyet ve İtilâf Fırkası (yüksek lisans tezi, 1990, AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü); Mehmed Tevfik Biren, II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları (haz. F. Rezan Hürmen), İstanbul 1993, II, 141-417; Rıza Tevfik, Biraz da Ben Konuşayım (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1993, s. 159-219; Zeki Sarıhan, Kurtuluş Savaşı Günlüğü, Ankara 1993-96, I-IV, tür.yer.; Mècheroutiette, sy. 45, Paris 1913, s. 2, 46, 47; Halil Aşıroğlu, "Bir İstanbul Polis Müdürünün Hatıratı", Yeni Sabah, sy. 10, İstanbul 1939; Reşad Ekrem Koçu, "Türkiye'de Seçimin Tarihi, 1877-1950", Tarih Dünyası, sy. 6, İstanbul 1950, s. 256-260.

Ali Birinci

HÜSÂM b. DIRÂR

(bk. EBÜ’l-HATTÂR).

HÜSÂMEDDİN BURSEVÎ

(ö. 1042/1632)

Semerkandiyye tarikatına mensup mutasavvıf şair.

Hayatının ilk dönemi hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Bursa'da medrese ilimlerini tahsil ettiği yıllarda özellikle Ahîzâde Abdülhalim Efendi'den faydalandı. Müderris olarak hizmet verdiği sırada tasavvufî hayata ilgi duyarak Balıkesirli Alâeddin Efendi'nin oğlu Mehmed Çelebi Efendi'ye intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamladıktan sonra irşadla görevlendirildi. Bir müddet sonra Uludağ'ın eteklerinde Temenye denilen yerde dergâhını kurdu. 1042 (1632) yılında vefat etti ve dergâhının hazîresine defnedildi.

Günümüze ulaşmayan Semerkandiyye tarikatının Bursa'da faaliyet gösteren temsilcilerinden biri olan Hüsâmeddin Bursevî'nin tarikatın kurucusu Ali es-Semerkandî'ye (ö. 860/1456) ulaşan silsilesinde şu sûfîler yer almaktadır: Mehmed Çelebi Efendi, Balıkesirli Alâeddin Efendi, Hayreddin Efendi, Îsâ Çelebi Efendi, Seyyid Bedreddin Efendi, Şeyh Ali es-Semerkandî, Bursevî, Mühimmâtü'l-mü'minîn adlı eserinde kendisinin Emîr Sultan ve Ahmed er-Rifâî'ye ulaşan iki ayrı silsilesini daha vermiştir.

Hüsâmeddin Bursevî'nin tasavvufî hayat ve düşünceyle ilgili yorum ve anlayışlarını özellikle Mühimmâtü'l-mü'minîn adlı eserinden öğrenmek mümkündür. Duygu ve düşüncelerini yer yer manzumelerle de ifade eden Hüsâmeddin Bursevî'ye göre tasavvufî hayatın özeti haramlardan kaçınmak, farz ve nâfile ibadetlere devam etmekten ibarettir. Tasavvufa yeni intisap eden bir mürid zikir esnasında kelime-i tevhidi tekrar ederken bunu "lâ ma'bûde gayrullah" (Allah'tan başka mâbud yoktur) şeklinde anlamalı, yolun ortalarında kelime-i tevhid gönlüne "lâ matlûbe illallah" (Allah'tan başka tâlip olunacak hiçbir şey yoktur) şeklinde aksetmeli, son merhalede ise "lâ mahbûbe illallah" (Allah'tan başka sevgili yoktur) derecesine yükselmelidir. Tasavvuf terbiyesini tamamlayarak mürşid olan kimse zikir yaparken sesini çok yükseltmemeli, tilâvette orta yolu bulmalı, geceleri okumaya önem vermeli, yaşı küçük olanlara tarikat tacı

giydirmemeli, ümmîlere hilâfet vermemelidir. Hüsâmeddin Bursevî'nin, "Kimseyi tekfir etme, kâfiri müslüman yap, hazır müslümanı kâfir eyleme, ölü gönülleri dirilt, diri gönülleri öldürme" şeklindeki ifadesi irşad metodunu tesbit açısından önemlidir. Mürşidin özelliklerini sıralarken Ehl-i sünnet ve'l-cemâate mensup olma şartına önem vermesi yanında zikirde kelime-i şehâdete "Aliyyün veliyyullah" ibaresini ilâve etmesi dikkat çekicidir. Ona göre çilehâne müridin dikkatini toplamasına elverişli sakin bir ortamda bulunmalı, bunun için dar, kapalı, az ışık alan bir yer tercih edilmelidir. Tekke içi hayat, âdâb, erkân ve eşya ile ilgili dikkat çekici bilgiler veren Hüsâmeddin Bursevî tasavvuf kültüründe çok yaygın olan şeriat, tarikat, hakikat, mârifet mertebeleri için değişik alt bölümler de tesbit etmiştir.

Eserleri. Hüsâmeddin Bursevî'nin çok sayıdaki eserinin önemli bir kısmı önceki dönemlerde yaşayan sûfîlerin menkıbeleriyle ilgilidir. 1. Mühimmâtü'l-mü'minîn fî umûri'd-dünyâ ve'd-dîn. Büyük boy 312 varaktan meydana gelen ansiklopedik bir eserdir. Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Bağdat Köşkü, nr. 189). 1025 (1616) yılında Mustafa b. Mahmûd Amasyavî tarafından istinsah edilen eserde günlük ibadetler, Hurûfîlik, evrâd ve ez-kâr, vefk, fal, imamlık ve müezzinliğin şartları, tıp, tarih ve coğrafya kültürü, ilimler tarihi, hasta ziyareti, meşhur dualar gibi çok çeşitli konularda bilgi verilmiştir. Müellif ele aldığı konularla ilgili kültürel birikimden örnekler vermek, ayrıca şahsî görüş, tavsiye ve değerlendirmelerini de ortaya koymak suretiyle

eserine muhteva zenginliği kazandırmıştır. Meselâ Hz. Peygamber'in doğumuna ayırdığı bölümün sonuna Süleyman Çelebi'nin Mevlid'ini, ölümden bahsederken de bazı mersiyeleri iktibas etmiş, vâiz ve hocalara çeşitli tavsiyelerde bulunmuş, meslektaşlarının seviye kaybetmesinden dert yanmıştır. Bursevî, eserin "okunması gereken kitaplar" başlığı altında lugat, nahiv, mantık, kelâm, meânî, usul, fıkıh, ferâiz, hadis, kıraat ve tefsir konularının başlıca klasiklerini sıralamış, ayrıca kitabın sonunda on üç ayrı ilim dalında elli kitabı bibliyografya olarak zikretmiştir. 2. Menâkıb-ı Alî es-Semerkandî. Müellifin mensup olduğu tarikatın kurucusuna dair menkıbeleri ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4603; İÜ Ktp., TY, nr. 640). 3. Menâkıb-ı Üftâde (bir nüshası Mustafa Kara'nın özel kitaplığında bulunmaktadır). 4. Menâkıb-ı Emîr Sultan (Süleymaniye

Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 185; İÜ Ktp., TY, nr. 2370).

Hüsâmeddin Bursevî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri şunlardır: Esrârü'l-ârifîn ve seyrü't-tâlibîn, Dürerü'l-ehâdîs, Menâkıb-ı Abdal Murad, Menâkıb-ı Baba Sultan, Menâkıb-ı Şeyh Ebû İshâk-ı Kâzerûnî, Fezâilü'l-cihâd, Miftâhu'l-muallakāt, Şerh-i Erbaîn fi'l-hadîs, Adâletnâme, Fezâilü's-sülûk, Mecmûa fi'n-nevâdir, Müntehabâtü Tervîhu'l-ervâh, Dîvân-ı İlâhiyyât, Mir'âtü'l-kâinât.

BİBLİYOGRAFYA

Hüsâmeddin Bursevî, Mühimmâtü'l-mü'minîn, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 189; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 82a; Mehmed Şemseddin, Yâdigâr-ı Şems, Bursa 1332, s. 263; Osmanlı Müellifleri, I, 90; Îżâḥu'l-meknûn, II, 461, 510, 560; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 264, 265; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 260, 370; Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, I, 5, 17, 35, 95; II, 261, 367; III, 358; IV, 5; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 191; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, İstanbul 1993, II, 73 vd.; a.mlf., "Hüsameddin Bursevî ve Temenye Dergâhı", İlim ve Sanat, sy. 32, İstanbul 1992, s. 40 vd.

Mustafa Kara

HÜSÂMEDDİN ÇELEBİ

(ö. 683/1284)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, Mebnevî'yi yazmasına vesile olan müridi ve halifesi.

622'de (1225) Konya'da doğdu. Urmiye'den Anadolu'ya göç edip Konya'ya yerleşen bir aileye mensuptur. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Meṡnevî'sinin I. cildinin önsözünde onun aslen Urmiyeli olduğunu ve, "Kürt olarak yattım, Arap olarak kalktım" diyen bir şeyhin soyundan geldiğini kaydeder. Bu şeyhin, Vefâiyye tarikatının kurucusu Tâcülârifîn Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî (ö. 501/1107) veya Urmiyeli Hüseyin b. Ali b. Yezdânyâr (ö. 333/944-45) olduğu öne sürülmektedir. Meṡnevî'de ve Eflâkî'nin Menâḳıbü'l-ʿârifîn'inde Hüsâmeddin'in ancak üç nesil öncesine giden şeceresinde dedesinin adı Ahî Türk olarak kaydedilmiştir. Fakat bunun bir unvan olduğu kesindir. Hüsâmeddin Çelebi'ye Ahî Türkoğlu unvanı verilmesi babasının Konya ve yöresindeki ahîlerin şeyhi olması sebebiyledir.

Eflâkî'nin anlattığına göre Konya'daki fütüvvet ehli, henüz ergenlik çağına ulaşmadan yetim kalan Hüsâmeddin'i babasının yerine ahî şeyhliği postuna oturtmak istemişlerse de Hüsâmeddin adamlarıyla beraber Mevlânâ'nın müridi olmuştur. Eflâkî, sahip olduğu mal varlığının hepsini Mevlânâ ve müridlerine bağışlaması üzerine lalaların onu uyardığında, "Bana Allah'ın elçisine zâhiren uymak müyesser oldu. Sizi de Allah rızâsı için Mevlânâ'nın aşkı ile âzat ettim" dediğini nakleder (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 738-739). Mevlânâ'ya samimi bir sevgiyle bağlanan Hüsâmeddin ergenlik çağına ulaşınca bütün ahîler ve dostlarıyla birlikte onun hizmetine girmiş, en yakın müridi ve halifesi olmuştur. Mevlânâ'ya bağlılığından dolayı mensup olduğu Şâfiîliği terkedip Mevlânâ'nın mezhebi olan Hanefîliğe girmek istemiş, fakat Mevlânâ buna izin vermemiştir (a.g.e., II, 759).

Hüsâmeddin, Tâceddin Mu'tezz'in aracılığı ile Ziyâeddin Vezir Tekkesi'ne şeyh tayin edildi. Onun bu tekkeye şeyh olmasına karşı çıkanlar

bulunmasına rağmen Mevlânâ'nın desteğiyle bu mevkiyi elde etmişti (a.g.e., II, 754-758). Eflâkî, Hüsâmeddin'in Mevlânâ'ya gösterdiği sevgiye karşılık Mevlânâ'nın da kendisini diğer dostlarından ve akrabalarından daha üstün tuttuğunu, onun bulunmadığı bir mecliste konuşup neşelenemediğini söyler (a.g.e., II, 769-770).

Mevlânâ kendisine gelen hediyelerin hemen hepsini Hüsâmeddin'e gönderirdi. Bir defasında Emîr Tâceddin Mu'tez önemli miktarda bir para gönderince oğlu Bahâeddin Veled, "Bizim evimizde hiçbir şey yok; nereden bir şey gelse Çelebi'ye gönderiyor" diye serzenişte bulunmuş, Mevlânâ da, "Ey Bahâeddin! Bir dilim ekmeğim bulunsa yine Çelebi'ye gönderir ve onu kimse ile mukayese etmem" demişti (a.g.e., II, 751-752). Mevlânâ'nın Hüsâmeddin Çelebi'ye gösterdiği bu saygı ve iltifatı gören kimseler Mevlânâ'yı onun müridi sanmışlardır.

Mevlânâ Mes̱nevî'sini, eserin birçok yerinde "Hak ziyâsı, Hak nuru, ruh cilâsı, dinin ve gönlün hüsâmı (kılıç), cömert Hüsâmeddin" gibi vasıflarla övdüğü Hüsâmeddin Çelebi'nin teşvikiyle yazmıştır. Hüsâmeddin, Mevlânâ'nın dost ve yakınlarının Hakîm Senâî'nin Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa'sını veya Ferîdüddin Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr ve Muṣîbetnâme'sini okuduklarını görüp böyle bir eserin onun tarafından da yazılmasını gönlünden geçirdi ve bu düşüncesini Mevlânâ'ya söyledi. Mevlânâ da sarığının arasından Mes̱nevî'nin ilk on sekiz beytini ihtiva eden bir kâğıt çıkarıp ona verdi ve kâtipliğini yaparsa devamını yazdırmaya hazır olduğunu belirtti. Eserini bu olaydan sonra yazmaya başlayan Mevlânâ semâ ederken, hamamda yıkanırken, yolda giderken aşka gelip Mes̱nevî beyitlerini söylemiş, yazma işi bazan gece sabahlara kadar devam etmiştir.

Mes̱nevî'nin her cildine başlarken Hüsâmeddin Çelebi hakkında övgülü ifadeler kullanan Mevlânâ bazan eserini "Hüsâmînâme" adıyla anmıştır. Mes̱nevî'nin yazılmasına Hüsâmeddin'in sebep olduğunu belirterek (Mesnevî, IV, 1) kendisine minnet ve şükran duygularını açıklamıştır. Hüsâmeddin Çelebi'nin yazdığı Mes̱nevî nüshası günümüze ulaşmamıştır. Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'ndeki bir nüshada (nr. 5547) onun yazdığı nüshadan yapılan bazı nakiller bulunmaktadır. Hüsâmeddin Çelebi Konya'da 12 Şâban 683 (24 Ekim 1284) tarihinde vefat etmiş ve

Mevlânâ’nın baş ucuna defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ, Mesnevî, I, 318, 323; IV, 1; a.mlf., Mektûbât (nşr. Yûsuf Cemşîdî Pûr - Gulâm Hüseyn-i Emîn), Tahran 1956, s. 164-165; Sultan Veled, İbtidânâme (nşr. Celâl-i Hümâyî), Tahran 1355 hş., s. 113-122, ayrıca bk. neşredenin önsözü, s. 61-64; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Risâle-i Sipehsâlâr (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1325 hş., s. 141-148; Eflâkî, Menâḳıbü’l-ʿârifîn, II, 737-783; a.e.: Âriflerin Menkıbeleri, II, 125-146, ayrıca bk. çevirenin önsözü, s. 22-23; Ankaravî, Mecmûatü’l-letâif ve ma‘mûretü’l-maârif, İstanbul 1257, I, 17-21; Sarı Abdullah Efendi, Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî, İstanbul 1287, I, 65-67; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 19-28; a.mlf., Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952, s. 113-122; a.mlf., Mesnevî Şerhi, İstanbul 1973, I, 21-25; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlâna Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1963, s. 138-148; Nihad M. Çetin, “Matnawī’nin Konya Kütüphanelerindeki Eski Yazmaları”, ŞM, IV (1961), s. 97-118; “Hüsameddin Çelebi”, TA, XIX, 413; Tahsin Yazıcı, “Ḥusām al-Dīn Celebi”, EI² (Fr.), III, 623.

H. Ahmet Sevgi

HÜSÂMEDDİN ÇOBAN

Selçuklular'ın Kastamonu uç beyi ve Çobanoğulları Beyliği'nin kurucusu.

Bazı tarihçilere göre Anadolu fâtihi Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın büyük emîrlerinden Karategin'in soyundan gelir. Yazıcızâde Ali onun Kayı boyuna mensup olduğunu belirtmektedir (Tevârîḫ-i Âl-i Selcūḳ, s. 320). Yazıcızâde'nin bu iddiasının doğruluğunu te'yid edecek kesin bir delil mevcut değilse de Kastamonu-Ankara yöresinde büyük bir Kayı zümresinin varlığı bu görüşü kuvvetlendirmektedir. İbn Bîbî'deki kayıtlara göre 608 (1211-12) yılında Kastamonu melikü'l-ümerâsı olarak görülen Hüsâmeddin Çoban'ın beyliğinin başlangıcı II. Kılıcarslan (1155-1192) zamanına kadar götürülebilir. I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220) ve I. Alâeddin Keykubad (1220-1237) zamanlarında da Bizanslılar'a karşı çeşitli gazâlar yapan Hüsâmeddin Çoban bu sayede çok ganimet elde etmiş, bunlardan bir kısmını zaman zaman Anadolu Selçuklu sultanına da göndermiştir (el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 220-221).

Hüsâmeddin Çoban'ın en önemli faaliyetini Kırım'a yaptığı askerî harekât teşkil eder. Nitekim Alâeddin Keykubad'ın, Kırım'da Karadeniz sahilinde önemli bir ticaret şehri olan ve Moğol akınları sırasında Rumlar'ın eline düşen Suğdak'ı kurtarmakla görevlendirdiği Hüsâmeddin Çoban, kumandasındaki Türk donanmasıyla Kırım sahiline başarılı bir çıkarma yapmış ve Suğdak'ı kurtarmıştı. Böylece iyi bir kumandan olduğunu bu deniz seferinde de ispatladıktan başka elçiler göndererek Kıpçak hanının ve Rus knezlerinin itaatlerini de sağladı. Suğdak'ta iki haftadan az bir zaman içinde büyük bir cami yaptıran ve buraya imam ve müezzinler, şehre de bir kadı tayin eden Hüsâmeddin Çoban daha sonra bol ganimetle Kastamonu'ya döndü (1224). Onun bu yöredeki faaliyetleriyle efsanevî bir şöhrete sahip olduğu Saltuknâme'nin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır (I, 164-166).

Devrin kaynaklarında dürüst, kahraman, cömert, âdil ve ümerâ arasında seçkin bir kişi olarak nitelendirilen Hüsâmeddin Çoban hayatı boyunca Kuzeybatı Karadeniz bölgesinde gazâ ile meşgul olmuştur. Suğdak

seferinden sonra adına pek rastlanmayan Hüsâmeddin'in ölüm tarihi belli değildir. Hüsâmeddin Çoban'dan sonra Kastamonu Beyliği'ne oğlu Alp Yürek geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿalâʾiyye, s. 133, 137-138, 220-221, 300-323; a.e.: Târîh-i Selçûkıyân-ı Rûm-i Türkî (Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ içinde, ilâvelerle trc. Yazıcıoğlu Ali, nşr. Houtsma), Leiden 1902, III, 320; Ebülhayr Rûmî, Saltuknâme (nşr. Şükrü Halûk Akalın), Ankara 1988, I, 164-166; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1971, s. 301, 329, 611; Yaşar Yücel, Çobanoğulları Candaroğulları Beylikleri, Ankara 1980, s. 21, 36-40, 49, 129.

Aydın Taneri

HÜSÂMEDDİN DEDE EFENDİ

(bk. AHMED HÜSÂMEDDİN DEDE).

HÜSÂMEDDİN EFENDİ, Âtıfzâde

(1799-1871)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da doğdu. Kütüphanesiyle meşhur Defterdar Âtıf Efendi sülâlesine mensup olup dedesi Reîsülküttâb Mehmed Celâleddin Efendi, babası III. Selim devri âlimlerinden Cemal Efendi'dir. Tahsilini babasının ve devrin tanınmış âlimlerinin yanında tamamlayarak 1229'da (1814) ruûsunu aldı. Müderrislik silsilesini süratle katederek mahreç mevleviyetiyle Selânik kadısı oldu. Ardından Mekke pâyesini aldı ve evkaf müfettişliği vekâletine, arkasından da Edirne'de teşkil edilen Meclisi Kebîr-i Eyâlet üyeliğine getirildi (1265/1849); bir yıl sonra kendisine İstanbul pâyesi verildi (Lutfî, IX, 37); 1267'de (1851) Bursa Meclisi Kebîri üyesi oldu (a.g.e., IX, 47). Bulunduğu görevlerde gösterdiği liyakata mükâfat olarak İstanbul pâyesini aldı, İstanbul'a geldikten sonra Encümen-i Dâniş ve Meclisi Maârif üyeliğinde bulundu. 15 Muharrem 1269'da (29 Ekim 1852) Meclisi Maârif-i Umûmiyye üyeliği (Cevdet, IV, 63), 1272'de (1855) Anadolu kazaskerliği pâyesi verilip (Lutfî, IX, 128) Meclisi Maârif reisliğine, daha sonra Bâb-ı Fetvâ'da Meclisi İntihâb-i Nüvvâb-ı Şer' reisliğine tayin edildi. 1276'da (1859-60) bilfiil Anadolu kazaskeri olduktan sonra Rumeli kazaskerliğine, bunun ardından Mehmed Sâdeddin Efendi'nin yerine 11 Cemâziyelâhir 1280'de (23 Kasım 1863) şeyhülislâmlığa getirildi (a.g.e., X, 103,105). Aynı yıl Birinci Murassa' Osmânî nişanı ile taltif edildi. İki yıl sekiz ay on altı gün bu makamda kaldıktan sonra 27 Rebîülevvel 1283'te (9 Ağustos 1866) görevden alındı. Bu konuyla ilgili hatt-ı hümâyunda herhangi bir sebep belirtilmemektedir (a.g.e., XI, 15). İlmiye geleneğine göre, bir iki istisna dışında XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar mâzul şeyhülislâmlara başka görev verilmemişken 1285'te (1868) Hüsâmeddin Efendi'ye Meclisi Âlî üyeliği verilerek bu gelenek değiştirilmiş oldu. 1288'de (1871) vefat eden Hüsâmeddin Efendi Üsküdar'da aile mezarlığına defnedildi.

Mütevazi bir kişiliği olan Hüsâmeddin Efendi'nin tarih bilgisine sahip olduğu, gayretli kimseleri teşvik ettiği, nitekim Rumeli kazaskerliği

yaparken Ahmed Cevdet Efendi'yi (Paşa) himaye ettiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, IV, 63; Lutfî, Târih, IX, 37, 47, 125, 128, 162; X, 103, 105, 113; XI, 15; XII, 7; XIII, 11, 27, 58; İlmiyye Salnâmesi, s. 594-595; Karal, Osmanlı Tarihi, VII, 140; Dânişmend, Kronoloji2, V, 154.

Mehmet İpşirli

HÜSÂMEDDİN el-HÂCİRÎ

(bk. HÂCİRÎ).

HÜSÂMEDDİN HÜSEYİN ŞAH

(ö. 965/1557'den sonra)

Şeyh Hamdullah mektebinin önde gelen hattatlarından.

Hüsâmeddin Halîfe olarak da tanınır. Aslen Amasyalıdır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Emanet Hazinesi, nr. 355) en'âm-ı şerif ketebesinde babasının adı Abdullah olarak geçmektedir. Hüseyin Şah, Sabancı koleksiyonunda mevcut kendi yazdığı bir dua mecmuasının ketebesinde Şeyh Hamdullah'ın kölelerinden olduğunu belirtmiştir. Ancak Hüseyin Hüsâmeddin, Koca Mustafa Paşa'nın vakfiye defterindeki bir kayda dayanarak babasının Kemalpaşazâde Halil Bey'in oğlu olduğunu ileri sürmektedir (Amasya Târihi, IX, 23).

Hüsâmeddin Hüseyin aklâm-ı sitteyi Amasya'da Şeyh Hamdullah'tan öğrenerek icâzet aldı. Hocasına olan bağlılığı ve kabiliyeti sayesinde onun yakınlığını kazanarak gözde talebeleri arasına girdi. Hocasının oğlu Mustafa ile beraber büyüdü ve bu sebeple hocasından daha çok istifade etme imkânı buldu. Aklâm-ı sittede zamanının güçlü bir hattatı idi. Mevcut örneklerden nesih hattını hocası kadar güzel yazdığı anlaşılmaktadır.

II. Bayezid'in tahta geçmesinden (1481) sonra Şeyh Hamdullah'la beraber İstanbul'a giden Hüsâmeddin Şah 898'de (1492-93)

Dîvân-ı Hümâyun, 911'de (1505) Hazîne-i Âmire kâtipliğine tayin edildi. I. Selim'in tahta geçmesi üzerine (1512) hocası ile birlikte Alemdağı'nda inzivaya çekildi. Emekli olduktan sonra Üsküdar'da ikamet etti.

Hüsâmeddin Şah'ın ölüm tarihiyle ilgili farklı rivayetler vardır. Hüseyin Hüsâmeddin, şer'î sicillerde gördüğü bir kayda dayanarak 949'da (1542) vefat ettiğini ileri sürmektedir; ancak hattatın yazdığı bir en'âm-ı şerif ketebesinden onun 965 (1557-58) yılında hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Müstakimzâde Tuhfe'de 1000 (1591-92) yılına kadar ömür sürdüğünü kaydetmişse de bu uzak bir ihtimaldir. Hüsâmeddin Şah'ın Şeyh

Hamdullah’ın yanına defnedildiği bilinmekle beraber bugün kabrinin yerini tesbit etmek mümkün değildir.

Şeyh Hamdullah üslûbunda pek çok eser vererek talebe yetiştirmiş olan Hüsâmeddin Şah bu mektebin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Fakat onun İstanbul kütüphanelerinde sadece iki eseri tesbit edilebilmiştir. Bunlardan biri, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde kayıtlı (Emanet Hazinesi, nr. 355) 12,3 × 18,6 cm. ebadında, 965 (1557-58) tarihli, nesih hattıyla yazılmış, her sayfasında on bir satır bulunan, serlevha ve durakları tezhipli yirmi bir varaklık en‘âm-ı şeriftir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde kayıtlı (nr. 2431) murakka‘ içinde ise nesih kıtaları vardır. Ayrıca Sabancı koleksiyonunda serlevhası tezhipli, ketebeli, tarihsiz, her sayfada sekiz satır bulunan nesih hattıyla yazılmış bir dua mecmuası mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Gülzâr-ı Savâb, s. 56; Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 35; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 177; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 108; Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Amasya Târihi, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 3681-3682, IX, 23-25; Muhittin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah: Hayatı, Talebeleri, Eserleri, İstanbul 1992, s. 63; M. Uğur Derman, Sabancı Koleksiyonu, İstanbul 1995, s. 72.

Muhittin Serin

HÜSÂMEDDİN PAŞA CAMİİ

Makedonya'nın İştip şehrinde XV-XVI. yüzyıllarda yapıldığı tahmin edilen cami.

Hüsam Paşa Camii olarak da anılır. Ne zaman yapıldığı kesin biçimde tesbit edilemeyen cami, Ekrem Hakkı Ayverdi'nin bildirdiğine göre Vakıf Defteri'nde (nr. 758, s. 67-11) Tekye-i Bâlâ mahallesinde gösterilmektedir. Evliya Çelebi 1072'de (1661-62) uğradığı İştip'teki (Stip) camiler arasında bu eserin adını da vermektedir. Mimarisi Osmanlı yapı sanatının erken bir dönemine işaret eder. Ayverdi'nin oldukça harap durumda ve kapalı bulduğu cami günümüzde (1998) Ortodoks kilisesi olarak kullanılmaktadır.

Dıştan 12 × 12 m. kadar ölçülerde kare planlı olan cami, düzenli bir teknikle itinalı biçimde işlenmiş kesme taşlardan yapılmıştır. Girişinde dört sütuna dayanan üç bölümlü ve sivri kemerli bir son cemaat yeri vardır. Kıble tarafına nisbetle kot farkı olduğundan son cemaat yeri yüksekte kalmıştır. Buraya tam ortada iki taraflı yedişer basamaklı merdivenle çıkılır. Son cemaat yerinin orta kemeri, yanlarda bulunan iki kemerden daha değişik olarak beyaz ve kırmızı taşlardan örülmüştür. Orta kemerin daha gösterişli olmasına itina edilmiştir. Dört sütundan ikisine mukarnaslı başlık konulmasına karşılık köşelerdekilerin daha sade baklavalı başlıkları vardır. Caminin girişi de yine çift renkli taşlardan bir sivri kemer içinde açılmıştır. Sütunlardan yanlardakiler beyaz mermerden, ortadakiler ise renkli porfirdendir.

Hüsâmeddin Paşa Camii'nin kıble tarafında kare bedeninden dışarı taşan beş köşeli, apsisleri andıran bir mihrap çıkıntısı vardır. Böyle köşeli mihrap çıkıntıları, İstanbul'da Fâtih Sultan Mehmed dönemi mimarisinde az da olsa görülmüştür. Çinili Köşk'ün arka cephesinde böyle bir unsur yer aldıktan başka Dâvud Paşa Camii'nde de mihrap İştip'tekinin benzeri bir çıkıntı içine yerleştirilmiştir. Ayrıca 1918 yangınından sonra bütünüyle yok olan Fâtih Külliyesi Dârüşşifâsı'nın ana mekânı kare ve kubbeli bir plana sahip olup önünde aynen Hüsâmeddin Paşa Camii gibi beş cepheli ve pencereli bir çıkıntısı bulunuyordu. Yine İstanbul'da Eğrikapı'da XVI. yüzyıl

sonlarında yapılan İvaz Efendi Camii'nde mihrap dışarı taşan bir çıkıntı içinde olmakla beraber bu kısım dikdörtgen planlıdır. Edirne'de XV. yüzyıl eseri Beylerbeyi Camii'nin mihrabı da beş köşeli bir çıkıntı içindedir. Bu benzerlikler ve duvarlarının taş işçiliği, Hüsâmeddin Paşa Camii'nin XV-XVI. yüzyıllarda yapılmış bulunduğunu destekleyen unsurlardır.

Çıkıntıda altta sivri hafifletme kemeri altında dikdörtgen pencereler vardır. Üstte ise yine sivri kemerli daha ufak pencereler sıralanmıştır. Çıkıntının yarım kubbesi de beş köşeli pencereli bir kasnağa oturur. Kare biçimli harimin üstündeki kubbe sekiz köşeli ve pencerelidir. Daha çok Rumeli'deki Osmanlı dönemi eserlerinde rastlanan bir özellik olarak kubbe kasnağı Hüsâmeddin Paşa Camii'nde de hayli yüksek tutulmuştur. Ayverdi, ziyaretinde bu eserin pencerelerinin büyük kısmının moloz taşlarla doldurulmuş olduğunu bildirmektedir. Geniş profilli silmeler yapının duvar, kasnak ve kubbe ayırımını kuvvetli biçimde vurgular.

Sağda bulunan ve esas bina gibi kesme taştan olduğu anlaşılan minarenin sadece çok cepheli kürsüsü ile pabuç kısımları ayakta kalmıştır. Pabuç bitimine işaret

eden bilezikten yukarısı yıkılarak ortadan kaldırılmıştır. Kürsü kısmında, İstanbul'da Koca Mustafa Paşa Camii minaresinde de olduğu gibi satıhların silmelerle hareketlendirildiği görülmektedir,

Cami minaresinin az ötesinde sekiz köşeli, içinde tek bir lahit bulunan türbe vardır. Meydin Baba adlı bir velîye ait olduğu söylenen bu türbenin üstü kiremit kaplı bir çatı ile örtülüdür. Caminin hemen yanında bulunuşu, bu türbenin bânisine ait olabileceği ihtimalini akla getirirse de Evliya Çelebi burada Şeyh Muhyiddin Rûmî hazretlerinin yattığını bildirdiğine göre Meydin adının Muhyiddin'den geldiği düşünülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 119-123; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 48, nr. 4472-4473, rs. 958, 959, 960, 962, 963; Z. Palov, Evidencija na Nedvizno Kulturno Nasledstvo na Teritorija na Republika Makedonja-Islamski Sakralni Spomenici, Skopje 1994, III/1, s. 25.

Semavi Eyice

HÜSÂMEDDİN UŞŞÂKĪ

(ö. 1001/1593)

Halvetiyye tarikatının Uşşâkıyye kolunun kurucusu.

Buhara'da doğdu. Hayatı hakkında bilgi veren oğlunun torunu ve Zeyl-i Şekāik müellifi Uşşâkīzâde İbrâhim Hasib doğumuyla ilgili olarak herhangi bir tarih vermez. Uşşâkī meşâyihinden Ahmed Hüsâmeddin Efendi'nin Hüsâmeddin Uşşâkī için yazdığı bir manzumede doğum tarihi olarak verdiği 880 (1475) yılı sonraki müelliflerce de kabul görmüştür.

Hüsâmeddin Uşşâkī ilk dinî bilgileri ticaretle uğraşan babasından aldı. Onun ölümünden sonra bir süre ticaretle meşgul oldu. Daha sonra gördüğü bir rüya üzerine kendisine kalan mirası kardeşine bağışlayıp tasavvufa yöneldi ve Anadolu'ya gidip Uşak'ta Halvetî şeyhlerinden Emîr Ahmed-i Semerkandî'ye intisap etti. Ancak Anadolu'ya gidip tarikata intisap ettiği ve hilâfet aldığı tarihler belli değildir. Şeyh Ahmed Hüsâmeddin, sözü edilen manzumesinde onun Anadolu'ya gelmeden önce memleketinde Nûrbahşiyye ve Kübreviyye şeyhlerinden feyiz aldığını, 930 (1524) yılında şeyhlik makamında bulunduğunu söyler. Yukarıda verilen doğum tarihi doğru kabul edilirse Hüsâmeddin Uşşâkī bu yıllarda elli yaşlarında olmalıdır. Hüseyin Vassâf ve Sâdık Vicdânî şifahî rivayetlere dayanarak şeyhine Erzincan'da intisap ettiğini ve onun emriyle Uşak'a gidip yerleştiğini ifade ederler.

II. Selim'in oğlu Şehzade Murad Manisa valisi iken Hüsâmeddin Uşşâkī'ye bir mektup göndererek tahtın kendisine nasip olması için dua etmesi ricasında bulunmuş, gönderilen kişi daha mektubu teslim etmeden şeyh, "Şehzade İstanbul'a doğru yola çıksın, şu vakit Osmanlı tahtına oturacaktır" demişti. Bu sözün gerçekleşmesi üzerine III. Murad tarafından İstanbul'a davet edilmiştir (Uşşâkīzâde İbrâhim, s. 34). III. Murad Ramazan 982'de (Aralık 1574) padişah olduğuna göre Hüsâmeddin Efendi Uşak'ta yaklaşık elli yıl kadar kalmıştır. Bu durumda İstanbul'a geldiğinde 100 yaşlarında olmalıdır.

İstanbul'da Aksaray'da kendisine tahsis edilen bir konağa yerleşen Hüsâmeddin Uşşâkī, ziyaretçilerinin giderek çoğalması üzerine padişahtan izin isteyip Uşak'a dönmeyi talep etmişse de bu arzusu kabul edilmemiş, III. Murad şeyhe Kasımpaşa'da bir tekke yaptırarak İstanbul'un bu sakin bölgesinde ikametini sağlamıştır. Daha sonra Uşşâkıyye tarikatının âsitânesi olan bu tekkede ölümüne kadar irşad görevinde bulunan Hüsâmeddin Uşşâkī hac dönüşü Konya'da vefat etti; cenazesi İstanbul'a getirilerek tekkesine defnedildi.

Şeyh Ahmed Hüsâmeddin'in, "Kendi pîrinden alıp irşâdı pes / Hem dahi Ümmî Sinan etmiş nefes" mısraından, Hüsâmeddin Uşşâkī'nin Halvetiyye'nin Sinâniyye kolunun kurucusu İbrâhim Ümmî Sinan'dan da icâzet aldığı anlaşılmaktadır. Ümmî Sinan 976'da (1568) vefat ettiğine göre Hüsâmeddin Uşşâkī bu tarihten önce Uşak'ta onunla görüşmüş olmalıdır. Hüseyin Vassâf, Uşşâkī Tekkesi'nde Hüsâmeddin Uşşâkī'ye ait eşyalar arasında Sinânî tac ve hırkanın da bulunduğunu söyler.

Hüsâmeddin Uşşâkī'nin tarikat silsilesi Halvetiyye'nin ana kollarından Ahmediyye'nin kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Efendi'ye ulaşır. Kurucusu olduğu Uşşâkıyye tarikatından Edirneli Cemâleddin Uşşâkī'ye (ö. 1164/1751) nisbet edilen Cemâliyye, Cemâliyye'den de Salâhaddin Uşşâkī'ye (ö. 1197/1783) nisbet edilen Salâhiyye ve Câhidî Ahmed Efendi'ye (ö. 1070/1659) nisbet edilen Câhidiyye şubeleri meydana gelmiştir.

Halvetîler arasında büyük öneme sahip olan Yahyâ-yı Şirvânî'nin "Virdü's-settâr"ına Hüsâmeddin Uşşâkī bazı ilâveler yapmıştır. Tertip ettiği "Evrâdü'l-kebîr", "Ḥizbü't-taḥrîr ve Aḥzâbü'l-üsbûʿiyye" adlı evrâdın bir kısmı Gümüşhânevî'nin Mecmûʿatü'l-aḥzâb'ında bulunmaktadır (I, 306-405). Şeyh Ahmed Hüsâmeddin'in manzumesindeki ifadelerinden bir divanı olduğu anlaşılmaktaysa da herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Sultanahmet'teki Kaygusuz Dergâhı'nın şeyhi Şevki Efendi Hadâiku'l-envâr adlı eserine Hüsâmeddin Uşşâkī'nin bir mısraını iktibas etmiş, bu mısra Hüseyin Vassâf tarafından tahmîs edilmiştir (Sefîne, IV, 182).

Hüsâmeddin Uşşâkī'nin Mustafa (Atâî, s. 713), Abdülaziz (Uşşâkīzâde

İbrâhim, s. 35) ve Abdürrahim (a.g.e., s. 432-434) adlarını taşıyan üç oğlu ilim yolunu tercih ederek çeşitli yerlerde kadılık görevinde bulunmuşlardır. Zeyl-i Şekāik müellifi Uşşâkīzâde İbrâhim Hasib, Abdürrahim'in torunudur.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 713; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekâik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 31-36, 432-434, 477-481; Müstakimzâde, Risâle-i Tâciyye, İÜ Ktp., TY, nr. 6700, vr. 142a; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 290a, 292a; Gümüşhânevî, Mecmûʿatü'l-aḥzâb, İstanbul 1311, I, 306-405; Tomar-Halvetiyye, s. 103-106; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 179-184; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 42; Mehmed Hazmî [Tura], "Hüsâmeddîn-i Uşşâkī", Cerîde-i Sûfiyye, sy. 146, İstanbul 24 Temmuz 1334, s. 440-442.

Mehmet Akkuş

HÜSÂMEDDİN UŞŞÂKĪ TEKKESİ

İstanbul Kasımpaşa'da Halvetiyye-Uşşâkıyye tarikatının âsitânesiyle pîr evi olan tekke.

Uşşâkī Âsitânesi, Pîşvâ-yı Tarîkat-ı Aliyye-i Uşşâkıyye, Perşembe Tekkesi, Şimşirli Tekke olarak da anılmakta olup Uşşâkıyye'nin pîri Hüsâmeddin Uşşâkī tarafından XVI. yüzyılın son çeyreğinde kurulmuştur. Tekkenin Hüsâmeddin Uşşâkī'ye teveccühü

olan III. Murad tarafından tesis edildiği belirtilmektedir.

Tekkeye Hüsâmeddin Uşşâkī'nin vefatını müteakip oğlu Şeyh Mustafa Efendi (ö. 1037/1628) postnişin olmuş, onu Bosnalı Şeyh Mustafa Efendi ile (ö. 1092/1681) oğlu Abalı Şeyh Hüsâmeddîn-i Sânî (ö. 1150/1737-38) takip etmiş, Hüsâmeddin Efendi-i Sânî'den sonra damadı Ahmed Hüsâmî Efendi (ö. 1161/1748) meşihatı devralmıştır. Zâkir Şükrü Efendi bu zâtın yerine geçen oğlunun adını ve vefat tarihini vermemekte, yalnızca Şeyh Ahmed Hüsâmîzâde olarak zikredilen bu postnişinin "gaib" olduğunu belirtmektedir. Daha sonra tekkenin postuna, Uşşâkıyye'nin Cemâliyye kolunun kurucusu Edirneli Şeyh Cemâleddin Uşşâkī'nin hemşehrisi ve halifesi Edirneli Yazıcı Şeyh Mehmed Safvetî Efendi (ö. 1192/1778) geçmiş, böylece tekkenin meşihatı Cemâliyye-i Sâniyye olarak da anılan bu kola intikal etmiştir. Safvetî Efendi'nin halefi Şeyh Cemâleddin Uşşâkī'nin oğlu Şeyh Mehmed Nizâmeddin Efendi'dir (ö. 1199/1785). Nizâmeddin Efendi aynı zamanda Eğrikapı dışında Cemâliyye kolunun âsitânesi ve pîr evi olan Cemâlîzâde Tekkesi'nin meşihatını da üstlenmiş, kendisinden sonra gelen oğlu Şeyh Mehmed Cemâlî Efendi ile (ö. 1246/1830-31) torunu Şeyh Alâeddin Efendi (ö. 1251/1835) bu çifte meşihat uygulamasını sürdürmüş, Alâeddin Efendi'nin yerine de kız kardeşinin oğlu Şeyh Mehmed Kerâmeddin Efendi (ö. 1257/1841) geçmiştir. Kerâmeddin Efendi'nin halefi olan ve "bânî-i sânî" diye anılan Edirneli Şeyh Mehmed Sıdkı Efendi ile (ö. 1273/1856) oğlu Şeyh Mehmed Said Efendi'nin de (ö. 1274/1857) Hüsâmeddin Uşşâkī Tekkesi ile Fatih-Yenibahçe'de bulunan yine Cemâliyye koluna bağlı Mahmud Bedreddin Efendi Tekkesi'nin

meşihatını birlikte yürüttükleri, ayrıca Mehmed Kerâmeddin Efendi'nin küçük yaştaki oğlu Mehmed Cemâleddin Efendi'ye sırayla vekâlet ettikleri tesbit edilmektedir. Mehmed Said Efendi'nin vefatını müteakip Mehmed Cemâleddin Efendi (ö. 1331/1913) asaleten şeyh olmuş, kendisini son postnişin olan Şeyh Mustafa Sâfî Efendi takip etmiştir.

Hüsâmeddin Uşşâkī Tekkesi'nde 1885 yılında üç erkekle bir kadının devamlı ikamet ettiği, XX. yüzyılın başlarında Maliye Nezâreti'nden yılda 168 kuruş tahsisatı, kurban bayramlarında da beş adet koyun istihkakı olduğu tesbit edilmektedir. Âyinlerin perşembe günleri icra edildiği tekke tasavvuf mûsikisi açısından önemli bir merkezdi. Tekkenin son zâkirbaşısı ve döneminin ileri gelen mûsikişinaslarından olan Kasımpaşalı Cemâleddin Efendi'nin (ö. 1937) öğrencileri arasında Hâfız Kemal, Sadettin Kaynak, Sadi Hoşses ve Kemal Batanay gibi ünlü mevlidhanlar ve bestekârlar bulunmaktadır.

Tekke binalarının zaman içinde geçirmiş olduğu değişiklikler şöyle özetlenebilir: Hüsâmeddin Uşşâkī'nin Kasımpaşa'daki evini tekke olarak kullandığı, tesis etmiş olduğu vakfın oğlu Şeyh Mustafa Efendi tarafından genişletildiği anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyılın ortalarına doğru Ahmed Hüsâmî Efendi'nin meşihatı sırasında Tersane Emîni Yûsuf Efendi harap durumdaki bu evtekkeyi yıktırarak yeniden inşa ettirmiş, vakfiyeye imam ve müezzin ödenekleri ekletmiştir. Bu tarihten sonra ahşap minareli bir mescid-tevhidhâne ile harem dairesinden oluşan tekke, Edirneli Şeyh Mehmed Sıdkı Efendi'nin meşihatı sırasında, muhtemelen hâcet penceresinin üzerindeki kitâbenin işaret ettiği 1266 (1850) yılında yeni baştan ihya edilmiştir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında tekrar harap düşen ve yıkılmaya yüz tutan binaların 1310'da (1892-93) Evkaf Nezâreti tarafından son olarak yenilendiği ve tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına bu şekilleriyle intikal ettiği bilinmektedir. Hüsâmeddin Uşşâkī Tekkesi'nin bu son aşamadaki mimari programı tevhidhâne, iki adet türbe, hazîre, selâmlık ve harem bölümleri, mutfak ve bir şadırvandan oluşmaktaydı.

Cumhuriyet döneminde türbeler, hazîre ve cümle kapısı dışında kalan bölümler harap olmuş, bir müddet sonra yıktırılarak yerlerine ilkokul inşa edilmiştir. 1982'de bazı şahıslar eliyle yapılan bilinçsiz onarımda türbelerin içleri fayansla, cepheleri seramik karolarla kaplanmış, bu arada cümle

kapısını takip eden geçit bir duvarla okulun bahçesinden soyutlanarak iki türbenin arasında mescid ve birtakım başka birimler ihdas edilmiş, sonuçta tekkeden artakalan son parçalar özgün biçimlerini büyük ölçüde kaybetmiştir.

Hüsâmeddin Uşşâkī Tekkesi'nin 1950'lere kadar bostanlar ve çiçek bahçeleriyle kaplı olan çevresi günümüzde imalâthanelerle dolmuş ve geçmişteki özelliği bütünüyle yok olmuştur. 1925 tarihli Pervititch paftasında tekkeyi meydana getiren bölümlerin tek bir kitle içinde toplandığı, güneyde Pîr Hüsâmeddin sokağı üzerindeki cümle kapısının yanlardan türbeler ve harem dairesiyle kuşatıldığı, bunların arkasında tevhidhâne-selâmlık kanadının bulunduğu, batı kesimi hazîreye ayrılan bahçede bir şadırvanın yer aldığı görülmektedir.

Toskan başlıklı pilastrlarla kuşatılmış olan cümle kapısının söveleri ve yuvarlak kemeri küfeki taşından yontulmuştur. Çıkıntı oluşturan kilit taşının üzerinde, metninin Osman Cemî Bey'e ait olduğu bilinen Farsça manzum bir kitâbe, bunun da üzerinde beyzî bir madalyon içinde II. Abdülhamid'in 1310 (1892-93) tarihli tuğrası yer alır. Duvarları tuğla ile, üstleri kırma çatılarla kaplanmış olan türbelerden cümle kapısının sağında bulunan ve Hüsâmeddin Uşşâkī ile haleflerinden beş kişinin sandukalarını barındıran kesim "büyük türbe" olarak anılır. Zamanında büyük türbenin asıl girişi kuzey duvarında yer almakta ve aynı duvarda sıralanan basık kemerli iki pencereyle birlikte tevhidhâneye açılmaktaydı. Tevhidhâne-selâmlık kanadının yıktırılması ve yerlerine ilkokulun inşa edilmesi sırasında bütün bu açıklıklar örülerek nişlere dönüştürülmüş, bu arada sokağa (güneye) açılan üç pencereden doğudaki kapı haline getirilmiştir. Söz konusu açıklığın üzerinde Şeyh Ahmed Hüsâmîzâde'nin "gaib" olmasından sonra hâtırasını yaşatmak için konulduğu anlaşılan 1179 (1765-66) tarihli sülüs hatlı bir beyit yer alır. Hâcet penceresi olduğu anlaşılan ortadaki açıklığın üzerinde Hüsâmeddin Uşşâkī'nin adını içeren, "Mehmed Rifat Mısrî" imzalı ve 1266 (1850) tarihli, ta'lik hatlı bir kitâbe bulunmaktadır.

Büyük türbenin zemin döşemesinin altında birçok kabri barındıran bir bodrum katının varlığı dikkati çeker. Türk-İslâm mimarisinin erken dönemlerinde görülen, ancak Osmanlı döneminde birkaç istisna dışında terkedilen mumyalıklı kümbet geleneğinin bu yapıda belirli bir ölçüde

yaşatılmış olduğu anlaşılmaktadır.

Cümle kapısının solunda yer alan ve “küçük türbe” olarak adlandırılan diğer bölümde ise en eskisi üçüncü postnişin Bosnalı Şeyh Mustafa Efendi’ye ait olan dört kabir mevcuttur. Kuzey duvarında sonradan kapıya dönüştürülmüş bir pencere, bu duvarın arkasında ise hazîreden geriye kalan parça bulunmaktadır. Doğu duvarında niş haline getirilmiş bir pencere, sokak üzerindeki güney duvarında da bir kapıyla ufak bir pencere yer alır.

Bugün yerinde ilkokul binasının bulunduğu tevhidhâne iki katlı ve kâgir bir yapı idi. Kuzeyindeki selâmlıkla, doğusundaki haremle ve güneyindeki büyük türbe ile bağlantılı olan bu bölümün asıl girişi batı yönündeki avluya açılmaktaydı. Selâmlık ve harem bölümlerinin ahşap mesken niteliğinde iki katlı binalar olduğu, şadırvanın sekizgen planlı olarak tasarlandığı da Pervititch paftasında görülebilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatname (haz. O. Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, bk. İndeks; Ayvansârâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 23-25; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh, s. 242-243; Âsitâne Tekkeleri, s. 16; Ahmed Rifat, Lugat-i Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1300, IV, 643; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 18-19; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 14; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 529-532; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 274; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyat Mecmuası, İstanbul 1330, s. 22; Sadi Abaç, Kasımpaşa’nın Tarihçesi, İstanbul 1935, s. 23; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 42-43; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, II, 31; Günay Kut - Turgut Kut, “İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehnâme”, Türkishe Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 236; Sıddık Naci Eren, Pir Seyyid Hasan Hüsameddin Uşşâkî, İstanbul 1990, s. 11-28; C. Telci, “İstanbul Tekkeleri Hakkında 1885 Tarihli Bir İstatistik”, 3 Mayıs 1994-50. Yıl Türkçülük Armağanı, İzmir 1994, s. 206; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 189; Mithat Sertoğlu, “Kasımpaşa”, Hayat ve Tarih Mecmuası, sy. 5,

İstanbul 1977, s. 48-53; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 589; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", TT, sy. 61 (1989), s. 36, nr. 90; M. Baha Tanman, "Hüsameddin Uşşakî Tekkesi", DBİst.A, IV, 105-106; a.mlf. v.dğr., "Uşşakîlik", a.e., VII, 329-331.

M. Baha Tanman

HÜSAMZÂDE MUSTAFA EFENDİ

(ö. 893/1488'den sonra)

Osmanlı âlimi.

Asıl adı Muslihuddin Mustafa, babasının adı Hüsâmeddin'dir. Bursevî nisbesiyle de anılması Bursa'da doğmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Tahsilini tamamladıktan sonra dinî ve edebî ilimlerde seçkin âlimler arasında yer aldı. Değişik medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Bursa'da Sultan Bayezid'in oğlu adına inşa edilen Sultan Mehmed Medresesi müderrisliğine, ardından da Bursa müftülüğüne tayin edildi ve bu görevde iken vefat etti. Bağdatlı İsmâil Paşa ve Ömer Rızâ Kehhâle onun 1035 (1626) yılında vefat ettiğini kaydetmişlerse de bu doğru değildir. Zira 968 (1561) yılında ölen Taşköprizâde Ahmed Efendi eserinde ondan bahsetmektedir (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 188). Ayrıca Hüsamzâde'nin kendi hattıyla yazdığı er-Risâletü'ẕ-ẕevḳıyye 889 (1484) tarihini taşımakta, Bursalı Mehmed Tâhir ise kendi kütüphanesinde et-Teşrîḥ'in 893 (1488) yılında müellif tarafından yazılan asıl nüshasının bulunduğunu kaydetmektedir. Hüsamzâde'nin mezarı Bursa'daki Zeynîler Kabristanı'ndadır.

Eserlerinde kullandığı akıcı üslûp ve ayrıca edebî ifadeleriyle dikkati çeken Hüsamzâde tasavvufa da ilgi duymuştur. Zeyniyye tarikatına intisap ettikten sonra birkaç defa halvete girdi ve zâhidâne bir hayat yaşadı. Tasavvufla irtibatından dolayı kaynaklarda kerâmet sahibi kişiler arasında gösterilir. Bunun yanında onun sohbet ehli ve düşkünlere yardım etmeyi seven bir kimse olduğu kaydedilir.

Eserleri. Hüsamzâde'nin daha çok şerh ve hâşiyelerden ibaret olan eserleri şunlardır: 1. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Maḳāṣıd. Metni ve şerhi Teftâzânî'ye ait olan kelâma dair esere yazılan hâşiyenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Lâleli, nr. 2225/1). 2. Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ. Sadrüşşerîa'nın usûl-i fıkha dair Tenḳīḥu'l-uṣûl'üne yine kendisinin yazdığı et-Tavżîḥ adlı şerhe Teftâzânî tarafından et-Telvîḥ adıyla yazılan hâşiyenin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2225/2; Cârullah Efendi, nr. 458).

3. et-Teşrîḥ ʿalâ Şerḥi'l-Viḳāye. Tâcüşşerîa'nın fıkha dair Viḳāyetü'r-rivâye'sine torunu Sadrüşşerîa tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir. Elli beş bölüm ve bir hâtimeden meydana gelen eserin sonuna müellif, Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî'nin Muḫtaṣarü'l-Ḳudûrî'ye yaptığı şerh başta olmak üzere çeşitli fıkıh kitaplarından faydalanarak hazırladığı bir tekmile eklemiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 453). 4. Şerḥu Naẓmi Îsâġūcî. Esîrüddin el-Ebherî'nin mantığa dair eserinin manzum hale getirilmiş şekline yazılan şerh olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Lâleli, nr. 2677). 5. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti's-Seyyid eş-Şerîf ʿale'l-Muṭavvel. Hatîb el-Kazvînî'nin Arap edebiyatına dair Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ına Teftâzânî tarafından kaleme alınan el-Muṭavvel adlı şerhin Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye ait hâşiyesi üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Hüsamzâde burada, aynı esere şerh yazan Molla Hüsrev'in Cürcânî'ye yönelttiği tenkitleri haksız bulup eleştirmiştir. Eserin 881 (1476) yılında müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hacı Mahmud, nr. 5855, vr. 67a-138a). 6. er-Risâletü'ẕ-ẕevḳıyye. Tasavvufa dair olan eser dört bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde yaratılış, sevginin sırrı ve bu sır üzerine bina edilen ruh, akıl,

nefis gibi kavramların açıklanması, ikinci bölümde kadîm sıfatların işaret ettiği hususlar, üçüncü bölümde zâtı, sıfatları ve fiilleri yönünden Allah'ın birlenmesi, dördüncü bölümde bazı sûre ve duaların fazilet ve özellikleri ele alınmıştır. Kitabın müellif hattıyla olan 889 (1484) tarihli bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3121). Bu nüshanın son sayfasının kenarında, Hüsamzâde'nin daha küçük ebatta er-Risâletü'ş-şevḳıyye adlı bir risâlesinin daha bulunduğu kaydedilmektedir. 7. Mecmûʿatü'l-münşeʾât. Müellifin yazdığı inşâ ve mektupların derlenmesinden meydana gelmiş olup çoğu Arapça ve Farsça, az bir kısmı ise Türkçe'dir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 439).

BİBLİYOGRAFYA

Hüsamzâde Mustafa Efendi, et-Teşrîḥ ʿalâ Şerḥi'l-Viḳāye, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 453, vr. 1b-2a; a.mlf., Ḥâşiye ʿale't-Telvîḥ,

Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2225, vr. 121b-122a; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 188; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 206-207; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1992, V, 156; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 213-214; Osmanlı Müellifleri, I, 275; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 439; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 248; Recep Cici, Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar Osmanlılarda Fıkıh Çalışmaları (doktora tezi 1994, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 255-258.

İlyas Çelebi

HÜSEYİN

(الحسين)

Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî eş-Şehîd (ö. 61/680)

Hz. Peygamber'in torunu, Hz. Fâtıma ile Hz. Ali'nin küçük oğlu, Kerbelâ şehidi.

5 Şâban 4 yılında (10 Ocak 626) Medine'de doğdu. "Şehîd" lakabıyla meşhurdur. Göğsünden aşağısının dedesine çok benzediği rivayet edilir. Doğduğu zaman Hz. Peygamber, ağabeyi Hasan'a yaptığı gibi o güne kadar Araplar'ca pek bilinmeyen adını kulağına bizzat ezan okuyarak koydu ve doğumunun yedinci gününde akîka kurbanı kestirip Hz. Fâtıma'dan saçının ağırlığınca fakirlere gümüş dağıtmasını istedi. Hz. Hüseyin, ağabeyi Hasan ile birlikte tâbiînden Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den kıraat öğrendi (Zehebî, III, 280; IV, 268); dedesiyle annesinden ve babasından, ayrıca Hz. Ömer'den ve diğer bazı sahâbîlerden sekiz hadis rivayet etti.

Hz. Hüseyin de ağabeyi Hasan gibi ilk iki halife döneminde cereyan eden önemli olaylarda fiilen yer almadı. Hz. Osman zamanında Saîd b. Âs'ın Kûfe'den Horasan'a yaptığı sefere (30/651) ağabeyi ile birlikte katıldı. Daha sonra Hz. Osman'ın evini kuşatan isyancılara karşı babası Hz. Ali tarafından yine ağabeyi ile birlikte halifeyi korumak ve evine su taşımak üzere görevlendirildi.

Babasının halifeliği sırasında Hz. Hüseyin Kûfe'ye giderek onun bütün seferlerine katıldı; şehâdetinden sonra da yine onun vasiyetine uyarak ağabeyine itaat etti. Bu arada Hz. Hasan Muâviye ile anlaşmaya karar verdiği zaman ona karşı çıkmak istediyse de itirazının reddedilmesi üzerine vazgeçti ve beraberinde Medine'ye gitti. Daha sonra Hz. Hüseyin bu anlaşma dolayısıyla Muâviye'nin tahsis ettiği yıllık 2 milyon dirhemi onun vefatına kadar aldı (Dîneverî, s. 218, 224-225) ve daima ağabeyinin yanında bulundu. Hz. Hasan'ın vefatından (49/669) sonra ise I. Yezîd'in hilâfet

makamına gelişine kadar (60/680) kendini ibadete vererek zühd ve takvâya dayalı bir hayat sürdürdü. Hz. Hüseyin'e ağabeyinin vefatı üzerine imam sıfatıyla biat edildiğine veya onun Muâviye aleyhine faaliyette bulunduğuna yahut kendi imâmeti için harekete geçtiğine dair ilk Sünnî ve Şiî kaynaklarında herhangi bir rivayete rastlanmaz; aksine bu husustaki birtakım kıpırdanışlara fırsat vermediği söylenir. Muselâ Hz. Hasan'ın vefat haberi Kûfe'ye ulaşınca taraftarları Hz. Hüseyin'e, babasıyla ağabeyinin intikamını almak için emrini beklediklerini bildiren bir mektup göndermişlerdi. Hucr b. Adî'nin, Muâviye'nin emriyle başlatılan camilerde Hz. Ali'ye hakaret etme faaliyetine karşı çıktığı için öldürülmesi üzerine (51/671), Kûfe'nin ileri gelenlerinden bir kişi hem bu haberi iletmek hem de Hüseyin'i Kûfe'ye getirmek amacıyla Medine'ye gitmiş, durumdan haberdar olan Muâviye Hz. Hüseyin'e fitne çıkarmak isteyen kimselere fırsat vermemesi konusunda tavsiyede bulunmuş, o da cevabî mektubunda, "Seninle savaşmak ve sana karşı çıkmak niyetinde değilim" demiştir (Dîneverî, s. 224-225). Bununla birlikte Hz. Hüseyin'in Muâviye'ye karşı takındığı olumlu tavrı 56 (676) yılından sonra değiştirdiği muhakkaktır; çünkü bu yılda Muâviye'nin, oğlu Yezîd'e biat edilmesini istemesi pek çok müslüman gibi Hz. Hüseyin'i de rahatsız etmiştir.

Medine Valisi Mervân, Muâviye'nin yerine halef tayin ettiği oğlu Yezîd'e kendi adına biat almasını isteyen mektubunu Mescidi Nebevî'de okuyunca halk feveran etti. Abdurrahman b. Ebû Bekir Mervân'a,

daha başlangıçta gerek kendisinin gerek Muâviye'nin yalan söylediğini ve saltanatı babadan oğula intikal ettiren Bizans sistemini müslümanların başına getirmek istediklerini söyleyerek bu teklife karşı çıkarken Abdullah b. Ömer Yezîd'in fâsıklığını, Abdullah b. Zübeyr ise Allah'a karşı gelene itaatin câiz olmadığını öne sürerek açıkça itirazda bulundular ve biata yanaşmadılar; Hz. Hüseyin de onlarla aynı fikirdeydi. Mervân'ın bu durumu bildirmesi üzerine Muâviye hemen Medine'ye gitti ve muhalefet eden kişileri çeşitli tehditlerle biata zorladı fakat başaramadı. Muâviye'nin ölümü üzerine (60/680) hilâfet mevkiine gelen Yezîd, Medine Valisi Velîd b. Utbe b. Ebû Süfyân'dan her ne şekilde olursa olsun Hüseyin ve diğerlerinden biat almasını istedi. Velîd, henüz Muâviye'nin ölüm haberi duyulmadan Hz. Hüseyin ile Abdullah b. Zübeyr'i Mervân ile de istişare ederek yanına çağırttı. Fakat onlar Muâviye'nin öldüğünü ve haberin halk

tarafından duyulmasından önce biatlarının alınmak istendiğini anladılar. İbnü'z-Zübeyr Mekke'ye kaçtı; Hz. Hüseyin ise Velîd ile görüşmeye gittiğinde, "Benim gibi bir adam gizlice biat edemez; zaten sen de halk katında açıkça yapmadığım bir biata razı olmazsın" diyerek ertesi gün halkın önünde biat edeceğini bildirdi. Mervân Velîd'e, yanından ayrılmadan önce Hüseyin'in biatını sağlamasını veya boynunu vurdurmasını tavsiye etti; ancak Velîd, "Sen benim için dinimi yıkacak bir şey tavsiye ediyorsun. Yemin ederim ki Hüseyin'i öldürmek suretiyle dünyanın her yanına, üzerine güneşin doğup battığı bütün mal ve mülküne sahip olacağımı bilsem yine de bunu istemem" diyerek tavsiyesini reddetti (Ebû Mihnef, s. 12-13; Taberî, Târîẖ, II, 218-219). Velîd'in yanından ayrılan Hz. Hüseyin 28 Receb 60 (4 Mayıs 680) gecesi, kendisine şu anda böyle bir harekette bulunmasının yanlış olduğunu söyleyen baba bir kardeşi Muhammed b. Hanefiyye hariç bütün aile fertlerini yanına alıp Mekke'ye doğru yola çıktı.

Hz. Hüseyin'in Yezîd'e biat etmeyip Mekke'ye gittiğini haber alan Kûfeliler'den Şebes b. Rib'î ve Süleyman b. Surad gibi bazı ileri gelenler onu hilâfete getirmek için kendisine davet mektupları yazdılar (Ebû Mihnef, s. 17 vd.; Dîneverî, s. 228-229; Taberî, Târîẖ, II, 233-235), ayrıca Ebû Abdullah el-Cedelî başkanlığında bir heyet gönderdiler. Bunun üzerine Hz. Hüseyin, durumu yerinde incelemesi için amcasının oğlu Müslim b. Akīl'i Kûfe'ye yolladı. 5 Şevval 60 (9 Temmuz 680) tarihinde şehre ulaşan Müslim İbn Avsece'nin evine indi ve Hz. Hüseyin adına biat almaya başladı. İlk aşamada 12-30.000 kişinin biat ettiği ve hatta Müslim'in Kûfe Mescidi'nde açıkça bir konuşma dahi yaptığı rivayet edilmektedir (Ebû Mihnef, s. 20; Taberî, Târîẖ, II, 228-229, 257-258). Yezîd, Müslim'in bu faaliyetini öğrenince Kûfe Valisi Nu'mân b. Beşîr el-Ensârî'yi görevden alarak yerine Basra Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ı tayin etti ve ondan Müslim'i şehirden çıkarmasını veya öldürmesini istedi. Ubeydullah'ın Hz. Hüseyin taraftarlarını ürküten tedbirler alması üzerine Müslim daha nüfuzlu bir kişi olan Hâni' b. Urve el-Murâdî'nin evine yerleşti ve halkı ayaklanmaya çağırdı; hatta Ubeydullah'ın kasrını kuşattı. Ancak Ubeydullah'ın safında yer alan Kûfe ileri gelenlerinin nasihat ve tehditleri üzerine ayaklanan halk dağılmaya başladı ve geceye doğru Müslim'in yanında sadece otuz kişi kaldı; daha sonra onlar da dağıldı. Bu gelişmeler üzerine geceleyin Kinde kabilesine mensup Tav'a adlı bir kadının evine saklanan Müslim ihbar üzerine yakalanarak öldürüldü (8 veya 9 Zilhicce

60/9 veya 10 Eylül 680). Bu yüzden Kûfeliler'den biat aldığını daha önce mektupla haber verdiği Hz. Hüseyin'e onların sözlerinden döndüğünü bildiremedi.

Hz. Hüseyin yeni gelişen olaylardan haberi olmadığı için Kûfe'ye hareket etmeye karar verdi. Her ne kadar Abdullah b. Abbas ona, Kûfeliler'in babasıyla ağabeyine yaptıklarını hatırlatıp sözünde durmayan bu insanların davetine uymamasını ve eğer Mekke'de kalmak istemiyorsa Yemen'e gidip orada Müslim'in hâkimiyet kurmasını beklemesinin daha iyi olacağını söylediyse de Hüseyin kararından dönmedi. Yezîd'in halifeliğini tanımayan Abdullah b. Zübeyr ise Mekke'de kalmasını teklif etti ve biat almasına kendisinin de yardımcı olabileceğini bildirdi (Taberî, Târîẖ, II, 276; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 38). Abdullah b. Ömer ve Ömer b. Abdurrahman b. Hâris gibi şahıslar da kesinlikle Kûfe'ye gitmemesini istediler, İbn Abbas ise hiç değilse yalnız gitmesini önerdi. Fakat Hz. Hüseyin, 8 Zilhicce 60 (9 Eylül 680) tarihinde umresini tamamladıktan sonra ailesi ve bazı taraftarlarıyla birlikte Kûfe'ye hareket etti (Taberî, a.g.e., II, 272; İbnü'l-Esîr, a.g.e., IV, 39). Birkaç gün sonra, bütün ailesini yanına aldığı için başlarına bir şey gelirse bunun soyunun tükenmesi demek olacağı endişesine kapılan amcasının oğlu Abdullah b. Ca'fer önce bir mektup yazarak durmasını istedi; sonra da Mekke Valisi Amr b. Saîd b. Âs el-Eşdak'tan onun adına eman alarak kendisine gönderdi. Ancak Hz. Hüseyin, rüyasında Resûlullah'ı gördüğünü ve ister lehine ister aleyhine sonuçlansın başladığı işi tamamlamakla emrolunduğunu söyleyerek geri dönmeyi reddetti. Yolda şair Ferezdak ile karşılaşıp Kûfe'deki durumu sorunca, "Halkın kalbi seninle, kılıçları Benî Ümeyye iledir; ilâhî takdir ise gökten iner ve Allah dilediğini yapar" cevabını aldığı halde, "Doğru söyledin, Allah'ın dediği olur, Allah dilediğini işler ve rabbimiz her gün yeni bir iştedir. Takdir hoşumuza gidecek şekilde olursa nimetlerinden dolayı Allah'a şükrederiz; O şükredenlerin yardımcısıdır. Eğer takdir umulandan başka türlü çıkarsa niyeti hak ve takvâsı da teneşir tahtası olan kimse elbette taşkınlık göstermez" diyerek yolculuğunu sürdürdü (Dîneverî, s. 245; Taberî, Târîẖ, II, 277-278). Ancak daha sonra Sa'lebiyye'de karşılaştığı iki yolcudan Kûfeliler'in biatlarından caydığını ve Müslim b. Akīl ile Hâni' b. Urve'nin öldürüldüğünü öğrenince geri dönmek istedi; fakat bu defa da Müslim'in oğulları ve kardeşlerinin ısrarı üzerine yola devam etmeye mecbur oldu. Bu arada taraftarlarına isteyenlerin ayrılabileceğini söyledi,

onlar da ayrıldılar; yanında sadece aile fertleriyle birlikte yaklaşık yetmiş kişi kaldı. Böylece sayısı azalan kafile Ninevâ bölgesindeki Kerbelâ'ya vardı (2 Muharrem 61/2 Ekim 680).

Kûfe Valisi Ubeydullah'ın emriyle kafileyi uzun süredir 1000 kişilik kuvvetiyle

gözetlemekte olan Hür b. Yezîd Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'ya ulaştığını valiye bildirdi; o da kafilenin sarp ve müstahkem yerlere sığınmasına engel olunmasını, susuz ve savunmasız bir yerde konaklamaya mecbur edilmesini istedi. Rey valiliğine getirilen Ömer b. Sa'd b. Ebû Vakkās'a da ordusuyla Hz. Hüseyin üzerine yürümesini ve bu meseleyi halletmesini emretti. Ömer b. Sa'd önce bu işe yanaşmak istemediyse de yoğun ısrar ve görevden alınma tehdidi karşısında kafilenin üstüne yürüdü. Hz. Hüseyin Ömer'in gönderdiği elçiye kendisini Kûfeliler'in çağırdığını, 18.000 kişinin biat ettikten sonra biatlarını bozduğunu, dönüp gitmek istediğinde de Hür b. Yezîd'in engel olduğunu ve kendisini buraya kadar gelmek zorunda bıraktığını anlattı ve, "İzin verin dönüp gideyim" dedi (Dîneverî, s. 253-254). Ömer b. Sa'd, Hz. Hüseyin ile çarpışmak istemediği için bu cevaptan memnun kaldı ve durumu Ubeydullah b. Ziyâd'a bildirdi. Ubeydullah ise Yezîd'e biatı önermesini ve reddi halinde kafilenin su ile irtibatını kesmesini istedi. Bunun üzerine Ömer, Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye çağıranlar arasında bulunan Amr b. Haccâc'ı su yollarını kesmekle görevlendirdi; sonra da birkaç defa Hüseyin'le gizlice görüştü (Ebû Mihnef, s. 48-49). Aralarında ne konuştukları tam olarak bilinmemekle beraber tahminlere göre Hz. Hüseyin şu teklifleri yapmıştır: Geldiği yere dönmek, bizzat Yezîd'e gidip biat etmek veya İslâm serhadlerinden birinde cihadla meşgul olmak. Ömer, kabul edilebileceği ve böylece kendisinin de bu sıkıntılı işten kurtulacağı ümidiyle teklifi Ubeydullah b. Ziyâd'a bildirdi. Ubeydullah önce bu teklifi uygun gördüyse de Sıffîn'de Hz. Ali'nin safında çarpışanlardan Şemir b. Zülcevşen ona önemli bir fırsatı kaçırmış olacağını hatırlatarak Fırat nehriyle irtibatı kesilmiş ümitsizlik içindeki Hüseyin'i isteğine boyun eğdirmesini veya cezalandırmasını söyledi, ayrıca onun Ömer ile geceleri gizlice görüştüğünü belirtti. Bunun üzerine Ubeydullah, Şemir ile Ömer'e bir mektup göndererek Hüseyin'in doğrudan kendisine teslim olmasını sağlamasını, bunu başaramazsa onunla savaşmasını, aksi takdirde kumandayı Şemir'e bırakmasını emretti. Şemir karargâha 9

Muharrem Perşembe günü ulaştı. Ömer b. Sa‘d kumandayı, dolayısıyla kazandığı dünyalığı elden kaçırmamak için bu görevi yerine getireceğini söyledi. Hz. Hüseyin ve yanındakiler o geceyi dua, namaz ve istiğfarla geçirdiler (Taberî, Târîẖ, II, 315; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 59).

Ertesi gün Hz. Hüseyin gerekli savaş hazırlıklarını yaptıktan sonra atına bindi ve önünde bir mushaf olduğu halde Ömer'in ordusuna yaklaşarak kendisinin buraya geliş amacını anlamaları, hakkında insaflı hüküm vermeleri halinde saadete kavuşacaklarını ve üzerine yürümelerine gerek kalmayacağını, mazeretini dikkate almamaları durumunda ise istediklerini yapmalarını söyledi. Bazı kaynaklara göre Hz. Hüseyin bu konuşmasında anne babasının ve amcalarının İslâm'a hizmetlerini dile getirmiş, Resûl-i Ekrem'in kendisi hakkındaki övücü ifadelerinden söz etmiş ve kanını akıtmanın büyük vebal doğuracağını hatırlatmıştır (Ebû Mihnef, s. 49-50, 130-138; İbnü'l-Esîr, a.g.e., IV, 61-62). Hz. Hüseyin'in bu konuşması üzerine Hür b. Yezîd yaptıklarına pişman olarak onun safına geçti.

Ömer b. Sa‘d'ın sancağıyla gelip ilk oku atması üzerine başlayan savaş birbirine denk olmayan bu kuvvetler arasında tam bir dram şeklinde devam etti ve Hz. Hüseyin'in savaşa başlarken yirmi üç süvariyle kırk piyadeden oluşan askerleri kısa sürede azaldı. Savaşın sonlarında artık sıcak ve susuzluktan bitkin hale düşen bu az sayıdaki insanın başında piyade olarak cesaretle dövüşen Hz. Hüseyin'e Şemir b. Zülcevşen'in emriyle her taraftan hücum edildi. Sinân b. Enes en-Nehaî önce bir harbe saplayıp onu yere düşürdü, sonra da atından inerek saçlarını ve daha sonra başını kesti; oradakiler de cesedini soyup her şeyini, ardından da çadırları yağmaladılar. Bu arada Hz. Hüseyin'in hasta yatağındaki oğlu Ali Zeynelâbidîn öldürülmek istendiyse de Ömer b. Sa‘d buna engel oldu (10 Muharrem 61/10 Ekim 680). Şehidlerin cesetleri ertesi gün Benî Esed mensuplarının ikamet ettiği Gādiriye köylülerince toprağa verildi.

Hz. Hüseyin'in kesik başı ve esirler Dımaşk'a gönderildiğinde Yezîd görünüşte üzülmüş ve Hüseyin'i öldürtmesi sebebiyle Ubeydullah b. Ziyâd'a lânet etmiştir. Ancak onun bu üzüntüsünde samimi olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü gerçekten üzülmüş olsaydı Ubeydullah, Şemir ve diğerlerini hiç değilse görevlerinden alması gerekirdi; ayrıca öldürme emrini verenin bizzat kendisi olduğu yolunda rivayetler de vardır

(Dîneverî, s. 284-285; Ya‘kūbî, II, 229). Bununla beraber Hz. Hüseyin'in katliamdan kurtulan oğlu, kızları, kız kardeşi ve Tâliboğulları'ndan diğer esirler Dımaşk'ta birkaç gün tutulduktan sonra Yezîd tarafından bir muhafız birliği refakatinde Medine'ye gönderilmiştir. Hz. Hüseyin'in başının nereye gömüldüğü konusu ihtilâflıdır. Medine'de Bakī‘ Mezarlığı'na, Necef'te babasının yanına, Kûfe dışında bir yere, Kerbelâ'da cesedinin konulduğu kabre, Dımaşk'ta bilinmeyen bir yere, Rakka'ya, hatta Kahire'ye gömüldüğüne dair rivayetler bulunmakta (Muhsin el-Emîn, IV, 390-394) ve bunlardan birincisi daha güçlü bir ihtimal olarak görülmektedir (İbn Kesîr, VIII, 204). Öte yandan İbn Şehrâşûb, Şeyh el-Müfîd, Muhammed Bâkır el-Meclisî, Muhsin el-Emîn, Fehmî Üveys gibi Şiî yazarları Hz. Hüseyin'in doğumu, çocukluğu, gençliği ve şehâdetiyle ilgili tarihî gerçeklere uymayan pek çok olağan üstü hadise ve kerâmet rivayet ederler.

Kaynaklar Resûl-i Ekrem'in iki torununu çok sevdiğini, isteklerini tereddütsüz yerine getirdiğini, onlarla oyun oynadığını, sırtına bindirip gezdirdiğini, hatta secdede iken üstüne çıktıklarında inmelerine kadar beklediğini yazar ve onlara olan düşkünlüğünü gösteren birçok rivayet nakleder. Bir gün Hz. Peygamber minberde iken Hasan ile Hüseyin'in düşe kalka mescide girdiklerini görünce konuşmasını yarıda keserek aşağı inip onları kucaklamış ve, "Cenâb-ı Hak, 'Mallarınız ve çocuklarınız sizin için birer imtihan vesilesidir' (et-Tegābün 64/15) derken ne kadar doğru söylemiş; onları görünce dayanamadım" dedikten sonra konuşmasını sürdürmüştür (İbn Mâce, "Libâs", 20; Tirmizî, "Menâḳıb", 30; Nesâî, "Cumʿa", 30, "ʿÎdeyn", 27). Müslümanların Ehl-i beyt'e ve âl-i abâya dahil olan Hz. Hasan ile Hüseyin'e duyduğu sevgi ve şefkat Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra da devam etmiştir. Meselâ Hz. Ömer, hilâfeti sırasında

divan teşkilâtını kurup herkese yapılacak yardımları belirlerken onlara Bedir Gazvesi'ne katılanlara verilen miktarda tahsisat ayırmıştır (Taberî, Târîḫ, I, 2413). Hz. Hüseyin Resûlullah'ın sevgili torunu, emaneti ve reyhânesi (çiçek demeti) denilerek müslümanlardan daima sevgi, şefkat ve bağlılık görmüş, böylece altı yaşında kaybettiği dedesinin ve annesinin yokluğunu fazlaca hissetmemiştir. Ayrıca ağabeyi Hasan ile birlikte bütün İslâm dünyasında olduğu gibi Türkler arasında da Resûlullah'ın sevgili torunu sıfatıyla daima sevilmiş, sayılmış ve adları çocuklara verilen en yaygın isimler arasında yer almıştır.

Şiî dünyası, Şiîliğin hareket noktası ve temel şahsiyeti Hz. Ali olmakla birlikte, şehid edilişinin arka planında varlığını sürdürebilen güçlü bir siyasî kuruluş bulunmadığından bu olayla fazla ilgilenmemiş, Hz. Hüseyin'in şehâdetini ise Şiîliğe hayat veren bir kaynak telakki ederek içtimaî ve siyasî hayatın parolası haline getirmiştir. Bugün İslâm dünyasının en büyük azınlık mezhebini oluşturan İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nin özellikle duygu ve gönül hayatını Hz. Hüseyin sevgisi yönlendirmektedir. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilişinin hâtırasını anmak için yapılan ve "tâziye" denilen yas merasimleri, onu imamların üçüncüsü ve on dört ma'sûm-ı pâkin (çârdeh ma'sûm-i pâk) beşincisi kabul eden Şiî dünyasında başlı başına bir olaydır (bk. TÂZİYE). Ancak Sünnîler'in tuttukları 10 (veya 9, 10, 11) Muharrem orucunun Kerbelâ tâziyesiyle bir ilgisi yoktur (bk. ÂŞÛRÂ). Hz. Hüseyin'in acıklı sonu İslâm edebiyatında başlı başına bir tür oluşturmuş ve özellikle tâziye törenlerinde okunmak üzere Şiî şair ve edipleri tarafından "maktel" veya "maktel-i Hüseyin" denilen mersiye ve okuma parçaları kaleme alınmıştır (aş. bk.).

Hz. Hüseyin'in çocuklarından Ali el-Ekber Kerbelâ'da kendisiyle birlikte şehid olmuş, Ca'fer ve Abdullah adlı oğullarından devam etmeyen soyu diğer oğlu Ali Zeynelâbidîn'den devam ederek seyyid unvanıyla tanınmıştır. Ayrıca Fâtıma ve Sekîne adlı iki de kızı vardı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Mâce, "Libâs", 20; Tirmizî, "Menâḳıb", 30; Nesâî, "Cumʿa", 30, "ʿÎdeyn", 27; Ebû Mihnef, Maḳtelü'l-Ḥüseyin, Bağdad 1977; el-İmâme ve's-siyâse, I, 165, 178, 180 vd., 182, 184-187, 188 vd., 204-206; II, 3, 4-8; Belâzürî, Ensâb, IV/A, s. 101, 102 vd., 121 vd.; IV/B, s. 1, 12-16, 17, 18, 22, 23, 29, 40, 77, 81, 109; V, 69 vd.; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 218, 224 vd., 228-229, 230 vd., 243-260, 284-285; Ya'kūbî, Târîḫ, Necef 1384, II, 216, 217, 229 vd., 233; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 2413, 2836, 3020, 3461; II, 9 vd., 173, 216-220 vd., 228-229, 233 vd., 257-258, 272, 273 vd., 276-278, 279 vd., 315-390; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân (Bulak), III, 211-213;

XXII, 7; a.mlf., Delâʾilü'l-imâme, Necef 1369/1949, s. 71-80; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 118-126; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), II, 289, 361; III, 54, 55, 56, 57, 60, 68, 247; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, I, 22; IX, 13, 22, 180-181, 182, 183, 184, 219-220; XII, 7, 195, 196, 334; XIV, 221, 229, 261; XV, 147, 291, 392; XVII, 32, 40, 153, 219, 295, 296; XVIII, 40, 62, 288; XIX, 129, 153, 191; XXI, 114, 115, 359-360, 393; Halîmî, el-Minhâc, II, 436; Şeyh el-Müfîd, el-İrşâd, Necef 1382/1962, s. 197-253; a.e. (trc. I. K. A. Howard), London 1981, s. 296-379; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, s. 17-19, 238, 239, 277, 528-529, 531, 536, 555, 567, 568, 574; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 392-399; a.mlf., el-Kâfî, I, 273-274; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XIV, 111-260; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü Âli Ebî Ṭâlib, Necef 1375-76/1956, III, 206-272; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 503 vd., 505-511; IV, 15 vd., 20 vd., 30 vd., 38-39, 40 vd., 46-81; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, II, 18-23; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1385-87/1965-67, IV, 71-72, 78-79; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 280-321; IV, 268; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 172-211; İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, I, 259 vd.; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 299-308; a.mlf., el-İṣâbe, I, 683; İbnü's-Sabbâğ el-Mâlikî, el-Fuṣûlü'l-mühimme fî maʿrifeti aḥvâli'l-eʾimme, Necef 1381/1962, s. 156-186; Âmirî, Behcetü'l-meḥâfil ve buġyetü'l-emâs̱il, Kahire 1330-31, I, 230 vd.; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Tahran 1305, X, 66-89, 140-300; Şevkânî, Derrü's-seḥâbe, s. 293-299, 607 vd.; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1980, IV, 194-203; Mâzenderânî el-Hâirî, Meʿâlü'ṣ-ṣıbteyn fî aḥvâli'l-Ḥasen ve'l-Ḥüseyn, Necef 1380/1960, I, 60-465; II, 468-804; D. M. Donaldson, The Shi'ite Religion, London 1933, s. 79-100; Fehmî Üveys, Şehîdü Kerbelâ: el-İmâm el-Ḥüseyn b. ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, Kahire 1948, s. 100-217; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 263-264; M. Lebîb el-Buhî, Maṣraʿu'l-İmâm el-Ḥüseyn, Kahire 1955, s. 42; Monchizadeh, Ta'ziya des Persischen Passionsspiel, Upsala 1967; Fazl Ahmed, Husain: The Great Martyr, Lahore 1969; M. Husayn Tabatabai, Shi'ite Islam (trc. S. Hossein Nasr), London 1975, s. 9, 57, 60, 75, 79, 181, 190, 194-201, 208, 220, 232; Mahmoud Ayoub, Redemptive Suffering in Islam: a Study of the Devotional Aspects of 'Āşūrā in Twelwer Shi'ism, The Hague 1978; S. H. M. Jafri, The Origins and Early Development of Shi'a Islam, London 1979, s. 174-221; M. Asım Köksal, İslâm Tarihi: Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Fâciası,

Ankara 1979; Abdülbâki Gölpınarlı, Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik, İstanbul 1979, s. 380-397; W. C. Chittick, A Shi'ite Anthology, London 1980, s. 93-113; Hasan İbrâhim Hasan, Züʿamâʾü'l-İslâm, Kahire 1980, s. 197 vd.; Abdüşşâfî M. Abdüllatîf, el-ʿÂlemü'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî 41-132 h./661-750 m.: dirâse siyâsiyye, Kahire 1404/1984, s. 472 vd.; M. Mâhir Hammâde, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye ve'l-idâriyye, Beyrut 1407/1987, s. 78-81, 91-107; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 578 vd.; IV, 390-394; Hasan Îsâ Ebû Yâsîn, Şiʿru Hemdân ve aẖbâruhâ fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Riyad 1983, s. 130 vd.; M. Momen, An Introduction to Shi'i Islam, New Haven - London 1985, s. 28-33, 240 vd.; E. Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 90-105; a.mlf., Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik, İstanbul 1991, s. 332; Ali Naqī Naqvī, The Martyrdom of Karbala (trc. S. Ali Akhtar), Karachi 1984; Shaykh Muhammad Mahdi Shams al-Dīn, The Rising of al-Husayn: Its Impact on the Consciousness of Muslim Society (trc. I. K. A. Howard), London 1985; The Imam Husayn (ed. Muhammadī Trust of Great Britain and Northern Ireland), London 1986, I-XII; Hasan Onat, Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği, Ankara 1993, bk. İndeks; Ömer Süleyman el-Akīlî, "Vaḳʿatu Kerbelâ", Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb Câmiʿatü'l-Melik Suʿûd, XIII/2, Riyad 1986, s. 463-496; Bustânî, DM, VII, 48-49; Ahmed Ateş, "Hüseyin", İA, V/1, s. 634-640; L. Veccia Vaglieri, "al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib", EI² (İng.), III, 607-615; "İmâm Ḥüseyn", DMT, II, 349-354.

Ethem Ruhi Fığlalı

Literatür.

Resûl-i Ekrem'in torunu, Hz. Ali ile Fâtıma'nın çocuğu olması ve daha çok İslâm tarihinin en önemli olaylarından biri sayılan Kerbelâ'da şehid edilmesi sebebiyle Hz. Hüseyin hakkında geniş bir literatür meydana gelmiştir. Bu konuda hadis külliyatı, İslâm tarihi kaynakları ve biyografik eserlerde bulunan zengin malzemenin yanında pek çok monografik çalışma da vardır.

Hadis külliyatından Buhârî ve Müslim'in Ṣaḥîḥ'lerinin çeşitli bölümlerinde, özellikle sahâbenin faziletleriyle ilgili kısımlarında Hz. Hüseyin hakkında birçok hadis yer alır (bk. Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 22; Müslim,

“Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 32, 60, 61, 67, 95). Her iki eserde de “Hasan ve Hüseyin’in Faziletleri” başlıklı müstakil birer bab açılmış ve buralarda Hz. Peygamber’in sadece biri yahut her ikisi için söylediği övücü sözler kaydedilmiştir. Tirmizî’nin Sünen’inde diğer bölümlerin

yanında “Menâḳıbü’l-Ḥasan ve’l-Ḥüseyin” ve “Menâḳıbü Ehl-i beyti’n-nebî” bablarında yirmiden fazla hadis nakledilmektedir (bk. Tirmizî, “Menâḳıb”, 31, 32). Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî’nin Sünen’leriyle el-Muvaṭṭaʾın çeşitli bölümlerinde de çok sayıda hadis bulunmaktadır (bk. Wensinck, VIII, 61, 62). Ahmed b. Hanbel el-Müsned’inde Hz. Hüseyin’den elliye yakın hadis rivayet etmiştir (I, 203, 242; II, 85, 93; III, 62, 261). Resûl-i Ekrem’in Hasan ve Hüseyin’in dünyanın iki çiçeği, âhirette de cennet çocuklarının efendisi olduklarına dair hadisiyle onları sevdiği, Allah’a da iki torununu ve onları sevenleri sevmesi için dua ettiği Kütüb-i Sitte’nin çoğunda geçmektedir; diğer hadislerde ise onların bazı faziletlerine temas edilmektedir. Şîa’nın temel hadis kaynağı olan kütüb-i erbaadan yalnız el-Kâfî’de ve iki ayrı bab halinde Hz. Hüseyin’in doğum tarihi ve imâmetiyle ilgili hadisler vardır (Küleynî, I, 300-303, 463-466). Diğer kaynaklarda (bk. Muhammedî er-Rîşehrî, I, 232-235, 242-243) yer alan hadisler sıhhat şartı dikkate alınmaksızın müstakil bir kitapta toplanmıştır (Meclisî, bk. bibl.).

Siyer ve megāzî kitaplarında Hz. Hüseyin’e ilişkin bilgiler hem çok sınırlı hem de dolaylıdır. Şüphesiz bunun sebebi onun Hz. Peygamber vefat ettiğinde henüz altı yaşında bulunması ve Hz. Osman ile babası dönemindeki bazı olaylarda aldığı görevlerin dışında genellikle gazvelere katılmamış olmasıdır.

İslâm tarihi kaynaklarının hemen hepsinde Hz. Hüseyin hakkında bilgi yer alır. İbn Kuteybe’ye nisbet edilen el-İmâme ve’s-siyâse, ağabeyi Hz. Hasan’ın Muâviye ile barış antlaşması yapmasından Kerbelâ Vak‘ası’na kadarki siyasî hayatını kısmen dağınık şekilde ve sadece ana hatlarıyla verirken (Kahire 1957, I, 176; II, 4-6) Dineverî el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl’de (s. 145, 195, 227-262) ve Ya‘kūbî Târîḫ’te (II, 243-253) onunla ilgili olaylara dair daha etraflı bilgi sunmaktadır. Taberî hicrî 60 ve 61 yıllarına ait olayları anlatırken Hz. Hüseyin’in, amcasının oğlu Müslim b. Akīl’i Kûfe’ye göndermesinden şehid edilmesine kadar geçen zaman içindeki gelişmeleri

Ebû Mihnef'in Maḳtelü'l-Ḥüseyin'ine dayanarak anlatır (Târîḫ [Ebü'l-Fazl], V, 343-471). Mes'ûdî ise olayları daha kısa verir ve bahsin sonunda Kerbelâ şehidlerinin isimlerini sıralar (Mürûcü'ẕ-ẕeheb [Abdülhamîd], III, 64-72). el-Bedʾ ve't-târîḫ müellifi Makdisî, aynı hususları aktardıktan sonra Şiîler'in bununla ilgili çok abartılı şeyler söylediklerini ve birçok ilâvede bulunduklarını belirtir (VI, 13). İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'inde (IV, 19-91) ve İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye'sinde (VIII, 204-212) daha önceki eserlerde yer alan bilgiler bazı küçük farklılıklarla tekrarlanmakta, İbn Kesîr ayrıca Hz. Hüseyin'in şehâdetini anlattıktan sonra Ferezdak, A'meş, İshak b. İbrâhim gibi şairlerin onun için yazdıkları mersiyelerden de örnekler vermektedir.

Ensâb kitaplarında Hz. Hüseyin hakkında geniş açıklamalar vardır. Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ında onun hayatının çeşitli safhaları (nşr. M. Schloessinger, IV/A [1971], s. 101 vd.; IV/B, s. 12-16), Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin Lübâbü'l-ensâb'ında da eşleri, çocukları ve torunları hakkında (nşr. Mehdî er-Recâî, Kum 1410, I, 345-350) bilgi bulunmaktadır. Muvaffakuddin İbn Kudâme de eserinde Hz. Hüseyin ve çocuklarının biyografilerini vermiştir (et-Tebyîn fî ensâbi'l-Ḳureşiyyîn, nşr. Muhammed Nâyif ed-Deylemî, Beyrut 1408/1988, s. 129).

Şehir tarihçilerinden İbn Asâkir ünlü eseri Târîḫu medîneti Dımaşḳ'ta Hz. Hüseyin'e geniş yer ayırmıştır (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrevî, XIV, 111-260); özellikle onun Muâviye zamanında Yezîd kumandasındaki ordu ile İstanbul seferine katıldığını söylemesi (XIV, 111) dikkat çekicidir.

Sahâbe tabakatında ve diğer biyografik kaynaklarda Hz. Hüseyin'den müstakil başlıklar altında bahsedilmektedir. Günümüze ulaşan en eski tabakat kitabının müellifi İbn Sa'd, eserinde çocuk sahâbîlere ayırdığı beşinci tabaka içerisinde Hz. Hüseyin'e çok geniş yer vermiştir (eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ eṭ-ṭabaḳātü'l-ḫâmise mine'ṣ-ṣaḥâbe [nşr. Muhammed b. Sâmil es-Sülemî], Tâif 1414/1993, I, 369-519). Diğer tabakat kitaplarından İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe'sinde Resûl-i Ekrem'in Hz. Hüseyin hakkında söylediği sözlere, onun fizikî ve ruhî özelliklerine (II, 18-23), İbn Hacer'in el-İṣâbe'sinde onun Cemel ve Sıffîn savaşları ile Hâricîler'e karşı girişilen mücadeledeki faaliyetlerine (I, 322-335) temas edilmektedir. Zehebî ise hem Târîḫu'l-İslâm'ında (Beyrut 1410/1990, 61-80 yılları, s. 5-21) hem de

Siyerü aʿlâmi'n-nübelâʾ adlı eserinde (III, 280-321) Hz. Hüseyin'e geniş yer ayırmıştır.

Hz. Hüseyin konusunda menâkıb kitaplarından İbn Şehrâşûb'un Menâḳıbü Âli Ebî Ṭâlib (Beyrut, ts.) ayrı bir öneme sahiptir. Konulara daha çok Şiî bakış açısıyla yaklaşan müellif, Şiî tefsir ve hadis kaynaklarını kullanarak önce iki kardeş hakkında söylenen hadisleri ve Hz. Hüseyin'in hilâfet mücadelesini ele almakta (III, 367-402), daha sonra onun ahlâkî özelliklerini, yaşadığı hârikulâde olayları, tarihî geçmişini, şehâdetini ve türbesini ziyaret etmenin faziletini anlatmaktadır (IV, 46-128). Bazı tezkirelerde de Hz. Hüseyin hakkında bilgi bulunmakta, özellikle bunlardan Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Teẕkiretü'l-ḫavâṣṣ'ında (Beyrut 1401/1981, s. 210-254) onun için yazılan mersiyelerden örnekler ve Kerbelâ'nın intikamının alınışı hususunda geniş bilgi verilmektedir.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da siyasî amaçlar uğruna hunharca öldürülmesi müslüman kamuoyunun vicdanında derin yaralar açmış ve ilk günlerden itibaren konuyla ilgili çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunların başında "maktelü'l-Hüseyin"ler gelir. Hz. Hüseyin'in şehid edilişini anlatan bu eserler özellikle Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında önemli bir yer tutmaktadır. Bu hususta kaynaklarda adı anılan ilk eser Câbir b. Yezîd el-Ca'bî'nin (ö. 128/746) bugüne ulaşmayan Kitâbü Maḳteli'l-Ḥüseyn'idir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 540). Konuyla ilgili en önemli eser ise hiç şüphesiz klasik İslâm tarihçilerinin de alıntı yaptıkları Ebû Mihnef'in (ö. 157/773-74) Maḳtelü'l-Ḥüseyn'idir. İlk defa F. Wüstenfeld'in neşrettiği kitap (Göttingen 1883) daha sonra Bombay (1311) ve Necef'te (1343, 1347) basılmıştır. Ebû Mihnef'ten başka Nasr b. Müzâhim el-Minkārî, Vâkıdî, Medâinî, İbrâhim b. Muhammed es-Sekafî, Muhammed b. Zekeriyyâ el-Gallâbî, Mahmûd b. Mübârek, İbn Tâvûs ve Dildâr Ali (ö. 1235/1820) gibi çok sayıda müellifin de Arapça Maḳtelü'l-Ḥüseyn'leri vardır (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 540; Selâhaddin el-Müneccid, s. 229; Tahrânî, XXIV, 24-29); bunlardan İbn Tâvûs'unki hariç (Tahran 1317; Sayda 1329) diğerleri basılmamıştır.

Fars edebiyatında özellikle Şiîliğin resmî mezhep kabul edildiği Büveyhîler ve Safevîler döneminde idarecilerin de teşvikiyle pek çok müellif çeşitli maktel-i Hüseyin'ler kaleme almıştır. Bunların başlıcaları arasında Mirza

Muhammed İbrâhim, Hüseyin el-Bâfkī, Muhammed Ali Müderris el-Çârdehî, Muhammed Nâsır en-Nâînî ve Hidâyetullah b. Şeyh Sâdık el-Kazvînî'nin Maḳtel-i Ebû ʿAbdillâh'ları zikredilebilirse de (Tahrânî, XXII, 22-29) bu alanda şüphesiz müstesna bir yere sahip olan eser Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin (ö. 910/1504) Ravżatü'ş-şühedâʾsıdır. İran'da tâziye meclislerinde en çok okunan metin olup tertibi bakımından daha

sonra yazılan maktellere örnek teşkil eden eser birçok defa basılmış (Lahor 1287/1870; Lucknow 1873; Bombay 1301/1883; Cawnpore 1309/1891; Tahran 1333/1914, 1341/1922), üzerine şerh vb. çeşitli çalışmalar yapılmış (Storey, I, 212-213) ve Gelibolulu Câmî tarafından Saâdetnâme adıyla Türkçe'ye çevrilerek Kanûnî Sultan Süleyman'a sunulmuştur.

Türk edebiyatındaki maktel-i Hüseyin'lerin bilinen ilk örneği Kastamonulu Şâzî'nin 763 (1361) tarihli Destân-ı Maktel-i Hüseyin'idir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4041; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 528; ayrıca bk. Yaşar Türkay, Kastamonulu Şâzî'nin Maktel-i Hüseyn'i, mezuniyet tezi, 1974, İÜ Ed. Fak.; Nurcan Öznal Güder, Kastamonulu Şâzî Maktel-i Hüseyn, [doktora tezi, 1997], İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Yahyâ b. Bahşî'nin 905'te (1499) tamamladığı Maktel-i Hüseyin'i (DTCF Ktp., Muzaffer Ozak, nr. 1/248) ile Lâmiî Çelebi'nin kütüphanelerde çok sayıda nüshası bulunan aynı adlı eseri de (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 4019; Afyon Gedik Ahmed Paşa Ktp., nr. 90; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. 1254; ayrıca bk. İbrahim Boğalı, Maktel-i Âl-i Resûl, mezuniyet tezi, 1971, İÜ Ed. Fak.) zikredilmelidir. Aynı dönemlere ait Hacı Nûreddin Efendi'nin manzum Maktel-i Hüseyin'i Vak'a-i Kerbelâ adıyla birkaç defa basılmıştır (İstanbul 1285, 1300, 1309, 1324 r./1908, 1329 r./1913, 1341 r. / 1925). Bunlardan başka Süleymaniye Kütüphanesi'nde müellifleri bilinmeyen başka maktel-i Hüseyin'ler de vardır (Abdülkadir Karahan, Türkçe Maktal-i Husayn'ler ve Hadîkatü's-süadâ, travay, 1937-38, İÜ Ed. Fak.). Türkçe maktellerin en önemlisi şüphesiz Fuzûlî'nin Hadîkatü's-suadâ*sıdır. Eski ve yeni harflerle birçok defa basılan eserin Şeyma Güngör tarafından tenkitli neşri yapılmıştır (Ankara 1987) (ayrıca bk. MAKTEL).

Maktel-i Hüseyin'lerden başka çoğu Şiîler'ce yazılan ve Mâtemgede, Destân-ı Ġām, Cengnâme-i Ḥüseynî, Mecâlisü'l-aḥzân, Müsîrü'l-aḥzân,

Tûfân-i Bükâ gibi adlarla anılan pek çok eser bulunmakta (Storey, I, 222, 229, 234) ve bunlar içerisinde özellikle hadisenin cereyan ettiği Kerbelâ'ya izâfetle anılanların yaygın olduğu görülmektedir. Asım Köksal'ın klasik İslâm tarihi kaynaklarına göre yazdığı Kerbelâ Faciası ile (Ankara 1979) Rikâbî'nin Şiî kaynaklarına göre yazdığı Vaḳʿatü Kerbelâ (eş-Şeyh er-Rikâbî, Kum 1406 h.) gibi az sayıdaki eser hariç bunların hemen hemen tamamına yakını olayları tarih bilinciyle değil maktel-i Hüseyin'lere benzer şekilde duygusal öğeleri ön plana çıkararak etkili, dramatik ve romantik bir üslûpla vermektedir. Ḥâdiṯetü Kerbelâ, Kerbelâ fi't-târîḫ, Kerbelânâme gibi adlar taşıyan Arapça ve Farsça eserlerden başka (Tahrânî, XVII, 291; Hânbâbâ, IV, 4056), bir kısmı Sünnîler tarafından yazılmış Ehl-i beyt sevgisi çerçevesinde Hz. Hüseyin'in şehâdetini yarı roman üslûbuyla halka yansıtan Türkçe kitaplar mevcuttur (bk. KERBELÂ).

Gerek maktel-i Hüseyin'lerde gerekse aynı konuyu işlemekle beraber farklı isimlerle anılan eserlerde Hz. Hüseyin ve diğer Kerbelâ şehidleri için yer yer mersiyelere rastlanır. Bunların dışında Hz. Hüseyin için yazılmış müstakil mersiye kitapları da bulunmaktadır. Bazılarında mensur bölümlerin de yer aldığı bu eserlerde, genellikle tarihî sıraya uyularak Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gitmek üzere yola çıkışından Kerbelâ Vak'ası sonrasında alınan esirlerin Şam'a götürülmesine kadar bütün olaylar son derece hüzünlü bir üslûpla anlatır. Büyük çoğunluğu Şiî, Alevî ve Bektaşîler'ce yazılan bu eserlerin Türk, Arap ve Fars edebiyatlarında önemli bir yeri vardır. Türkçe mersiyeler içerisinde şairi Muhammed Nakī'nin mahlasına nisbetle Kumru diye anılan Kenzü'l-mesâib (İstanbul 1327; yeni harflerle İstanbul 1992, 1995), sadece Anadolu Türkleri arasında değil Âzerîler'le Irak ve İran Türkmenleri arasında da çok yaygındır. Hz. Hüseyin ve diğer Kerbelâ şehidleri için yazılmış çok sayıdaki mersiye kitabının bir kısmı basılmışsa da (Hüseyin b. Murtazâ, Mersiye-i Cenâb-ı Hüseyin, İstanbul 1273; Sâmi, Mersiye-i Cenâb-ı Şehinşâh-ı Kerbelâ, İstanbul 1290; Hayrullah Tâceddin, Mersiye-i Seyyidü'ş-şühedâ, İstanbul 1327) önemli bir kısmı yazma halindedir (Süleyman Eğribozî, Mersiye-i İmâm Hüseyin, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 25189; Kâmî, Mersiye-i Hasan ve Hüseyin, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 42664; Azîz, Mersiye-i Kerbelâ, İÜ Ktp., nr. 16918). Bunlardan başka Türk edebiyatında mersiye türünün en güzel örneklerini oluşturan Kemâlî Efendi'nin (Baha Doğramacı, Kemâlî Divanı'ndan Aşk Sızıntıları, İstanbul

1977, s. 217-221), Osman Şems Efendi'nin (Divan, Yapı Kredi Bankası Ktp., s. 84-94) ve Kâzım Mûsâ Paşa'nın (Makālîd-i Aşk, İstanbul 1301) mersiyelerini de anmak gerekir. Öte yandan Alevî ve Bektaşî şairleri "on iki imam" türü şiirler yanında müstakil olarak da Hz. Hüseyin'in şehid edilişiyle ilgili pek çok nefes ve deyiş söylemişlerdir. XIII. yüzyıldan günümüze kadar yaşayan Alevî şairlerinin hemen tamamının Hz. Hüseyin'le ilgili nefes ve mersiyeleri mevcuttur (bazı örnekler için bk. Özmen, I, 322; II, 87, 228, 349; III, 119, 249, 272; IV, 118, 447, 596; İsen, s. 3, 226, 360, 507, 560).

Hz. Hüseyin'in şehâdeti üzerine yazılan mersiyeler Arap ve Fars edebiyatında da yaygındır. Meselâ Muhammed Kâmil Süleyman el-Îdiyûlûciye'ş-Şîʿiyye fî ris̱âʾi'l-Ḥüseyin (Beyrut 1981) adlı eserinde mersiyelere yansıyan Şiî telakkiyi tahlil eder. İranlı şair Senâî hem divanında (nşr. Müderris Razavî, Tahran 1341/1962) hem de Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa adlı eserinde (nşr. Müderris Razavî, Tahran 1950) Hüseyin'i insanlığın ruhen gelişmesi için kendini adamış bir kahraman olarak gösterir. Fars edebiyatında ise özellikle Muhteşem-i Kâşânî'nin Kerbelâ hadisesini işlediği terkibibendi ünlüdür (Zeynelâbidîn Mu'temer, Şiʿru Edeb-i Fârisî, Tahran 1364, s. 74 vd.). Aynı şekilde Hint-Pakistan alt kıtasında da bazı meşhur şairler çeşitli mersiyeler yazmışlardır. Bunlardan Muhammed Muhsin, Hz. Hüseyin'in kahramanlığını içli bir şekilde anlatırken Şah Abdüllatif Hint dilinde kaleme aldığı Risâlô'sunda Kerbelâ Vak'ası'nı sûfî geleneğinde ifadeye dökmüştür. Yine Mevlânâ Ebü'l-Kelâm Âzâd, Zâkir Han, Mevdûdî ve Muhammed İkbâl'in de bu konuda eserleri olup bunlardan yapılan bir derleme Türkçe'ye çevrilerek Hz. Hüseyin: Bir Uyarı Bir Sembol (trc. Abdullah Gürel, İstanbul 1982) adıyla yayımlanmıştır (ayrıca bk. Schimmel, XII [1986], 29-39).

Hemen hemen bütün maktel ve mersiye kitaplarında Hz. Hüseyin'in şehâdetiyle ilgili tasvirler tarih kaynaklarının verdiği bilgileri çok aşmış, hayalî sahnelerle farklı bir mahiyete bürünmüştür. Konuyla ilgili müstakil bir eser yazan Murtazâ Mutahharî (Hüseynî Yiğitlik [trc. Hasan Kanaatlı], İstanbul 1991), Şiîler'in yaşadığı diğer bölgeler bir yana başta İran olmak üzere Necef ve Kerbelâ'da olay hakkında pek çok yalanın uydurulduğunu belirtmekte ve âşûrâ gününde, Hz. Hüseyin o gün şehid edildiği için değil kimsenin önünü alamadığı onca yalan uydurulduğu için ağlanması

gerektiğini söylemektedir.

Maktel, Kerbelâ ve mersiye kitaplarından başka adı itibariyle doğrudan Hz. Hüseyin'in hayatını konu alan eserler de vardır. Ancak farklı başlıklarla yazılan kitaplarda olduğu gibi bunlarda da onun hayatı ile birlikte daha çok şehâdetine ağırlık

verilmiştir. İlk dönemlerden beri örneklerine rastlanan bu eserlere (Tahrânî, VII, 21-22; Hânbâbâ, II, 1751-1754) yakın zamanlarda yenileri de eklenmiştir. Muhammed Rızâ'nın el-Ḥasan ve'l-Ḥüseyin sıbṭâ Resûlillâh'ı (Beyrut 1407/1987), Muhammed Beyyûm Mehrân'ın el-İmâm el-Ḥüseyin b. ʿAlî'si (Beyrut, ts. [Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye]), Bâkır Şerîf el-Kureşî'nin Ḥayâtü'l-İmâmi'l-Ḥüseyin'i (Beyrut, ts.), Mûsâ Muhammed Ali'nin Seyyidü'ş-şühedâʾ el-İmâmü'l-Ḥüseyin'i (Beyrut 1405/1985) ve Fehmî Üveys'in Şehîdü Kerbelâ el-İmâm el-Ḥüseyin b. ʿAlî b. Ebî Ṭâlib'i (Kahire 1948) bu gruba örnek verilebilir. Başka bir önemli eser de Abbas Mahmûd el-Akkād'ın el-Ḥüseyin b. ʿAlî Ebü'ş-şühedâ'sıdır (Kahire 1969; ayrıca Mevsûʿatü ʿAbbâs Maḥmûd el-ʿAḳḳād: Şaḫṣiyyât İslâmiyye (Beyrut 1971, III, 185-329). Akkād, Hz. Hüseyin'in başına gelenleri İslâm öncesinde Hâşimoğulları ile Ümeyyeoğulları arasında yaşanan çekişmelerle ilişkilendirir ve olayları sadece tarihî açıdan değil sosyolojik açıdan da ele alır. Şiî müellif İbrâhim ez-Zencânî ise Vesîletü'd-dâreyn fî enṣâri'l-Ḥüseyin adlı eserinde (Beyrut 1395/1975) bütün Şiî müellifler gibi olayları tamamen kendi kaynakları doğrultusunda açıklar. Ayrıca Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin Hz. Hüseyin'in başının defnedildiği yerle ilgili tartışmaları ele aldığı Reʾsü'l-Ḥüseyin ile (İmam et-Taberî, İstişhâdü'l-Ḥüseyin içinde, Beyrut 1406/1985, s.181-215) Ebû Abdullah Muhammed b. Ali'nin Şiî kaynakları çerçevesinde Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaretin faziletiyle ilgili eserini de (Fażlü ziyâreti'l-Ḥüseyin, Kum 1403 hş.) anmak gerekir.

İran'da İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluşundan (1 Nisan 1979) az önce veya sonra yazılan bazı eserlerde Hz. Hüseyin'in hayatı ve şehâdetiyle ilgili tarihî rivayetlerden çok onun inkılâbî bir boyut atfettikleri tutum ve hareketine ağırlık verilir. Esed Haydar'ın Maʿa'l-Ḥüseyin fî nahḍatih (Beyrut, ts.), Hibetüddin eş-Şehristânî'nin Nehḍatü'l-Ḥüseyin'i (Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübi'l-Arabiyye]) ve Ali Şerefeddin'in Dirâsât fî s̱evrâti'l-İmâmi'l-Ḥüseyin (bs. yeri yok, 1414) adlı çalışmaları bu türün başlıca

örnekleridir. Bu gruba giren kitapların bir kısmı Türkçe'ye de tercüme edilmiştir: Muhammed Yezdî, İmam Hüseyin'in Misyonu (trc. Nihat Çaylak, Ankara 1991); Muhammed Müderrisî, İmam Hüseyin Şehâdet Zamanı (trc. Hasan Elnas, Diyarbakır 1991); Âyetullah Destgayb, Kerbelâ Katliamı ve Zeyneb'in Mesajı (trc. Hasan Elnas, Ankara 1992); Murtazâ Mutahharî, Hazreti Hüseyin'in Emr-i Maʻruf ve Nehy-i Münker'i (trc. Hasan Almaz, İstanbul 1995).

Hz. Hüseyin hakkında Batı'da yapılan çalışmalar daha çok onun şehâdeti ve tâziye törenleriyle ilgili olup bazıları şunlardır: A. Nöldeke, Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelâ (Berlin 1909); Ivan J. Lassy, The Muharram Mysteries among the Azerbeijan Turks of Caucasia (Helsingfors 1916); G. E. von Grunebaum, Muhammadan Festivals (New York 1958, s. 85-94); Frederic Maatouk, La representation de la mort de l'Imam Hussein a Nabetieh (Libansud) (Beirut 1974); Mahmoud Ayoub, Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism (The Hague 1978).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 165, "ʿAḳīḳa", 2, 3, 6; Müsned, I, 77, 85, 203, 242; II, 85, 93; III, 62, 261; Dârimî, "Ṭahâret", 135, "Ṣalât", 227, "Zekât", 33, "Luḳaṭa", 16, "Nikâḥ", 12, "Cihâd", 54, "Eḍâḥî", 21, "Libâs", 40, "Tereccül", 21, "Sünne", 20, "Edeb", 145, "İstiʾzân", 36; Buhârî, "Zekât", 57, "Büyûʿ", 28, "Şürb", 13, "Farżü'l-ḫumus", 5, "Enbiyâʾ", 10, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 22, "Meġāzî", 12, 14, "Fiten", 20, "İʿtiṣâm", 18, "Tevḥîd", 31; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 32, 61, 62, 67, 95; İbn Mâce, "Ṭahâret", 77, 135, "Cenâʾiz", 27, 55, "Ṭıb", 36, "Libâs", 20, "Edeb", 3, 48, "Rüʾyâ", 10, "Fiten", 34; Tirmizî, "Zekât", 29, "Ḥudûd", 13, "Libâs", 16, "Bir", 12, "Ṭıb", 18, "Fiten", 63, "Edeb", 28, "Daʿavât", 100, "Menâḳıb", 20, 30-32, 60; Nesâî, "Ṭahâret", 77, "Taṭbîḳ", 82, "Cumʿa", 30, "ʿÎdeyn", 28, "ʿAḳīḳa", 1, 4; Küleynî, el-Uṣûl mine'l-Kâfî, Tahran 1388, I, 300-303, 463-466; Ali b. Ebû Tâlib, Vaṣiyye emîri'l-müʾminîn li-veledihî Ḥüseyn, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 461; Ebû İshak el-İsferâyînî, Nûru'l-ʿayn

fî meşhedi'l-Ḥüseyn, Kahire 1900; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VI, 51 vd.; Ebü'l-Fidâ, Târîḫ, I, 200-203; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, XLV, tür.yer.; Naîmâ, Ravzatü'l-Hüseyin, İstanbul 1283; Abdürrezzâk Nevres, Mersiye-i Hazreti Hüseyin, Süleymaniye Ktp., M. Arif - M. Murat, nr. 26; Molla Ali b. İbrâhim, Hikâyât-ı Hüseyin, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2542; İbrâhim Vâsıf, Şehâdet-i Hüseyin b. Ali, İstanbul 1327; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 540; Storey, Persian Literature, I, 208, 212-213, 222, 229, 234; Fazlullah Rahîmî, Gülzâr-ı Haseneyn, İstanbul, ts. (Can Yayınları); a.mlf., Eimme-i Hüdâ Zeyl-i Gülzâr-ı Hüseyin, İstanbul 1332; Corcî Zeydân, İntiḳām-ı Ḫûn-ı Ḥüseyn (trc. Muhammed Ali Şîrâzî), Tahran, ts. (Mecelle-i Mâh-ı Nev); Tâhâ Hüseyin, ʿAlî ve benûh, Kahire, ts. (Dârü'l-Maârif); Ahmed Edip Harabî, Divan, Ankara, ts. (Ayyıldız Yayınları), s. 98-100; Remzi Aczi, Yeni Gülzâr-ı Haseneyn, İstanbul 1955; M. Kemal Pilavoğlu, Ah... Kerbela, Ankara 1967; Muhammed Tâhir, Meʾtemü'l-Ḥüseyn, Necef 1967; Necmi Onur, Kanlı Kerbela, İstanbul 1968; Fazl Ahmad, Husain: Great Martyr, Lahore 1969; Cemâl el-Mişâd, Dürûs fî nehḍati'l-İmâm el-Ḥüseyn, Bağdad 1969; Hânbâbâ, Fihrist, II, 1751-1754; VI, 4056; Murat Sertoğlu, Kerbela, İstanbul 1977; Ebû Abdullâh ez-Zencânî, ʿAẓamet-i Ḥüseyn, Tebriz 1356; Fadlullâh Mehdî, Min vaḥyi'l-Ḥüseyn, Beyrut 1979; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcem mâ üllife ʿan Resûlillâh, Beyrut 1402/1982, s. 224-229; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, VII, 21-22; XVII, 291; XXII, 22-29; XXIV, 24-29; Muhammedî er-Rîşehrî, Mîzânü'l-ḥikme, Kum 1362-63, I, 232-235, 242-243; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 61-62; Nasr-ı İlâh İmâmî, Merṡiye Serâyî der Edebiyyât-ı Fârsî, Tûs 1369; Mevsûʿâtü kelimâti'l-İmâm el-Ḥüseyn, I-II, Kum 1415; M. Rızâ el-Hüseynî, el-Ḥüseyn, Kum 1416; Mustafa İsen, Acıyı Bal Eylemek, Ankara 1994, tür.yer.; İsmail Özmen, Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi, I-V, Ankara 1994; Müseyib Gazi, Kerbela'nın İntikamı (trc. Emrullah Eraslan), İstanbul 1995; J. Knappert, "Ḥusayn's Life and Death in Swahili Literature", al-Mushir, sy. 24 (1982), s. 13-19; A. Schimmel, "Karbalā and Ḥusayn in Persian and Indo-Muslim Literature", Alserāt, XII, London 1986, s. 29-39; I. K. A. Howard, "Events and Circumstances Surrounding the Martyrdom of al-Husain b. Ali", a.e., XII (1986), s. 124-142; Amir Imam - Syed Mohammad, "The Martyrdom of Husayn b. 'Ali and the Continuity of Ethical and Moral Concept", a.e., XII (1986), s. 143-162; Habīb al-Jannahī, "The Martyrdom of the Imam Ḥusayn and the Social History of Early

Islam”, a.e., XII (1986), s. 164-187; Ahmed Ateş, “Hüseyin”, İA, V/1, s. 639-640; L. Veccia Vaglieri, “al-Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib”, EI^2 (İng.), III, 615.

İlyas Üzüm

HÜSEYİN AHMED MEDENÎ

(bk. MEDENÎ, Hüseyin Ahmed).

HÜSEYİN b. ALİ, Sâhibü Fah

(الحسين بن علي، صاحب فخ)

Ebû Abdillâh Sâhibü Fah Hüseyn b. Alî b. Hasen b. Hasen b. Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 169/786)

Abbâsî Halifesi Hâdî-İlelhak zamanında Medine'de isyan eden ve Fah'ta öldürülen Ali evlâdından biri.

Baba ve anne tarafından Hz. Hasan soyuna mensuptur. "Âbid" ve "Hayr" lakaplarıyla tanınan babası Ali b. Hasan ile, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında (754-775) isyan eden Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin kız kardeşi olan annesi Zeyneb bint Abdullah zühd ve takvâ ehli, fakat mâruz kaldıkları kötü muamelelerden dolayı Abbâsîler'e karşı nefret dolu kimselerdi. Bundan dolayı Hüseyin de kin ve intikam duyguları içinde yetişti.

Hüseyin, bu olumsuz duygularına rağmen Mehdî-Billâh ile (775-785) oldukça iyi münasebetler kurmuştu; cömertliğinden dolayı malî sıkıntıya düştüğünde ihtiyaçlarını halifenin giderdiği bilinmektedir. Mehdî-Billâh'ın ölümünden sonra yerine geçen Hâdî ile Ali evlâdı arasındaki ilk sürtüşme, Ali b. Hüseyin b. Ali Zeynelâbidîn'in Mehdî'nin dul eşlerinden Rukiyye ile evlenmesi üzerine ortaya çıktı. Bu evlenmeye muhalefet eden Hâdî, kendisine karşı direnen Ali b. Hüseyin'i 500 değnekle cezalandırınca aralarındaki husumet şiddetlendi. Bu sırada Medine Valisi İshak b. Îsâ, yeni halifenin uygulayacağı siyasetin Medine'de kargaşaya yol açacağı endişesine kapılarak görevinden istifa etmek maksadıyla Irak'a Abbâsî sarayına gitti; giderken de yerine Ömer b. Abdülazîz b. Abdullah b. Ömer b. Hattâb'ı vekil bıraktı. Ömer, hac amacıyla gelen Ebû Tâlib soyundan yetmiş kadar Şiî ile yine dışarıdan gelen bazı kimselerin Hüseyin'in evinde toplantılar yaptığını öğrenince bunu yasakladığı gibi bu kişilerin şehirdeki akrabalarından birer kefil göstermelerini, her gün mescidde yapılacak yoklamada hazır bulunmalarını ve Medine'den ayrılmamalarını istedi. Bu arada, içlerinde Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin oğlu Ebü'z-Zift

Hasan'ın da bulunduğu üç kişinin şarap içerken yakalanması ve bunların farklı bir had cezasına çarptırılmalarının yanı sıra sokaklarda sırtları açık bir şekilde dolaştırılıp teşhir edilmeleri durumu iyice gerginleştirdi. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ile İbnü't-Tıktakā buna dair rivayetlerin tamamen uydurma olduğunu ileri sürmektedirler (Maḳātilü'ṭ-ṭâlibiyyîn, s. 444 vd.; el-Faḫrî, s. 190-191). Bu olayın ardından bir cuma günü yapılan yoklamada Ebü'z-Zift Hasan'ın bulunmadığı görülünce Ömer b. Abdülazîz kefilleri olan Hüseyin ile Yahyâ b. Abdullah'a onu bulup getirmelerini, aksi takdirde kendilerini hapse atacağını söyledi. Ancak onlar buna yanaşmadılar ve Ömer'i tahkir ve tehdit ettiler.

Muhtemelen 13 Zilkade 169 (17 Mayıs 786) tarihinde Ali evlâdından yirmi altı, hac için gelen Şiîler'den on kişiyle bir kısım mevâlî toplanarak mescidi ele geçirdiler ve müezzine zorla sabah ezanını "hayye alâ hayri'l-amel" değişikliğiyle okuttular. Bunu işiten Ömer b. Abdülazîz bir isyanın patlak vermekte olduğunu anlayarak kaçıp saklandı. Hüseyin beyazlar giyinmiş olarak namazı kıldırdıktan sonra bir konuşma yaptı ve isyancılardan biat aldı. Şiî yazarlardan Ebü'l-Ferec el-İsfahânî ve Muhsin el-Emîn'e göre onun bu biat talebi imâmet veya hilâfet iddiası için değil sadece halkı Allah'ın kitabına ve resulünün sünnetine itaat ile Ehl-i beyt'in rızâsına davet amacına yöneliktir. Bunun aksini düşünen Taberî ise Hüseyin'in, halifelerin ve hilâfet vârislerinin geleneğine uyarak Murtazâ lakabını da benimsediğini söylemektedir (Târîḫ, III, 554). Ancak Hüseyin'in kendi ailesinden Hasan b. Ca'fer ile İmâmiyye Şîası'nın yedinci imam saydığı Mûsâ el-Kâzım başta olmak üzere birçok Şiî ileri geleni onu desteklemedi. Mescidin işgal edildiğini öğrenen Medineliler korkularından evlerine kapandılar. Bu arada Savâfî'den gelen 200 kadar asker ve Abbâsî taraftarı bazı gönüllüler mescidi kurtarmak için teşebbüste bulundularsa da iki gün süren çarpışmalara rağmen bir sonuç alamadan dağıldılar. Bunun üzerine isyancılar, beytülmâle baskın yaparak orada bulunan 70.000 dinarı ele geçirip yiyecek ve içecek temin ettiler. Mescidin işgalinden on gün kadar sonra muhtemelen 24 Zilkade'de (28 Mayıs) Hüseyin hac için Mekke'ye doğru yola çıktı ve yolda kendisine katılanlarla beraber mevcudu 300 kişiyi bulan silâhlı bir kuvvetle bugün Şühedâ diye anılan Fah vadisine ulaştı.

Halife Hâdî, o sırada hac için Mekke'de bulunan babasının amcası Abbas b. Muhammed ile diğer hânedan mensuplarına bütün kuvvetlerini toplayarak

Hüseyin’e karşı yürümelerini emretti. Abbas b. Muhammed kumandasındaki siyahlar giyinmiş Abbâsî güçleri (müsevvide), Hüseyin’in beyazlara bürünmüş kuvvetleriyle (mübeyyiza) Fah’ta karşı karşıya geldiler. Terviye günü Hüseyin’e eman teklif edildiyse de o bunu istemedi ve çarpışmasını sürdürdü (8 Zilhicce 169/11 Haziran 786). O gün öldürülen 100’den fazla Şiî’nin cesedi üç gün açıkta kalıp vahşi hayvanlar tarafından parçalandıktan sonra Fah’ta gömüldü. İsyancılardan bazıları hacıların arasına karışarak hayatlarını kurtardılar. Kurtulanlardan Hüseyin’in dayısı İdrîs b. Abdullah Mağrib’e kaçmış ve orada İdrîsîler hânedanını kurmuştur. “Yevmü Fah” diye anılan bu olaydan sonra “Sâhibü Fah” lakabıyla meşhur olan Hüseyin’in kesik başı önce Halife Hâdî’ye götürüldü; daha sonra da bölgedeki Şiîler’e gözdağı vermek için Horasan’a gönderildi. Hüseyin’in öldürüldüğü haberi Medine’ye ulaşınca Ömer b. Abdülazîz saklandığı yerden çıkarak Hz. Ali soyundan gelenlerle Hüseyin’i destekleyen bazı kimselerin evlerini ateşe verdi ve mallarına el koydu.

Yevmü Fah Şiîler tarafından Kerbelâ Vak‘ası’ndan sonra en dehşet verici ve elim hadise olarak kabul edilir ve o gün yas tutulur. Ayrıca Şiîler, Hz. Peygamber’in bir gün Fah mevkiinden geçerken ileride Ehl-i beyt’inden orada öldürülecekler için cenaze namazı kıldırdığını ve Cebrâil’in onların ecrinin iki şehid ecri kadar olacağını bildirdiğini ileri sürerler (bk. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, s. 436); ancak Sünnî hadis külliyatında bu hususta herhangi bir bilgi yoktur.

Hüseyin b. Ali cesur ve cömert bir kişiydi; Mehdî-Billâh’ın kendisine verdiği 40.000 dinarı Bağdat ve Kûfe’de halka dağıttığı rivayet edilmektedir (İbnü’t-Tıktakā, s. 191).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 37; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 186; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 404-405; Taberî, Târîḫ (de Goeje), III, 551-568; Mes‘ûdî, Mürûcü’z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), III, 326-327; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü’ṭ-ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-

Ma'rife), s. 403, 431-432, 435-459, 483, 492, 527; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 237-238; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 90-93; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 190-191; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 157-159; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 264-265; L. Veccia Vaglieri, "Divagazioni su due rivolte alidi", A Francesco Gabrieli, Studi orientalistici offerti nel sessantesimo compleanno dai suoi colleghi e discepoli, Roma 1964, s. 315-316, 320-322, 341-350; a.mlf., "al-Ḥusayn b. ʿAlī, Ṣāḥib Fakhkh", EI² (İng.), III, 615-617; Semîre Muhtâr el-Leysî, Cihâdü'ş-Şîʿa fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Beyrut 1398/1978, s. 258-276; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VI, 97-101; Sabatino Moskati, "Le califat d'al-Hādī", SO, XIII/4 (1946), s. 9-14.

Ethem Ruhi Fığlalı

HÜSEYİN b. ALİ eş-ŞERÎF

(bk. ŞERÎF HÜSEYİN).

HÜSEYİN AVNİ PAŞA

(1820-1876)

Osmanlı sadrazamı.

Isparta'nın Şarkîkaraağaç kazasına bağlı Avşar nahiyesinin Gelendost köyünde doğdu. Babası Odabaşızâdeler'den vergi mültezimi Ahmed Efendi'dir. Fakir bir ailenin çocuğu olan Hüseyin Avni medrese eğitimi için İstanbul'a gitti (1836). Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nde müderris olan dayısının yanında beş altı ay kadar eğitim gördükten sonra Harbiye Mektebi'ne girdi (1837). Burada eğitimini tamamlayıp 1842'de mülâzım rütbesini aldı ve 1847'de Erkân-ı Harbiyye sınıfına ayrıldı. Bu sınıfı da birincilikle bitirip Erkân-ı Harbiyye kolağası rütbesiyle Harbiye Mektebi'nden diplomasını aldı (1849). Kendisine Harbiye Mektebi'nde muallim yardımcılığı görevi verildi. 1852'de orduda yapılan düzenleme sırasında binbaşılığa terfi ettirilerek, fünun ve kavânîn-i harbiyye dersi birinci muallimliğine tayin edildi. Bu görevde iken Balkanlar'da ayaklanmalar çıktığından kaymakam unvanı verilerek Şumnu'ya gönderildi.

Hüseyin Avni Bey, Kırım Harbi'nin çıkışına kadar Sofya yöresindeki Balkan geçitleri istihkâmlarına nezaret etti. Kırım Harbi boyunca gösterdiği üstün başarılarla ismini duyurdu ve miralay oldu. Serdârıekrem Ömer Paşa'nın teklifiyle Erkân-ı Harbiyye riyasetine getirildi (1854). Ordu ile birlikte Batum'a gitti. Savaştaki başarılarından dolayı Üçüncü Rütbe Mecîdî nişanı ile taltif edildi. Paris Muahedesi'nin imzalanmasından sonra Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Karadağ sınırlarını belirlemek üzere oluşturulan komisyonlara delege olarak katıldı. İstanbul'a döndükten sonra Mektebi Harbiyye nâzırlığına getirildi (1857). Bu görevine ek olarak Umum Erkân-ı Harbiyye reisliğini de üstlendi (1858). Karadağ isyanının tekrar başlaması üzerine görevleri üzerinde kalmak şartıyla yine Rumeli'ye gönderildi. Bu arada kendisine ferik rütbesi verildi. Rumeli'deki görevini tamamlayıp İstanbul'a döndükten sonra Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî reisliğiyle (1862) Hassa Ordusu müşirliğine ve kaymakamlığa getirildi (1863). 1865'te azledilinceye kadar bu görevde kaldı.

Harbiye'ye girdiği günden beri hep yükselen Hüseyin Avni Paşa ilk defa görevinden azledildikten sonra on dört ay açıkta kaldı. Girit İsyanı'nın patlak vermesi üzerine Girit kumandanlığı göreviyle oraya gönderildi (24 Mart 1867). Daha sonra Girit valiliği de kendisine verildi. Serasker Nâmık Paşa azledilince Girit'ten çağrılarak birinci defa seraskerlik görevine tayin edildiyse de (9 Şubat 1869). Mahmud Nedim Paşa'nın sadârete gelmesi üzerine azledildi (8 Eylül 1871). Isparta'ya sürgüne gönderilen Hüseyin Avni Paşa'nın İstanbul'daki yalısına da el konuldu. On bir ay sürgünde kaldıktan sonra affedilerek İstanbul'a döndü ve yalısı da kendisine iade edildi. Ardından Aydın valiliğine, bu görevde iken de Bahriye nâzırlığına getirildi; fakat bu görevi uzun sürmedi ve ikinci defa seraskerliğe tayin edildi (16 Şubat 1873).

15 Şubat 1874'te seraskerlik de uhdesinde kalmak şartıyla sadrazam olan Hüseyin Avni Paşa'nın ilk icraatı, selefi Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa gibi rakiplerini hal'e teşebbüs etme iddiasıyla İstanbul'dan uzaklaştırmak oldu. Sadâretle seraskerliği birleştirerek idareye tam anlamıyla hâkim olmaya çalıştı. Bu arada rakipleri de onun aleyhine çalışmalarını sürdürüyorlardı. Daha sonra sadâretten azledilen Hüseyin Avni Paşa'nın (25 Nisan 1875) görevden alınma sebebi olarak malî durumu düzeltememesi ve yakınlarına çıkar sağlaması gösterilir. Azledildikten sonra ikinci defa Aydın valiliğine gönderilen Hüseyin Avni Paşa sağlık durumunu ileri sürerek bu görevden affını istedi ve Fransa'da kaplıcalarda tedavi olma talebinde bulundu. İsteği kabul edilen Hüseyin Avni Paşa'nın tedavi bahanesiyle Avrupa'ya gitmesi, Paris ve Londra'da hükümet ileri gelenleriyle görüşmeler yapması hakkında çeşitli söylentilerin çıkmasına sebep oldu. Sultan Abdülaziz'in hal'i konusunda İngilizler'le anlaştığı ileri sürüldü (Mir'ât-ı Hakîkat, s. 105). Bunun üzerine Avrupa'da daha fazla kalması sakıncalı bulunarak geri çağrıldı ve Konya valiliğine tayin edildi. Fakat saraydaki taraftarlarının gayretiyle Konya'ya gitmekten kurtuldu. İstanbul'a döndükten sonra üçüncü defa seraskerliğe getirildi (21 Ağustos 1875). Ancak birkaç gün sonra kendisine muhalif olan Mahmud Nedim Paşa'nın sadârete gelmesi üzerine bu görevinde fazla kalamadı. Tekrar azledilerek Selânik valiliğine gönderildi (1 Ekim 1875). Fakat kendi isteğiyle bu tayin Hudâvendigâr valiliği ile değiştirildi ve Bursa'ya gönderildi. Adliye nezâretinde bulunan Midhat Paşa da aralarındaki ittifak gereğince istifa

ederek Mahmud Nedim ve Sakızlı Ahmed Esad paşalarla Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi gibi saraya bağlı kimseleri hükümetten uzaklaştırmak için çalışmalara başladı. Medrese talebeleri kışkırtılıp İstanbul'da "talebe-i ulûm" hareketi başlatıldı (10 Mayıs 1876). Üç gün süren nümayişler sırasında Mahmud Nedim Paşa istifa ettirilerek sadârete Mütercim Rüşdü Paşa getirildi. Hüseyin Avni Paşa dördüncü defa seraskerliğe tayin edilirken Midhat Paşa da Meclisi Vükelâ üyeliğine memur unvanıyla nezâretsiz nâzır, İmâm-ı Sultânî Hayrullah Efendi de şeyhülislâm oldu. Böylece Sultan Abdülaziz düşmanlığında ittifak eden ve "erkân-ı erbaa, erkân-ı müttefika, erkân-ı hal'" denilen bu dört kişi aynı hükümette görev almış bulunuyordu.

Bunlar iş başına geldikten sonra Abdülaziz'in hal'i konusundaki planlarını uygulamaya koyuldular. Bu konuda en faal rolü Serasker Hüseyin Avni Paşa oynadı. Kindarlığıyla ünlü olan paşa Abdülaziz'e karşı intikam hırsıyla doluydu ve Isparta'ya sürülmesinin intikamını alacak zamanı kolluyordu. İlk önce saraya bağlı kumandanları İstanbul'dan uzaklaştırdı. Kendisine yakın bulduğu kumandanlarla hazırladığı hal' planı konusunda hükümet üyelerini ikna etti. Paşalimanı'ndaki yalısında yapılan toplantıda hal' planının 31 Mayıs'ta uygulanmasına karar verildi (26 Mayıs 1876). Fakat beklenmedik bazı olaylar yüzünden uygulama 30 Mayıs'a alındı. Şehirde çıkan bir hareketi bastırmak ve padişahı korumak bahanesiyle asker, kışlasından çıkarılarak Dolmabahçe Sarayı karadan ve denizden kuşatıldı. Hüseyin Avni Paşa, Topkapı Sarayı'nda bulunan Veliaht Murad Efendi'yi bizzat arabasına alarak Serasker Kapısı'na getirdi. Burada beklemekte olan sadrazam, şeyhülislâm ve Midhat Paşa tarafından karşılanan yeni padişah Dolmabahçe Sarayı'na götürülerek tahta çıkarıldı. Eski padişah Abdülaziz önce Topkapı Sarayı'na, daha sonra da Fer'iye Sarayı'na nakledildi (1 Haziran 1876).

Fakat üç gün sonra odasında bilekleri kesilmiş olarak ölü bulundu. Ölüm haberini ilk duyan Hüseyin Avni Paşa oldu. Derhal Fer'iye Sarayı'na giderek Abdülaziz'in naaşını Fer'iye Karakolu'nun kahve ocağına naklettirdi. Bir ot yatağın üzerine yatırılan eski padişahın naaşının doktorlar heyeti tarafından etraflıca muayene edilmesine izin vermedi. Seraskerin bu tutumu Abdülaziz'in ölümü üzerindeki şüpheleri arttırdı ve Abdülaziz'in kayınbiraderi olduğu söylenen Kolağası Çerkez Hasan Bey'in öç alma hırsını tahrik etti. Hüseyin Avni Paşa, Midhat Paşa'nın konağında yapılan

bir toplantıda bulunduğu sırada buraya bir baskın düzenleyen Çerkez Hasan Bey tarafından öldürüldü (16 Haziran 1876); Süleymaniye Camii avlusundaki mezarına defnedildi.

Hüseyin Avni Paşa, kendi çabası sonucu sadrazamlığa kadar yükselebilmiş Anadolu kökenli ender kişilerdendir. Padişahın tahttan indirilmesinde Yeni Osmanlılar'la iş birliği yapmasına rağmen onlar gibi Meşrutiyet taraftarı değildi. Devletin kötü idaresinden Abdülaziz'in şahsını mesul tutuyor ve iyi niyet sahibi bir padişahın başa geçmesiyle işlerin düzeleceğine inanıyordu. Meclisi Meb'ûsan'ın faaliyete geçirilmesi halinde ise bundan müslümanlardan ziyade hıristiyan tebaanın faydalanacağı, muhtariyet peşinde koşan hıristiyanların gayelerine eriştikleri takdirde de devletin parçalanmasının gecikmeyeceği kanaatindeydi. Bundan dolayı meşrutiyet fikrinde Midhat Paşa ile ters düşmekteydi. En büyük hizmeti, seraskerlikleri sırasında otoriter ve disiplinli çalışmasıyla Osmanlı ordusunun ıslahı için çaba göstermesidir. O zamana kadar Fransız örneğinde düzenlenen orduyu 1870 harbinde Fransa'ya karşı üstünlüğünü ispat eden Prusya'nınkine benzer şekilde teşkilâtlandırmaya girişmiştir. Mevcut altı orduya Yemen Ordusu'nu da ilâve ederek ordu sayısını yediye çıkarmıştır.

Osmanlı Devleti, 1870'li yıllarda silâh teknolojisindeki gelişmeleri yakından takip etmiştir. Bâbıâli 1870 yılında, elinde mevcut bulunan Enfield ve Springfield marka tüfeklerden 50.000'ini Amerika'da üretilen yeni ve yüksek nitelikli tüfeklerle değiştirme yoluna gitmiştir. Böylece Osmanlı-Amerikan silâh ticareti Hüseyin Avni Paşa'nın ilk seraskerlik döneminde büyük bir yoğunluk kazanmıştır. Bu ilk girişimler daha sonra semeresini vermiş ve 1 Ağustos 1872'de Osmanlı Devleti ile Winchester Kumpanyası arasında imzalanan mukavele gereği 200.000 adet Martini-Henry tüfeği alınması kararlaştırılmıştır. 1873'te Providence Tool Kumpanyası'na 500.000 adet Martini-Henry tüfeği sipariş edilmiştir. Bu silâhların imalâtını denetlemek üzere üç kişilik bir heyet görevlendirilirken Amerika'dan da bir silâh uzmanı istenmiştir. Silâhlar, Hüseyin Avni Paşa'nın dördüncü seraskerliği sırasında askerlere dağıtılmaya ve tâlim ettirilmeye başlanmıştır.

Hüseyin Avni Paşa, subay ve erlerin savaş kabiliyetini pekiştirecek yeni tâlim usullerinin uygulanmasına ve sık sık manevralar yapılmasına ayrıca

itina göstermiştir. Özellikle Osmanlı ordularında ilk önce topçu sınıfının önemini vurgulayan ve Krupp fabrikalarının son sistem toplarını getirterek topçu sınıfını ıslah etmeye çalışan yine kendisi olmuştur. Topçu subaylarının bilgili olmasına önem verilmesinin üzerinde de durarak istihkâm sınıfının ıslahına çalışmıştır. Bu arada piyade askerlerinin kıyafetleri yeniden düzenlenerek kısa ceket ve geniş pantolon yerine setre ve dar pantolon getirilip Avrupa askerine benzer bir kıyafet oluşturulmuştur. Hüseyin Avni Paşa, kısa süren Bahriye nâzırlığı döneminde Osmanlı bahriyesine de önem vermiştir. Devletin deniz gücü bu dönemde Avrupa'nın sayılı deniz güçleri arasına girmiştir.

Seraskerliği sırasında yaptığı önemli işlerden biri de Mektebi Tıbbiyye-i Askeriyye'de öğretim dilini Türkçeleştirmesidir. 1827'den beri Fransızca eğitim yapan Askerî Tıbbiye'de öğretimin Türkçe yapılması için kurulan Cem'iyyet-i Tıbbiyye-i Osmâniyye'nin tıp terimlerini Türkçeleştirmek amacıyla hazırladığı Tıp Lugatı Serasker Hüseyin Avni Paşa'nın yardımlarıyla tamamlanmıştır. 1870'te Mektebi Tıbbiyye-i Askeriyye'de öğretim dilinin Türkçe olması, yine Hüseyin Avni Paşa'nın seraskerliği döneminde Askerî Şûra'nın bir kararı ile gerçekleşmiştir.

Hüseyin Avni Paşa oldukça varlıklı bir kimseydi. 1986'da neşredilen tereke kayıtlarından öğrenildiğine göre ailesine yüklü sayılabilecek bir mal ve para varlığı bırakmıştır. Fakat öldürülmesinden yaklaşık bir yıl önce yanan Süleymaniye'deki konağının değeri tereke kayıtlarına geçmemiştir. Tereke kayıtlarında Süleymaniye Camii'ne 200 m. mesafede bulunan konağında çok değerli eşyaların yer alması onun rüşvet aldığı konusundaki iddialar bakımından dikkat çekicidir.

Hüseyin Avni Paşa Türkçe'ye iki eser tercüme etmiştir. Bunlardan biri Schtramm'dan çevirdiği Mecmûa-i Manevra (İstanbul 1267), diğeri de Ovanes ile beraber çevirdiği Magnan'ın Fenn-i Harb: Tâbiyetü'l-ceyş'tir (İstanbul 1268).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 45598; Cevdet, Tezâkir, II-IV, tür.yer.; a.mlf., Ma‘rûzât, s. 22-41, 56-60, 196-206; Mir’ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 46, 105, 488; Lutfî, Târih, X, 99, 117; XI, 94, 120; XII, 37, 38, 49, 66; XIII, 53; Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1294, I, 203, 214, 226, 234-235; a.mlf., Devr-i Sultân Abdülazîz, İstanbul 1319, tür.yer.; Mehmed, Hakāiku’l-beyân fî hakkı Abdülazîz Hân, İstanbul 1324, tür.yer.; Tevfik Nûreddin, Sultan Aziz’in Hal’i ve İntihârı, 1293 Vekāyii, İstanbul 1324; Midhat Paşa, Mir’ât-ı Hayret, Sultan Abdülaziz Han Merhumun Esbâb-ı Hal’i (nşr. Ali Haydar Midhat), İstanbul 1325, tür.yer.; Süleyman Paşa, Hiss-i İnkılâb yahut Sultan Aziz’in Hal’i ile Sultan Murâd-ı Hâmis’in Cülûsu, İstanbul 1326, tür.yer.; Hüseyin Hıfzı, Sultan Aziz Devri, İstanbul 1326, tür.yer.; Ahmed Sâib, Târîh-i Sultan Murâd-ı Hâmis, Kahire 1326, s. 130-152, 202, 210; Mehmed Memduh Paşa, Mir’ât-ı Şuûnât, İzmir 1328, s. 48, 49, 53, 65, 66, 68, 69, 70 vd.; a.mlf., Esvât-ı Sudûr, İzmir 1328, s. 30-31; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1340, s. 192, 193, 194, 197, 198, 199; a.mlf., “Sultan Abdülaziz’in Vefatı İntihar mı Katil mi?”, TTEM, sy. 6 (1926), s. 321-335; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 483, 599; Mehmed Zeki Pakalın, Hüseyin Avni Paşa, İstanbul 1941; a.mlf., Son Sadrazamlar ve Başvekiller, İstanbul 1942, II, 91-402; Osman Şevki Uludağ, “Tanzimat ve Hekimlik”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 970-971; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 178-179; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Midhat Paşa ve Tâif Mahkûmları, Ankara 1950, s. 52-57, 87-89 vd., 171-174, 176; a.mlf., “Sultan Abdülaziz Vak’asına Dâir Vak’anüvis Lütfi Efendi’nin Bir Risâlesi”, TTK Belleten, VII/28 (1943), s. 349-373; Oral Sander - Kurthan Fişek, ABD Dışişleri Belgeleri ile Türk-ABD Silah Ticaretinin İlk Yüzyılı: 1829-1928, İstanbul 1977, s. 56, 59; Böcüzâde Süleyman Sami, Isparta Tarihi (s.nşr. Suat Seren), İstanbul 1983, I, 137-140; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, “Hüseyin Avni Paşaya Ait Bazı Hatıra ve Notlar”, Ün, VII/80-81, Isparta 1940, s. 1093-1102; Ercüment Kuran, “Serasker Hüseyin Avni Paşa”, TK, V (1967), s. 745-748; a.mlf., “Ḥusayn ʿAwnī Pasha”, EI² (İng.), III, 621; Musa Çadırcı, “Hüseyin Avni Paşa’nın Terekesi”, TTK Belgeler, XI/15 (1986), s. 145-164; J. H. Mordtmann, “Hüseyin Avni Paşa”, İA, V/1, s. 645; Cevdet Küçük, “Abdülaziz”, DİA, I, 183-184.

Ali İhsan Gencer

HÜSEYİN AYVANSARÂYÎ

(ö. 1201/1787)

Özellikle İstanbul camileri hakkındaki Hadîkatü'l-cevâmi' adlı eseriyle tanınan Osmanlı müellifi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Nisbesinden anlaşıldığına göre İstanbul'un Haliç kıyısındaki Ayvansaray semtindendir. Burada surların dışında, günümüzde Hasköy Köprüsü'nün ayağının olduğu yerde, IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan'ın J. Melling'in bir gravüründe resmi görülen sahilsarayı bulunuyordu. Hüseyin Efendi'nin babası Hacı İsmâil Ağa'nın Hatice Sultan'ın teberdarlarının kethüdâsı olduğu, 8 Şâban 1165'te (21 Haziran 1752) vefat ederek Ayvansaray'da, Toklu İbrâhim Dede Mescidi'nin karşısında surların iç tarafında sahâbeden Ebû Şeybe el-Hudrî Türbesi hazîresine defnedildiği bilinmektedir. Burada günümüze kadar gelebilen kabirler arasında onun mezar taşı da mevcuttur. Hüseyin Ayvansarâyî, eserlerindeki temellük kayıtlarında kendisini "hâfız" diye gösterip Ayvansaray'da Toklu Dede mahallesinden Dergâh-ı Âlî yeniçerileri sekbanlarının on beşinci ortasına mensup olarak tanıtır. Ayrıca yine Ayvansaray'daki Toklu İbrâhim Dede Mescidi imamı olup 1167'de (1753-54) ölen Şeyhülkurrâ Halil Efendi'den "üstadım" şeklinde bahsetmesi hâfızlık sıfatına açıklık getirmekte, hatta onun tarafından yetiştirildiğini düşündürmektedir. Yeniçeri Sekban Ocağı'na nasıl girdiği ise bilinmemektedir. Muhtemelen hayatının büyük kısmını eserlerini telif etmekle geçirmiştir. Nitekim Hadîkatü'l-cevâmi'i bütün İstanbul cami ve mescidlerini tek tek dolaşarak meydana getirdiği, bu arada başka eserler üzerinde de çalıştığı bilinmektedir. 1201 yılı Ramazanı ortasında (Temmuz 1787) akrabasından Kızıl Mescid imamına misafir gidip dönüşünde Eyüp'te Zal Mahmud Paşa Camii'nde teravih namazını kıldıktan ve Ayvansaray'daki evine döndükten az sonra vefat etmiştir. Belli başlı bütün yayınlar, birbirlerinden naklen onun Zal Mahmud Paşa Camii hazîresinde yattığını kaydederse de burada kabrine rastlanmamıştır. Evinin Toklu Dede mahallesinde olması, hocası Halil Efendi ile babasının mezarlarının Toklu İbrâhim Dede hazîresinde bulunması onun da burada gömülmüş

olabileceğini hatıra getirmektedir. Ancak uzun yıllar bakımsız kalan bu hazîre yakın tarihlerde temizlenerek bir dereceye kadar düzenlenmişse de Hüseyin Efendi'ye ait bir mezar taşına tesadüf edilmemiştir. Onun İstanbul ve çevresini günlerce dolaşacak, çeşitli kaynaklardan faydalanabilecek durumda olduğuna göre geçim sıkıntısı çekmediği, rahat bir hayat sürdüğü ve hatta varlıklı olduğu tahmin edilebilir.

Eserleri. 1. Hadîkatü'l-cevâmi'. 1182 (1768-69) yılında yazılmaya başlanmış, 1193'te (1779) temize çekilip 1195'te (1781) tamamlanmıştır. Topografik bir sıra ile önce sur içi İstanbul'undaki cami ve mescidleri dolaşan müellif daha sonra sur dışında kalanları incelemiş, ardından Eyüp, Galata, Boğaz'ın iki yakası, Üsküdar, Kadıköy cami ve mescidlerini ele almıştır. Sur içi İstanbul'undaki eserleri anlatırken önce selâtin camileri üzerinde durmuş, bunun arkasından alfabetik sıraya göre diğer ibadet yerlerini anlatmıştır. Her maddede eserin adını verdikten sonra eğer kiliseden çevrilmişse bu hususu belirterek yaptıran kişinin adını kaydetmiş ve şayet biliniyorsa mezarının nerede olduğu, ihya edilmişse ikinci bânisi, sebil, çeşme, mektep, medrese gibi yanında yer alan ek tesisler, bazı durumlarda hazîresinde yatan kişilerle bu hayır eserine ait evkafa dair kısa bilgiler vermiştir. Müellif oldukça sade bir dille kaleme aldığı eserinde fazla ayrıntıya girmemiş, ele aldığı binanın mimarisi ve iç süslemesine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Hüseyin Efendi ve eserlerine dair bir monografi yazan Günay Kut ile Turgut Kut Hadîka'nın yirmi üç nüshasını tesbit etmişlerdir. Bunların on sekizi Türkiye'de, geri kalanlardan ikisi Almanya'da (Marburg, Tübingen), birer tanesi de Fransa'da (Paris), İsveç'te (Uppsala) ve Avusturya'dadır (Viyana). Medine kadılarından Mahmud Efendi'nin oğlu Ali Satı Efendi Hadîka'nın metnini yeniden işleyerek 1253 (1838) yılı sonuna kadar getirmiş, zeyli hazırlarken çıkarmalar ve ilâveler yaptığı gibi bilhassa İstanbul'un sur dışındaki cami ve mescidlerine dair geniş ölçüde tamamlayıcı bilgiler vermiştir. Hadîka'da adları geçen sur içindeki cami ve mescidlerin yerlerini gösteren bir şehir planı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'da hazırlanıp taş basması olarak 1264'te (1848) yayımlanmıştır. Tek eksiği sokak adlarının yazılmayışı olan bu plan esere büyük ölçüde yardımcı bir kılavuz niteliğindedir. Hadîka, Ali Satı Efendi'nin ilâveleriyle birlikte iki cilt halinde Matbaa-i Âmire'de basılmıştır (1281). Bu baskıda kendisi ve ailesi hakkında bilgi veren Satı Efendi (II, 242-246), bazı maddelerde eserin ölçü düzenini bozmuş ve bazı

camileri tekrarlamak suretiyle hatalar yapmıştır. Bu baskıya dair bir tanıtma yazısı O. M. von Schlechta-Wssehrd tarafından yayımlanmıştır (ZDMG, XX [1866], s. 452). Ali Satı Efendi'nin arkasından Süleyman Besim adında bir kişi Hadîka metnini 1276 (1859-60) yılına kadar getiren bir zeyil daha hazırlamışsa da bu eser henüz yayımlanmamıştır. Hacı İsmâil Beyzâde Osman Bey de 1304'te (1887) Mecmûa-i Cevâmi' adıyla küçük boyda iki cilt halinde bir kitap neşretmiştir. İçinde camilerden başka şeylerden de bahsedilen bu kitabın metni cami ve mescidler hususunda Hadîka'nın sadece başlıklarından ibarettir. J. von Hammer-Purgstall Osmanlı tarihinin sonunda, İstanbul'da Avusturya elçiliğinde bulunduğu sırada Hadîka'dan haberi olmadığını, fakat eserini yazdıktan sonra İstanbul'daki bir Türk dostunun kendisine el yazması bir nüshasını gönderdiğini bildirir. Wien Nationalbibliothek'teki

nüsha (nr. 1284) Hammer'e gönderilen nüsha olup 5 Cemâziyelevvel 1245 (2 Kasım 1829) tarihinde istinsah edilmiştir. Hammer, bu "mükemmel" kitaptan yalnız eserler ve topografya bakımından değil tarihî kaynak olarak da geniş ölçüde faydalanma imkânı bulunduğunu belirterek kitabı çok geç elde edebildiğinden dolayı üzüntüsünü dile getirir. Hammer Hadîka'yı kısaltarak Almanca'ya çevirmiş (Geschichte des Osmanischen Reiches, Pesth 1833, IX, 47-144), bu çeviri daha sonra Osmanlı tarihinin J. J. Hellert tarafından yapılan Fransızca tercümesine de girmiştir (Histoire de l'empire ottoman, Paris 1841, XVIII, 1-109). Türkçe bilmeyen yabancı uzmanlar hâlâ bu tercümeyi kullanırlar. Selim Nüzhet Gerçek Hadîka'nın basılı nüshası için 1928'de bir indeks yayımlamıştır. Hadîkatü'l-cevâmi' Nâm Eserin Elifbâî Fihristidir başlıklı bu broşürde bir baskı hatası yüzünden sıra karışmıştır. İstanbul'da camiye çevrilen eski Bizans kiliselerine dair bir araştırma yapan İstanbullu Rum hekim A. G. Paspatis de (ö. 1891) kendisine kılavuz olarak Hadîka'yı kullanmış, ancak bunun yazarını Hüseyin Ayvansarâyî değil Ali Satı olarak göstermiştir (Byzantinai Meletai, İstanbul 1877, s. 277-409). Halil Ethem (Eldem), İstanbul camileri hakkındaki küçük kitabının giriş kısmında çok faydalandığı ve Hadîka'ya ve müellifine dair bilgi vermeye özen göstermiştir (Camilerimiz, İstanbul 1933; Fr. trc. E. Mamboury, Nos mosquées de Stamboul, İstanbul 1934, bu baskı öncekinden biraz daha ayrıntılıdır). Tahsin Öz İstanbul Camileri adlı iki ciltlik kitabında (Ankara 1962-1963) Ayvansarâyî'nin eserini esas almış, buna bazı yeni camileri eklemiş, fakat matbu nüshaya dayandığından

ondaki bazı yanlışları tekrarlamaktan kurtulamadığı gibi yaşlılığı sebebiyle adları geçen yapıların son durumlarını inceleme imkânı olmadığı için de bazı hatalara düşmüştür. Bu hususta Eminönü Müftülüğü tarafından yayımlanan kitapla (Eminönü Camileri, İstanbul 1987) Fatih Müftülüğü'nce hazırlanan kitap (Fatih Camileri ve Diğer Eserleri, İstanbul 1991) son yıllardaki duruma göre sur içindeki Eminönü ve Fâtih camilerini resimleriyle takdim etmektedir. Eyüp camilerine dair Nermi Haskan'ın eseri (Eyüp Tarihi, İstanbul 1993), Galata için A. M. Schneider ve M. Js. Nomidis'in kitabı ile (Galata, Topographische Plan mit erlänterndem Text, İstanbul 1944, s. 28-34) Semavi Eyice'nin bu eserde yer alan makalesi (bk. Galata, Türk Devri Eserleri, XIII, s. 307-313) Hadîka'yı tamamlar. İhsan Erzi, Hadîka'yı kısmen sadeleştirerek Latin harfleriyle yeniden yayımlamaya başlamış, fakat sadece ilk cildini iki fasikül halinde bastırabilmiştir (İstanbul 1987). Burada değişik yazmalardaki bazı farklara işaret edilmekle beraber bu baskı da ilmî bir yayın değildir. 2. Mecmûa-i Tevârîh. Eserin bilinen tek nüshası müellif hattıyla olup Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hazine, nr. 1565). Bu yazmanın başında, "Sâhip ve mâlik Hâfız Hüseyin bin el-Hâc İsmâil Ayvansarâyî bemahalle-i Toklu Dede yeniçeriyân-ı Dergâh-ı âlî on beş sekbanlar, sene 1179" kaydından müellifin 1765-66'da yazdığı bu nüshanın kendi özel kütüphanesinden çıktığı anlaşılmaktadır. Günay Kut ile Turgut Kut'un tesbit ettikleri Deniz Müzesi Kütüphanesi'ndeki (nr. 55) ikinci nüsha ise eski bir yazma olmayıp Şeref Ergenekon tarafından Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüshadan 1959 yılında kopya edilmiştir. Bu yazmada müstensih eserin sonuna bir de indeks eklemiştir. Hüseyin Ayvansarâyî, ölümünden pek az öncesine, 1200 (1786) yılına kadar topladığı notlarını derlediği bu eserinde düzensiz olarak tarih manzumelerinin bazan tamamını, bazan da sadece son beyit veya mısralarını bir araya getirmiştir. Eserde bazı kişilerin ölümüyle ilgili tarihlerden başka cami, çeşme, mezar ve köprü kitâbelerine de yer verilmiştir. Kitapta ayrıca bazı ülkeler, şehir, kasaba ve kalelerin fetihleri, saraylar, şehzadelerin doğumu, türbeler, camilerin tamiri, sebiller, 1070 (1660) yangınına dair tarih manzumeleri de bulunmaktadır. Kitap, Fahri Ç. Derin ile Vâhid Çabuk tarafından Latin harflerine çevrilip resimlendirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1985). Mecmûa-i Tevârîh, yok olmuş pek çok eserin tarihini bildirmek suretiyle İstanbul ile Osmanlı dönemi Türk tarihine büyük ölçüde yardımcı olmaktadır. 3. Vefeyât. Eserin İstanbul Üniversitesi (TY, 2539),

Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 1375; Uşşâkî Tekkesi, nr. 365/1) ve İstanbul Arkeoloji (nr. 1107) kütüphanelerinde olmak üzere dört yazma nüshası bilinmektedir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan bir diğer nüshası ise (TY, nr. 2464) bugün kayıptır. Bu eserin de Fahri Ç. Derin tarafından hazırlanan yeni harfli bir baskısı vardır (Vefeyât-ı Selâtîn ve Meşâhîr-i Ricâl, İstanbul 1978).Vefeyât, düzenli bir sıralama ile önce padişahların doğum, tahta cülûs ve ölüm tarihlerini, arkasından da Osmanlı tarihinde yer alan ricâlin ölümleri için söylenmiş tarihleri verir. Bu arada çok kısa olarak o kişinin biyografisine de temas eder. Padişahlara dair ilk bölümü takip eden ikinci bölümde İstanbul ve yöresinde medfun ricâl yazılmış, bunda da topografik bir sıra takip edilerek "Medîne-i Hazreti Eyyûb", "Yedikule'ye Varınca", "Kasaba-i Kasımpaşa" ve "Üsküdar" olmak üzere ölümler üç ayrı bölüm halinde ele alınmıştır. İkinci ana bölümde hayratı İstanbul'da, mezarı başka yerde olan ricâl üzerinde durulur. Üçüncü bölüm ise hayratı ve mezarı İstanbul dışında olan ricâle dairdir. Bir ansiklopedi niteliğinde olan eser bazı kişilerin manzum uzun ölüm tarihlerini de vermektedir. Hadîka'daki bazı yanlışlar burada düzeltildiğine göre eser Ayvansarâyî'nin son kitaplarından olmalıdır. 4. Eş'ârnâme-i Müstezâd. Müellifin çeşitli divanlardan derlenen anlamlı beyitlere birer manzum parça katmak suretiyle meydana getirdiği bir antoloji olup eserin müellif hattıyla olan tek yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde

kayıtlıdır (nr. 5466). Derlenmesine 1181'de (1767-68) başlanmış ve 1194'te (1780) bitirilmiştir. 5. Âşık Ömer Divanı. Müellif hattıyla olan nüshası Konya'da Mevlânâ Müzesi yazmaları arasındadır (nr. 99). Âşık Ömer'in şiirlerini bir araya getiren Ayvansarâyî'nin kendi kütüphanesi için hazırladığı bu nüsha 1195 (1781) tarihlidir. Divan geniş bir önsözle birlikte Sadettin Nüzhet Ergun tarafından yayımlanmıştır (Âşık Ömer: Hayatı ve Şiirleri, İstanbul, ts.). Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshasının daha bulunduğuna (Uşşakî Tekkesi, nr. 67, 69) Günay Kut ve Turgut Kut işaret ederler.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 142-146; Sicill-i Osmânî, II, 215; Osmanlı Müellifleri, III, 48-49; Babinger, GOW, s. 344-345; a.e. (Üçok), s. 344-345; Günay Kut - Turgut Kut, “Ayvansarayî Hâfız Hüseyin b. İsmail ve Eserleri”, TD, XXXIII (1982), s. 402-439.

Semavi Eyice

HÜSEYİN BAYKARA

(ö. 911/1506)

Sanatçı yönüyle tanınan Timurlu hükümdarı (1470-1506).

Muharrem 842'de (Haziran-Temmuz 1438) Herat'ta doğdu. Hem annesi Fîrûze Begüm hem babası Mirza Mansûr tarafından Timur'un soyundandır. Yedi yaşında iken kaybettiği babası, daha önce kardeşi Şâhruh tarafından mağlûp edilip yetkisiz bırakıldığı için Hüseyin saltanattan mahrum, fakat asil aile ortamında dedesi Baykara'nın yanında yetişti. Bundan dolayı Hüseyn-i Baykara diye meşhur oldu. On dört yaşına girince Timurlular'dan Horasan'da hüküm süren Ebü'l-Kāsım Bâbür Mirza'nın hizmetine girdi, onunla beraber seferlere katıldı ve devlet tecrübesi edindi. Hüseyin Baykara, 1454'te Ebü'l-Kāsım Bâbür'ün yanında katıldığı seferden Horasan'a dönmeyip Semerkant Hükümdarı Ebû Said'in yanında kaldı. Fakat Ebû Said o sırada bazı şehzadelerin ayaklanmasından dolayı ondan da şüphelendi ve Semerkant Kalesi'nde hapsetti. Annesinin ricasıyla hapisten kurtulan Hüseyin, Ebü'l-Kāsım Bâbür'ün 1457'de vefatı üzerine Merv hâkimi olan amcası Muizzüddin Sencer'in yanına gitti. Sencer onu kızı Hatice Bike Sultan'la evlendirdi. Ancak daha sonra araları bozulunca Hüseyin Merv'i terketti; bir müddet bağımsız hareket ederek Mâzenderan ve Hârizm'de bir emirlik kurmaya çalıştı. 1468 yılında Özbek Hükümdarı Ebülhayr Han'dan yardım istedi. Fakat tam bu sırada Ebülhayr ölüp Özbekler arasında karışıklık çıkınca bu yardımdan ümidini kesti. Daha sonra Horasan'da Timurlu Hükümdarı Ebû Said Mirza Han'ın hâkimiyetinde bulunan topraklara hücum eden Hüseyin Baykara, Ebû Said'in 25 Receb 873'te (8 Şubat 1469) vefatı üzerine (İA, IV, 48) Horasan'ın o devirdeki başşehri Herat'a kolaylıkla hâkim oldu ve adına hutbe okuttu (8 Ramazan 873/22 Mart 1469). Ancak Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan, Hüseyin Baykara'nın amcası Şâhruh'un oğlu Baysungur'un torunu Yâdigâr Muhammed'i Horasan'ın meşrû hükümdarı olarak tanıdı ve onu destekleyerek Hüseyin Baykara ile savaşa yöneltti. Yapılan savaşta Hüseyin Baykara Yâdigâr Muhammed'i yendi. Kısa bir müddet sonra Yâdigâr Muhammed takviye kuvvet alarak Herat'ı ele geçirdi

(9 Muharrem 875/8 Temmuz 1470), ancak hâkimiyeti uzun sürmedi. Altı hafta sonra Hüseyin Baykara halkın desteğini alarak Herat'a döndü ve Yâdigâr Muhammed'i öldürttü. En büyük rakibi olan Uzun Hasan'ın Osmanlılar'la mücadele etmesi Horasan bölgesindeki hâkimiyetini kolaylaştırdı. Bu dönemde Hüseyin Baykara'nın hükmettiği topraklar batıda Bistâm ve Dâmegān'dan doğuda Gazne ve Belh'e, kuzeyde Hârizm'den güneyde Kandehar'a kadar uzanıyordu. Zaman zaman Belh ve Kandehar'da Ebû Said oğulları ile mücadele ettiyse de bu durum kurduğu devletin gelişmesini fazla etkilemedi. Ancak gerek malî sebepler gerekse oğullarının sık sık baş kaldırmaları onu oldukça meşgul etti. Sarhoş bulunduğu bir sırada karısı Hatice Bike'nin telkinine kapılıp bir torununu öldürtmesi, oğulları Bedîüzzaman Mirza ve Muzaffer Hüseyin Mirza'nın isyanına yol açtı. Büyük oğlu Bedîüzzaman Mirza'yı Puliçerağ'da yaptığı savaşta yendi. Daha sonra kendisini bağışlayarak Belh şehrinin idaresini ona verdi. Hüseyin Baykara kuzeyden gelen Özbek tehlikesini önlemek için vaktinde tedbir alamadı. Özbek Hükümdarı Muhammed Şeybânî Han'ın Ceyhun'u geçerek Merv civarında faaliyette bulunması üzerine Şeybânî Han'a karşı sefere çıktı ve Herat yolundaki Baba İlâhî denilen yerde öldü (11 Zilhicce 911/5 Mayıs 1506). Cenazesi Herat'a getirilip daha önce yapılmış olan türbeye defnedildi. Ölümüne, "Rûy-i emniyyet ez cihan ber hâst" mısraı tarih düşürülmüştür (Müstakimzâde, s. 659).

Hüseyin Baykara'nın pek çok çocuğu olmuş, oğullarından yedisi kendisinden önce vefat etmiş, diğerleriyle de iyi ilişkiler içinde olamamış, çıkardıkları isyanlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Birlikte hükümdar ilân edilen büyük oğulları Bedîüzzaman ile Muzaffer Hüseyin kendisinden sonra devleti çok kısa bir müddet ayakta tutabildiler. Özbek Hükümdarı Muhammed Şeybânî Han onları mağlûp ederek Horasan'daki Timurlu hânedanına son verdi (19 Mayıs 1507).

Cesur bir savaşçı olan Hüseyin Baykara Horasan ve civarında otuz yedi yıl parlak bir saltanat sürmüş, bu süre zarfında sanata ve sanatçılara büyük önem vermiştir. Şairler, ressam ve tarihçilerin de aralarında bulunduğu pek çok ilim adamını himaye etmiş, Herat'ı bir kültür ve sanat merkezi haline getirmiştir. Onun himaye ettiği âlimlerin başında çocukluk arkadaşı, daha sonra divan beyi nişancısı ve nedimi olan Ali Şîr Nevâî ile ünlü mutasavvıf şair Molla Abdurrahman-ı Câmî ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî gelmektedir.

Bunlar bazı eserlerini Hüseyin Baykara'ya ithaf ettikleri gibi devlet siyasetinde de önemli rol oynamışlardır. Meselâ Ali Şîr Nevâî,

Hüseyin Baykara'nın tahta çıktığı sırada on iki imam adına hutbe okutmasına engel olmuştur. Câmî'nin yazdığı mektuplardan âdil olması ve çiftçilerden fazla vergi almaması konusunda ona nasihat ettiği anlaşılmaktadır. Hüseyin Baykara'nın himaye ettiği ve sarayında bulundurduğu kişiler arasında İranlı şairlerden Hâtifî, Ehlî-i Şîrâzî, Âsafî, Seyfî-i Buhârî, Mîr Hüseyn-i Muammâyî, Yûsuf Bedîî, Âhî, Muhammed Sâlih, Hüseyin Kâmî, Hâmidî, Hilâlî-i Çağatâyî ve Benâî; ressamlardan Bihzâd ve Şah Muzaffer; tarihçi Mîrhând ve Hândmîr; hattatlardan Sultan Ali Meşhedî ile Türk asıllı Mîr Ali Herevî; mûsikişinaslardan Hoca Abdullah Murvârîd, Kul Muhammed, Hüseyin Ûdî, Şeyhî Nâyî; bestekârlardan Gulâm Şâdî ve Mîr Azû zikredilebilir.

Hüseyin Baykara'nın hüküm sürdüğü yıllar tezhip, minyatür ve cilt sanatının ilerleme kaydettiği bir dönemdir. Meselâ Herat tezhip okulu tezhip sanatının altın devrini teşkil etmiştir. Daha sonra Safevî sanatına öncülük eden bu okul Osmanlı tezhip sanatının gelişmesinde de etkili olmuştur. Hüseyin Baykara'nın himayesinde Ali Şîr Nevâî, Molla Câmî, Gulâm Şâdî ve daha pek çok sanatkârın çalışmaları sonucu mûsikide önemli bir yeri olan "Herat mûsiki okulu" doğmuştur.

İmar faaliyetleriyle de ilgilenen Hüseyin Baykara, Cihânârâ Sarayı ile kendi adını taşıyan bir cami ve medrese inşa ettirdi. Şifâiye adı verilen tıp okulu ve hastahane de onun döneminde hizmete girdi. Sultan Hüseyin Baykara genellikle öğleye kadar devlet işleriyle meşgul olup öğleden sonra sarayındaki kültür, sanat ve edebiyat adamlarıyla sohbetler düzenlerdi. "Hüseyin Baykara divanı" veya "Hüseyin Baykara meclisi" diye meşhur olan bu eğlence ve şiir sohbetleri pek çok Türk sarayında sanat, edebiyat ve şiirin himaye edilmesine örnek teşkil etmiştir. Osmanlı edebiyatında Hüseyin Baykara adı daha ziyade sazlı sözlü eğlencelerle anılmış, pek çok şair kendi dönemindeki meclisleri Baykara meclislerine benzetmeyi âdet edinmiştir.

Hüseyin Baykara ile Ali Şîr Nevâî, klasik Çağatay edebiyatında Nevâî-Baykara devri diye anılan bir dönem açmışlardır. Hüseyin Baykara Hüseynî

mahlasıyla Çağatayca ve Farsça şiirler yazmıştır. Ali Şîr Nevâî gibi Çağatay dili ve edebiyatının klasik seviyeye ulaşmasında önemli rol oynayan Hüseyin Baykara'nın bu şiirleri devrinde şairlerin beğenisini kazanmıştır. Nitekim Ali Şîr Nevâî Mecâlisü'n-nefâis adlı eserinde Baykara'nın şair kişiliğini övmüştür. Ancak bazı şiirlerinin edebî nitelik taşımakla birlikte çoğunun sıradan olduğunu belirten kaynaklar da vardır (meselâ bk. Baburnâme [trc. Reşit Rahmeti Arat], II, 255). Hüseyin Baykara mûsiki ve hat sanatıyla da meşgul olmuş ve İran'da divanî hattını güzel yazan hattatlar arasında yer almıştır.

Eserleri. 1. Divan. Çağatayca ve Farsça şiirlerini ihtiva eden eser, Özbek şairi Fıtrat'ın kütüphanesinde bulunan bir nüsha esas alınarak ilk defa Ali Asgar Hikmet tarafından yayımlanmıştır (Bakü 1926). İsmail Hikmet Ertaylan da İstanbul'daki bir nüshayı 1946'da neşretmiştir. Divan daha sonra Muhammed Yâkub Vâhidî Cûzcânî tarafından Kâbil'de yayımlanmıştır (1346 hş./1967; yazma nüshaları için bk. Bilhan, s. 64-65). Safevîler'den I. Sultan Hüseyin'in emriyle yapılan, Hüseyin Baykara'nın bazı şiirlerinin Farsça'ya tercümesinden oluşan bir derleme British Museum'dadır (OR. 3379). 2. Risâle-i Hüseyn-i Baykara. Hüseyin Baykara yedi bölümden oluşan bu eserinde sırasıyla kendi nesebini, dervişlere gösterdiği saygıyı, adalete düşkünlüğünü, kurduğu vakıfları, Molla Câmî'ye gösterdiği hürmeti, şairleri himaye ettiğini ve Nevâî'nin faziletlerini anlatır; kendini ideal bir müslüman hükümdar olarak tanıtmaya çalışır. Risâle, 1945'te İsmail Hikmet Ertaylan tarafından faksimile olarak (eserin transkripsiyonu için bk. TDED, I/1 [1946], s. 41-47), 1954 yılında Turhan Gencevî tarafından İtalyanca tercüme ile beraber (bk. bibl.) ve Cûzcânî'nin neşrettiği Hüseyin Baykara divanının sonunda yayımlanmıştır (Kâbil 1346 hş./1967, s. 212-226). Eserin bir nüshası İstanbul Arkeoloji Kütüphanesi'nde Şükürnâme adıyla kayıtlıdır (nr. 257). 3. Gül ü Mül. Mehdî Beyânî, Baykara'nın ünlü hattat Meşhedî tarafından 1490'da istinsah edilen Gül ü Mül adlı risâlesinin Tahran'da Dr. Mehdevî adlı bir şahsın özel kütüphanesinde bulunduğunu söyler.

Sâm Mirza Safevî'nin Hüseyin Baykara'ya nisbet ettiği (Tuḥfe-i Sâmî, s. 12) velîlerin hayatından bahseden Mecâlisü'l-uşşâk adlı eser Bâbür'e (Baburnâme, II, 275-276), Hândmîr'e göre ise (Ḥabîbü's-siyer, IV, 325) Kemâleddin Hüseyin Gazurgâhî'ye aittir. Bu eserin içinde yer alan kısa bir

“Hüsrev ü Şîrîn” hikâyesi sebebiyle Hüseyin Baykara da “Hüsrev ü Şîrîn” mesnevisi yazan şairler arasında gösterilmiştir (Timurtaş, s. 33-34).

Hüseyin Baykara, Bâyezîd-i Bistâmî’nin soyundan Şemseddin Muhammed’in isteğiyle, Belh yakınlarında bir köyde bulunan ve Hz. Ali’ye ait olduğu söylenen bir makamın üzerine türbe yaptırmış, burada daha sonra çarşı ve hamamlarıyla yeni bir köy kurulup vakıflar tahsis edilmiştir. Bu köy XIX. yüzyılda büyüyerek Mezârışerif adıyla Afganistan’ın en büyük şehirlerinden biri haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Baykara, Divân (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1946, neşredenin girişi, s. 5-13; a.mlf., Risâle-i Ḥüseyn-i Bayḳara (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1945, tür.yer.; a.e. (nşr. ve trc. Tourkhan Gandjei, Annali del istituto universitario Orientale di Napoli, V içinde), Napoli 1953, s. 157-183; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü’n-nefâʾis, TSMK, Revan, nr. 808, vr. 659b-693a; a.e. (trc. Muhammedi Kazvînî, nşr. Alî Asgar Hikmet), Tahran 1323 hş./1945, s. 316; a.mlf., Muhâkemetü’l-lugateyn (nşr. M. Quatremère), Paris 1841, s. 34-37; Devletşah, Teẕkire, s. 589-618; a.e. (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, III, 439-440, 442-444; IV, 548-550; Bâbür, The Bábarnáma (nşr. A. S. Beveridge), Leiden-London 1905, vr. 164a-183b; a.e.: Baburnâme (trc. Reşit Rahmeti Arat), Ankara 1970, II, 253-288;

Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer, IV, bk. İndeks; a.mlf., Mekârimü’l-aḫlâḳ (nşr. T. Gandjeï), Cambridge 1979, neşredenin mukaddimesi, s. VII-X, ayrıca bk. tür.yer.; Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî (nşr. Vâhid-i Destgirdî), Tahran 1314 hş./1935, s. 11-12; Beyânî, Ḫoşnüvîsân, Tahran 1345 hş., I, 241-246; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân (haz. Müjgan Cunbur), Ankara 1982, s. 45, 46, 66, 69, 81, 107, 112; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 658-659; Hidâyet, Ravżatü’ṣ-ṣafâ, VII, tür.yer.; a.mlf., Mecmaʿu’l-fuṣaḥâʾ (nşr. Mezâhir Musaffâ), Tahran 1336 hş./1957, I, 37; Safâ, Edebiyyât, IV, 527-528; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 232, 284; Storey, Persian Literature, I, 961-962; Zehrâ-yi

Hânlerî, Ferheng-i Edebiyyât-ı Fârsî-yi Derî, Tahran 1348 hş., s. 443-444; Hânbâbâ, Fihrist, IV, 4523; Browne, LHP, III, 439-440; A. A. Semenov, “Vzaimootnoşeniya Alişera Navoi i Sultana Husein-Mirzi”, İssledovaniya po istorii kulturi narodov vostoka: sbornik V çseşt’ Akademika I. A. Orbeli (nşr. V. V. Struve), Moskova-Leningrad 1960, s. 237-349; Rypka, HIL, s. 289, 452; Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevâî, Ankara 1965, I, 8-10, 32-41; J. Eckmann, “Die Tschaghataische Literatur”, Ph.TF, II, 326-329; A. Urunbaev, “The Letters of Abdarrahman Jami as a Source of the Characteristics of the Poet’s Personality”, Yâdnâme-i Jan Rypka, Prag 1968, s. 155-159; E. G. Sims, “Sultan Huseyn Baykara’s Zafarnamah and Its Miniatures”, The Memorial Volume of the VIIth Congress of Iranian Art, Oxford 1972, s. 259-311; Faruk K. Timurtaş, Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrîn’i, İstanbul 1980, s. 33-34; Saffet Bilhan, Orta Asya Bilgin Türk Hükümdarlar Devletinde Eğitim-Bilim-Sanat, Ankara 1988, s. 64-65; F. Vittor, The Herat School: Persian Poetry in the Timurid Period (doktora tezi, 1978, University of California), s. 149-152, 401; Suut Kemal Yetkin, İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 197; Özalp, Türk Musikisi Tarihi, I, 21-22; H. R. Roemer, “The Successors of Timur”, CHIr., VI, 121-125; a.mlf., Persien auf dem weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750, Beirut 1989, s. 146-150; Kemal Eraslan, Hüseyn-i Baykara Divan’ından Seçmeler, Ankara 1987, s. 1-8; W. M. Thackson, A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art, Cambridge 1989, tür.yer.; T. W. Lentz - G. D. Lowry, Timur and the Princely Vision, Persian Art and Culture in the Fifteenth Century, Washington 1989, s. 242-271; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 93-105; M. L. Dames, “Coinage of Husain Baikara”, JRAS (1913), s. 1048-1049; İsmail Hikmet Ertaylan, “Amasya’da Bayezid Kütüphanesi’nde Bulunan Dīvān-i Mīr ʿAlī Şīr Nevāʾī”, TDED, I/1 (1946), s. 39-47; M. Y. Wahidy Juzjani, “Manuscripts of the Literary Works of Sultan Husain Byqara”, Afghanistan, XX/10, Kabil 1968, s. 80-93; W. Barthold, “Mir Ali-Sir İppolitiçeskaya jizn”, Soçineniya, II/1, Moskova 1964, s. 199-260; M. E. Subtelny, “Socioeconomic Bases of Cultural Patronage Under the Later Timurids”, IJMES, XX/4 (1988), s. 479-501; Bilal Yücel, “Hüseyn-i Baykara Risâlesi’nin Uzak İki Nüshası”, Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 2, Sivas 1996, s. 69-112; M. Fuad Köprülü, “Çağatay Edebiyatı”, İA, III, 303-304; H. Beveridge, “Ebû Sa’îd”, a.e., IV, 48; a.mlf., “Hüseyin Mirza”, a.e., V/1, s. 645-646; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, II, 94; Öztuna, TMA, I, 272; T. Gandjeï, “Sulṭān Ḥusayn Mīrzā”, EI[2]

(İng.), III, 603.

Hamid Algar - Ali Alparslan

HÜSEYİN BEY CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Tekirdağ'ın İnecik kasabasında XVI. yüzyıl başlarında yapılmış cami ve türbe.

Tekirdağ-Malkara yolu üzerinde, Tekirdağ'a 21 km. uzaklıktaki İnecik kasabasında bulunan cami ile türbe İstanbul yönünde uzanan yeni yolun tam kenarında bulunmaktadır. Eskiden İne, Eyne, Ayna ve Aynacık olarak da anılan bu yerleşim biriminde XV. yüzyılın sonlarında tabhâneli bir cami, türbe, hamam, kervansaray ve taş köprü yapılmıştır. Ancak cami ile türbe dışındaki bu eserleri aynı hayır sahibinin yaptırdığına dair kesin bilgi yoksa da bu ufak kasabanın erken Türk dönemindeki imarı caminin yapımı ile başladığına göre hepsinin aynı vakıf sahibine ait olduğu düşünülebilir.

Caminin inşa tarihini ve kurucusunu açık surette belirten bir kitâbesi yoktur. Cümle kapısı üstünde bulunan boş mermer levhanın yerinde evvelce bir kitâbe olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bir süre yanındaki türbede durduktan sonra kasabadaki Yenicami'nin minberinin altındaki göze konulan kitâbe ise 1970'li yıllarda buradan alınarak önce Tekirdağ Müzesi'ne götürülmüş, daha sonra yeniden İnecik'e getirilmişse de tamir ve ihya sırasında nedense yerine konulmamıştır. 1997 Nisanında hâlâ camideki pencere içinde duran, kırık ve dört parça halinde 0,65 × 0,97 m. ölçülerindeki bu kitâbenin iki parçası eksiktir. Üç satır halinde güzel bir hatla yazılmış olan kitâbenin aslında türbe kapısı üstünde olduğu, 1940 yılında çekilen ve Aydın Yüksel tarafından yayımlanan fotoğrafta görülmektedir. Ancak resim eksik kısımları belli etmeyecek derecede karanlıktır. Buna rağmen kitâbedeki 904 (1498-99) tarihi caminin yapımına esas olarak kabul edilebilir. Belki bu ibadet yeri türbeden birkaç yıl önce yapılmıştır. Kitâbe metninden öğrenildiğine göre burada II. Bayezid döneminde (1481-1512) Adalia (Antalya) Mirlivâsı Seyyid Hüseyin yatmaktadır. Türbe kapısındaki tarih de 904'tür. Seyyid Hüseyin hakkında bilgi edinmek mümkün olmamıştır. Mehmed Süreyyâ Bey, "ümerâ-yı elviyyeden Ohri beyi olan" bir Hüseyin Bey'den bahseder ve onun Mısır

savaşlarına (1486-1491) Sultan Bayezid ile katıldığını ve bir süre sonra öldüğünü bildirir. Çeşitli tarihlere ait vakıf kayıtlarında da Gazi Hüseyin Bey'in adı geçer.

Bu durum cami ve külliyenin tarihçesine bir dereceye kadar ışık tutarken XVII. yüzyılda buradan geçen Evliya Çelebi'nin yazdıkları mevcut bilgileri iyice karıştırmaktadır. Ona göre, "İnecik kasabası sâhil-i Bahr-i Rûm'da bir mâmur kasaba olup Sultan Bayezid ve Selim vüzerâsından ve ırk-ı tâhir-i Hazreti Ebû Bekir es-Sıddîk'tan vezir Kara Pîrî Paşa'nın binasıdır, hâlâ onun vakfı olup mütevellisi hâkim-i örfîdir". Kasabanın genel görüntüsüne dair açıklamaların arkasından, "Çarşı içinde cemâat-i kesîreye mâlik camii vardır" dedikten sonra buradaki Kara Pîrî Paşa Hanı'nın gayet mâmur olduğunu söyler ve, "Bir imâret-i dârü'z-ziyâfesi var ki o da merhum Kara Pîrî Paşa'nın hayrat ve hasenâtıdır" cümlesiyle buradaki vakıfları anlatır. En sonda da İnecik'in küçük hamamından bahseder.

Bu açıklamalarda Seyyid Hüseyin'in adı geçmediği gibi 1518-1523 yılları arasında sadrazamlık yapan Pîrî Paşa'nın Anadolu'nun ve Rumeli'nin çeşitli yerlerinde hayratı ve evkafı olmakla beraber İnecik ile bir ilgisi tesbit edilememiştir. Halbuki Gazi Hüseyin Bey'in İnecik kasabasındaki camisine 1100'de (1688-89) hademe tayin edildiğine dair vakıf kaydı bilinmektedir (Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayın ve Arşiv Şubesi Müdürlüğü'nün özel yazısı). Diğer taraftan I. Selim dönemine ait bir tapu defterindeki kayıt (BA, Tapu Defteri, nr. 73, s. 524), bazı vakıflardan alınan gelirlerin Hüseyin Bey'in Eyne pazarındaki camisine ve imaretine sarfedileceğini bildirir. Burada Pîrî Paşa'nın adı bulunmadığına göre Evliya Çelebi'nin yazdıklarındaki çelişki bir çözüm beklemektedir. Bu tapu kaydında, 894 (1489) yılında Malkara çevresindeki İğdemir ve İbribey köyleri Eyne pazarında Hüseyin Bey'in yaptırdığı cami ile imarete vakfedilmişse de daha o tarihte vakıfnâmesinin görülemediği belirtilmiştir. Her iki köy de bugün hâlâ mevcuttur. Bir arşiv belgesinde (BA, Silistre Defteri, nr. 1, s. 57) Safer 1156 (Nisan 1743) tarihli bir kayıtta, Gazi Hüseyin Bey'in Malkara ve İnecik'te bulunan vakfının eski mütevellisi Mustafa Bey'in 1154-1155 yıllarına ait on dört aylık hesabı yeni mütevelli Mehmed Ali'nin isteği üzerine tesbit edilmektedir. Bütün bu kayıtlar İnecik'teki caminin Hüseyin Bey'in vakfı olduğunu açıkça gösterir.

Edirne vilâyetinin 1309 (1891-92) tarihli Salnâme'sinde İnecik'teki iki camiden birinin Hüseyin ve Süleyman paşalar tarafından 904 (1498-99) yılında ihya edilen cami olup rûmî 1298'de (1882-83) tamir edildiği bildirilir. Ayrıca Hüseyin ve Süleyman paşaların caminin yakınındaki türbede medfun oldukları kaydedilir. Bu kadar önemli bir tamir gören bu eser belki 1894 zelzelesi, belki de 1911-1912 Balkan Savaşı yüzünden büyük ölçüde harap olarak yalnız ana duvarları kalacak şekilde yıkılmıştır. Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1986'da bu eserin kurtarılması için girişimde bulunarak gerekli rölöve ve projeleri çizdirmiş, sonraki yıllarda çalışmalara başlanıp Hüseyin Bey Camii ihya edilmiştir. Bu arada batıdan Yunan sınırından gelen yeni yol, pek saygılı olmayan bir davranışla 500 yıllık camiyi çukurda bırakacak şekilde düzenlenmiştir.

Hüseyin Bey Camii, muntazam yontulmuş kesme taşlardan inşa edilen tabhâneli bir camidir. Sıvalı kısımlar moloz taşı ile tuğladan yapılmıştır. Bazı yerlerde aralarda meşe ağacından hatıllar görülür. Tonozlar, kubbeler ve tromplar ise tuğladandır. Günümüzde ana yolun geçtiği yerde herhalde avlusu bulunuyordu. Giriş kısmında her biri kubbeli, beş bölümlü son cemaat yeri revakı uzanır. 1962'de bu revak bütünüyle yıkılmış durumdaydı. İki yanı pencereli birer duvarla kapatılmış olan son cemaat yeri son yıllarda yapılan tamirde kubbeleriyle birlikte ihya edilmiştir. Cami harimine, mukarnaslı ve tepeliği dilimli yarım kubbecik biçiminde işlenmiş kavsaralı bir kapıdan girilir. Çift renkli taşlarla çerçevelenmiş esas giriş açıklığı ile kavsara arasında kitâbe yerinde yüzeyi boş bırakılmış mermer levha bulunur. Kapının bütünü bir silme ile çerçevelenmiş, ayrıca iki yana kum saati başlıklı iki sütunçe işlenmiştir. Son cemaat yerinde sağlı sollu iki mihrap nişi oyulmuştur. Minarenin merdiven başlangıcı da sağdaki duvarın ana bina ile birleştiği köşededir. Son cemaat yerinin sütunlarındaki başlıklar Bizans eseri olup devşirme malzeme olarak kullanılmıştır. Bunların hepsi farklı biçimde olup içlerinde bilhassa bir tanesi Bizans sanatının çok değişik bir başlık örneğidir. Bizans döneminde Apros adındaki yerleşme yerinin burası olduğu sanıldığına göre bu başlıklar buradaki bir binanın kalıntıları olmalıdır.

Son cemaat yerinin taban sekilerinde bu tabhâneli caminin özelliği bozulmadan kalabilmişti. Yanlardaki odalara dışarıdan doğrudan doğruya girebilmek için dışarıdaki zemin seviyesinde birer yol kapılarına ulaşır.

Halbuki bunun gibi camiler XVI. yüzyıldan sonra normal mahalle camisine dönüştüğünde, yanlardaki tabhâne odaları aradaki perde duvarı kaldırılmak suretiyle ortadaki harimle birleştirilerek namaz mekânı genişletilmiş, kapılarına ulaşma yolu da son cemaat yerinin taban seviyesine yükseltilmiştir.

Harim, içeride her bir kenarı 11 m. ölçüsünde kare biçimli bir mekândan ibarettir. Bunu örten ve bütünüyle yıkılmışken yeniden yapılan kubbe sekizgen kasnak üzerine oturmakta olup geçişi köşelerde tromplarla sağlanmıştır. Tam köşelerde tromların en alt uçlarında birkaç dizi mukarnas vardır. Son derece basit ve zevksiz bir biçimde yapılmış olan mihrap 1882-1883'te gerçekleştirilen tamirde yenilenmiş olmalıdır. Herhalde aslında caminin mimarisindeki itina ve güzelliğe uygun özenli bir mihrabı bulunuyordu.

Yanlardaki tabhâne odaları ile ana mekân arasında hiçbir bağlantı yoktur. Bunlar yalnız dışarıdan girilebilen, üç duvarında açılmış pencerelerden ışık alan, içten 4,70 m. ölçüsünde kare biçimli ve üstleri kubbeli odalardır. İkisinin de içlerinde evvelce birer ocak olduğu anlaşılır. Bunların yaşmakları (veya davlumbazları) yok olduğu gibi kubbeleri de bütünüyle yıkılmıştı. Yolcuları kısa süre için misafir etmek amacıyla yapılan bu tabhâne odaları burada orijinal biçimlerini korumuştu. Belirtilmesi gereken bir husus da bu tabhâne odalarında misafir edilenlerin duvarların sıvaları üzerine sivri uçlu bir aletle çizdikleri "grafitti"lerdir. Bilhassa sağdaki odada bu şekilde yapılmış pek çok resim vardır.

Sağ tarafta olan minare 1962'de pabuç kısmına kadar yıkılmıştı. Etrafa saçılmış taşları arasında şerefe çıkmasının mukarnaslı parçaları görülüyordu. Son tamirde minare yeniden yapılmıştır. Caminin iç süslemesi ve mefruşatından hiçbir şey kalmamıştır. Yalnız aynı kasabadaki Yenicami'nin yakın tarihlerde yapılan ahşap basit minberinin yan yüzünde görülen klasik üslûpta üçgen biçimdeki parçası belki aslında Hüseyin Bey Camii'ne aitti.

Caminin sağ tarafında kubbesi çökmüş ve duvarları çatlamış, çok harap durumda, kesme taştan inşa edilmiş bir türbe bulunmaktadır. Tamir ve ihya sırasında

türbe kasnağı ve kubbesi yeniden yapılmak suretiyle tamamlanmıştır. İç çapı 6,25 m. olan bu sekiz köşeli türbenin kapı ve mihrap tarafı hariç her cephesinde etrafı silme ile çerçevelenmiş sivri kemerli birer pencere mevcuttur. Kıble tarafı duvarında aslında mukarnaslı olduğu anlaşılan bir mihrap bulunur. Giriş ise güzel bir cümle kapısı ile belirtilmiştir. Sivri kemerinin altında köşelerde kum saatli, burmalı sütunçeler görülür. Kapı geçidinin içindeki kemerin nâdir rastlanır bir tipte profilli bir biçimi vardır. Geçit tavanı geometrik bir tezyinatla süslüdür. Kapı kemeri içeride Bursa kemeri biçimindedir. İki yanlarda konsol şeklindeki çıkıntılara birer yaprak işlenmiştir. Bu türbede Gazi Hüseyin Bey'den ayrı bir de Süleyman Paşa'nın kabrinin olduğu bazı yayınlarda tekrarlanır. 1962'de ne Hüseyin Bey'in ne de Süleyman Paşa'nın kabir taşlarına rastlanmıştır.

İnecik'te yer alan diğer üç yapının Hüseyin Bey'in hayratı olup olmadığına dair kesin bilgi bulunmamakla beraber buradaki imarın özünü teşkil eden cami ona ait olduğuna göre bu yapıların da aynı külliyenin elemanları olması muhtemeldir. Kasabanın içinde halen faal olan hamam ufak ve iddiasız tek hamamdır. Dış mimarisinin dikkati çeker bir özelliği bulunmadığı gibi planında da kayda değer bir değişiklik tesbit edilememiştir.

Sazlıkdere denilen akarsu üzerinde kasabanın girişinde yer alan taş köprü, Osmanlı dönemi Türk mimarisinin klasik çağının güzel ve değerli bir eseridir. Muntazam yontulmuş kesme taşlardan yapılan İnecik Köprüsü, aslında üç gözlü olmakla beraber bunlardan iki tanesi 1962'de hemen hemen bütünüyle toprağa gömüldüğünden tek gözlü bir menfez biçimini almıştı. Tablası üzerinden asfalt yol geçirildiğinde klasik köprülerde daima görülen ortadaki semer biçimi yükseliş yok edilerek iki taraflı taş korkulukların yerine betondan korkuluklar yapılmıştır. İnecik Köprüsü'nün eski görüntüsüyle gerçek mimari hüviyetini belli eden bir fotoğrafı, I. Dünya Savaşı sırasında Türkiye'de görev yapacak İngiliz gizli ajanları için hazırlanan "hizmete mahsus" kılavuzda bulunmaktadır. Bu rehber 1917'de basılmış olmakla birlikte fotoğraf herhalde 1910-1914 yıllarında çekilmiştir. Bu resimden öğrenildiğine göre İnecik Köprüsü aslında üç gözlü olup ortada yarım yuvarlak kemerli büyük göz, yanlarda ise sivri kemerli küçük gözler vardı. Ayrıca büyük ayakların içlerinde simetrik olmayan küçük menfezler açılmıştı. Belki sonraları bir tamir sırasında açılmış menfezlerden

bir tanesi klasik sivri kemerli, diğeri yüksekte ve dikdörtgen biçimlidir. Rehberde köprünün uzunluğu 13,68 m., genişliği ise 3,65 m. olarak belirtilmiştir. Yüzyıllar boyu mimari hüviyetini koruyarak günümüze kadar gelen bu güzel eserin 1950'lerden sonra mahvedilip bütün mimari özellikleri yok edilmiştir. Köprünün sadece büyük gözünü âdeta basit bir sel yatağı menfezi haline getirecek şekilde etrafının toprakla doldurulması anlaşılacak şey değildir. Bu köprünün bir benzeri İstanbul'un Anadolu yakasında 930 (1524) yılında yapılan Bostancı Köprüsü'dür.

Evliya Çelebi burada Kara Pîrî Paşa'nın bir mihmansarayının olduğunu bildirir; bu kervansarayda misafir kalanlara ve hatta hayvanlarına verilen yiyecekleri de anlatır. Günümüzde bu kervansaraydan bir iz görülmez. Belki kasaba içinde etraflı bir inceleme yapılırsa bazı kalıntılar bulunabilir. Fransız hekim ve jeologu Ami Boué 1837'de İnecik'ten geçerken bu handa gecelemiş ve hanı kötü bir durumda bulduğunu kaydetmiştir. Bu nottan İnecik'te iki katlı bir han veya kervansaray bulunduğu anlaşılmaktadır. Üst kat odalarının ahşap döşemeli olması hanın da ahşap bir yapı olması ihtimalini akla getirir.

Caminin önündeki yıkıntılar arasında 1962'de büyük bir çeşme kitâbesi görülüyordu. Nereye ait olduğu belli olmayan, barok üslûbunda bir kemer halindeki bu kitâbeden çeşmenin 1249 (1833-34) yılında Osman Ağazâde Ahmed Ağa tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir. 1997'de bu kitâbe kırılmış ve toprağa gömülmüş durumda bulunuyordu.

Hüseyin Bey Camii tek namaz mekânı olan, yanlarında birer tabhâne odası bulunan eserlerden Tokat'ta Hatuniye Camii'nden (890/1485) sonra bu tipin en eski örneklerindendir. Bunları 911'de (1505-1506) Trabzon'da Gülbahar Hatun Camii takip etmiştir. Bursa Yenişehir'de Bâlî Paşa, Rodos adasında Süleymaniye, Silivri'de Pîrî Paşa, Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey, Halep'te Hüsreviye ve Malatya'nın Fethiye kasabasında Abdürrezzak Paşa camileri aynı tipin XVI. yüzyılda inşa edilmiş son örnekleridir.

İnecik'te Yenicami denilen ikinci cami ise Arapça kitâbesine göre Ramazan 829 (Temmuz 1426) tarihli olup yakın zamanda yıkılarak yerine mimari hüviyeti olmayan sakıflı küçük bir cami yapılmıştı; minaresi de 1952'de inşa edilmişti. Ancak 1996-1997 yıllarında bu cami de bütünüyle ortadan

kaldırılarak yerine çok büyük ölçüde yeni bir cami yapımına girişilmiştir. Eski kitâbesi ise Hüseyin Bey Camii’nde durmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Tapu Defteri, nr. 73, s. 524; BA, Silistre Defteri, nr. 1, s. 57; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 326; A. Boué, Recueil d’itinéraire dans la Turquie d’Europe, Viyana 1854, s. 146; Edirne Vilâyeti Salnâmesi, İstanbul 1309, s. 357; a.e. (1310), s. 673; a.e. (1319), s. 1109; Sicill-i Osmânî, II, 182; A Handbook of Turkey in Europe (ed. Admiralty War Staff Intelligence Division), London 1917, s. 235; Hikmet Çevik, Tekirdağ Tarihi Araştırmaları, İstanbul 1949, s. 150-151; a.mlf., Tekirdağ Müzesine Doğru, İstanbul 1966, s. 21; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 135-136, rs. 81; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 154-156, plan 54, rs. 218-226; Kemal Altan, “Trakya ve Anıtları”, Zaman, İstanbul 20 Ağustos 1935; Semavi Eyice, “Büyük Balık Küçük Balığı Yutar”, TEt.D, VII-VIII (1965), s. 5-7, lv. 1; a.mlf., “Trakya’da İnecik’te Bir Tabhaneli Cami”, TED, I (1970), s. 171-196, lv. 16, rs. 27.

Semavi Eyice

HÜSEYİN CAHİT YALÇIN

(bk. YALÇIN, Hüseyin Cahit).

HÜSEYİN CÂVİD

(1882-1941)

Azerbaycanlı Türk şairi ve tiyatro yazarı.

Nahcıvan'da doğdu. Rasizâde Molla Abdullah'ın oğludur. Klasik Doğu şiiri ve mûsikisine âşina bir aile muhitinde yetişti. İlk tahsiline aile içinde başladı. Devrin tanınmış aydınlarından biri olan büyük kardeşi Şeyh Mehemmed eğitimiyle bizzat ilgilendi. Daha sonra medresede ve Mehemmedtağı Sıdkı'nın yeni usulle ders verilen Mektebi Terbiye adlı okulunda okudu (1893-1897). Tebriz'deki büyük kardeşinin yanına giderek tahsiline bir müddet orada devam etti (1898-1904). 1904'te kısa süreli bir İstanbul seyahati olduysa da daha sonra Nahcıvan'a dönerek ticaretle uğraştı. Bir ara Gürcistan'ın Kahetya bölgesinde karayolu şantiyesinde kâtiplik yaptı. Bu şirketin yardımı ile gözlerini tedavi ettirmek üzere tekrar İstanbul'a gitti (1905). Dârülfünun'un Edebiyat Şubesi'nde dinleyici olarak bazı derslere devam etti (1905-1909), bir yandan da Fransızca öğrenmeye çalıştı. İstanbul'daki edebiyat çevreleri, aydınlar ve özellikle Rıza Tevfik'le yakın ilişki kurdu, ondan özel dersler aldı, giderek yeni edebiyat anlayışını

benimsemeye başladı. Sırât-ı Müstakîm'de ve Azerbaycan'da çıkan Şark-ı Rus, Hayat, Füyûzât gibi gazete ve dergilerde şiirlerini yayımladı.

Ülkesine döndükten sonra Nahcıvan (1909-1910), Gence (1911-1913) ve Tiflis'te (1914) edebî faaliyetlerini yoğun bir şekilde devam ettirdi. Bakü'ye yerleşince burada Sefa Mektebi'nde Türk dili ve edebiyatı derslerini okuttu (1915-1918). O yıllarda Ruslar'ın himayesinde Ermeniler'in Kafkasya'da yaptıkları Türk katliamından tesadüf eseri kurtularak İran'ın Enzelî şehrine, oradan Tebriz'e ve nihayet Nahcıvan'a geçen Hüseyin Câvid burada öğretmenlik yaparak geçimini sağlamaya çalıştı (1918-1919). Bu arada Müşkinaz Hanım'la evlendi, Turan adlı bir kızı ile Ertuğrul adlı bir oğlu oldu. Daha sonra Bakü'ye dönerek önce bir ortaokulda, ardından Tiyatro Meslek Okulu'nda ve Bakü Öğretmen Okulu'nda edebiyat öğretmenliği yaptı (1920-1925). 1926'da emekliye ayrıldı. Aynı yıl Bakü'de düzenlenen

Türkoloji kongresine katıldı. Gözlerini tedavi ettirmek için Berlin’e gitti.

Hüseyin Câvid, 1920’den sonra giderek artan baskı ortamında Sovyet rejiminin istediği tarzda eserler vermeye yanaşmadığı için 1930’dan sonra Âzerî matbuatında ağır hücumlara hedef oldu. 1932’de Yazarlar Birliği’ne kabul edildi, fakat yönetimin baskı ve takibinden kurtulamadı. 1937’de rejim düşmanlığıyla itham edilerek tutuklandı, Sibirya’ya sürgün edildi ve eserleri yasaklandı. Sürgünden bir daha geri dönemeyen Câvid’in âkıbeti uzun süre kesinlik kazanmadı. Kaynaklarda ölümü için 1941, 1943 ve 1944 olmak üzere üç değişik tarih yer almaktadır. Kendisiyle beraber Sibirya’da sürgünde bulunan ve ölümüne şahit olan Gulav Bağırov’un ifadesine göre Hüseyin Câvid 1944 yılı Ocak ayında ölmüştür (Abbasov, sy. 2 [1996], s. 8). Ancak Azerbaycan Komünist Partisi’nin 1983’te Hüseyin Câvid’in 100. doğum yıldönümünü kutlama kararından ve gizli servisteki dosyasının açıklanmasından sonra 1941’de Sibirya’da İrkutsk’ta öldüğü anlaşıldı. İtibarı iade edilerek devlet töreniyle Nahcıvan’da yeniden toprağa verildi. Kendisinin, karısının, kızının ve oğlunun trajik hayatları son yıllarda biyografik bir roman haline getirilmiştir (bk. Hüseynof, bibl.).

Edebî çalışmalarına henüz on beş yaşlarında iken Gülçin, Ârif ve Sâlik mahlaslarıyla Farsça ve Türkçe aşk şiirleri yazarak başlayan Hüseyin Câvid Türkiye’de bulunduğu sırada Batı edebiyatını da tanımaya başlamış ve büyük ölçüde romantizmin etkisi altında kalmıştır. Çağdaşı olan Osmanlı edebiyatçılarından daha çok Nâmık Kemal, Abdülhak Hâmid, Tevfik Fikret ve Rıza Tevfik’i örnek almıştır. Türkiye’de bulunduğu yıllarda yazdığı şiirlerde yer yer Türkçülük ve İslâmcılık akımlarının izleri görülür. Bunlarda ve daha sonra memleketine dönünce yazdığı eserlerde uzun süre Türkiye Türkçesi’ne yakın bir dil kullandı. Son eserlerinde ise Âzerî Türkçesi’ne ait özellikler yeniden yoğunlaştı.

Hüseyin Câvid’in 1910 yılına kadar yazdığı şiirler Serveti Fünûn döneminin özelliklerini taşıyan hissî ve lirik manzumelerdir. Bu tarihten sonra gerek şiirlerinde gerekse tiyatrolarında sosyal ve felsefî temalar ağırlık kazanmaya başlar. Toplumdaki haksızlık, zulüm ve sefalet gibi konular yanında hakikat, hurafe, inanç, hayat ve kâinatın sırları gibi metafizik meselelerle çok defa karamsarlığa götüren temalar üzerinde durur. Bu hususiyetleri göz önüne alınınca tiyatrolarında Abdülhak Hâmid’in tesirleri

dikkati çekerken şiirlerinde özellikle Tevfik Fikret'i takip ettiği ve onun karşı karşıya kaldığı bunalımları bir ölçüde yaşayarak eserlerine yansıttığı anlaşılır. Bununla beraber Azerbaycan'da yetişen bir aydının mâruz kaldığı Rus tesiri Câvid'de hemen hiç görülmez. 1920'den sonra rejimin empoze ettiği sosyal realizme ve güdümlü edebiyata da rağbet etmemiş, bu davranışı onun feci âkıbetini hazırlamıştır.

Eserleri. Şiirler. 1. Geçmiş Günler (Tiflis 1913). 1905-1913 yılları arasında yazdığı şiirlerden oluşmaktadır. 2. Bahar Şebnemleri (Tiflis 1917). 1905-1916 yılları arasındaki şiirlerini ihtiva etmektedir. Şiirlerinden yapılan seçmeler Çağdaş Azerbaycan Şiirleri Antolojisi'ne alınmıştır (haz. Zeynelabidin Makas, Ankara 1992, s. 26-35).

Manzum Dramları. 1. Ana (Tiflis 1913). Âzerî edebiyatının ilk manzum dramıdır. 2. Şeyh San'an (Bakü 1917, 1926). Tasavvufun çağdaş bir yorumunun yapıldığı eserde yazar tarihî bir konuya aktüel insan problemlerini sokmuştur. Bir aşk darbesiyle sarsılan Mekke'nin tanınmış bir şeyhi kuru bilgiden ibaret olan dünyası yıkılınca, "Ben kimim, iyi ve doğru nedir ?" gibi sorularla kendini sorgulamaya başlar. Şeyhin kendine sorduğu sorular XX. yüzyılın başlarında Batı kültürünün etkisiyle sarsılmış müslüman Türk aydınlarının kafasındaki sorulardır. Azerbaycan'da romantik eğilimin ilk ürünlerinden olan bu manzum dram hâlâ değerini korumaktadır. Eser, Türkiye'de yayımlanan Azerbaycan dergisinde 1956-1957 yıllarında tefrika edilmek suretiyle yayımlanmıştır (sy. 56-66). 3. Peygamber (Bakü 1923). Rusya'da Sosyalist-Bolşevik ihtilâlci kahramanların idealize edildiği bir dönemde yazılan bu eserle Hz. Muhammed, devrine ışık getiren ve insanlığı kurtaran sıfatlarıyla yüceltilmiştir. 4. İblis (Bakü 1924, 1927). Azerbaycan edebiyatında savaş aleyhinde yazılmış felsefî trajedi niteliğindeki eser, Hüseyin Câvid'in Şeyh San'an'la beraber Sovyet devriminden önce yazdığı ikinci önemli kitaptır. Konusunu yakın devir Osmanlı tarihinden alan eserin kahramanı, I. Dünya Savaşı sırasında Kanal Seferi'nde bozguna uğrayan Osmanlı ordusu subaylarından biridir. İblîs'in fantastik bir öğe olarak kişileştirildiği eser bir bakıma kötülükle iyilik tezadı üzerine kurulmuştur. Savaş bu zıtlığın dehşetli anlar halinde yaşandığı bir ortamdır. İyilikle kötülüğün savaşı Doğu felsefesinin ana konularından biri olması yanında eserde Faust'tan ve Batı tiyatrosundan gelen etkiler de vardır. Hüseyin Câvid, insanlığın bu ezelî

problemini Osmanlı subaylarının dünyasında ferdîleştirir. Büyük buhranlarla sarsılmalarına, ümitlerini kaybedecek gibi olmalarına rağmen bir ateş ve dehşet dünyasında yaşayan bu insanlar yine de çökmezler; iyiliğe, güzelliğe ve Hakk'a olan inançlarıyla ayakta kalmayı başarırlar. Yazar bu eseriyle âdeta İstiklâl Harbi'ni kazanacak olan askerlerin ruh portrelerini verir. 1953-1954 yıllarında Azerbaycan dergisinin 15-23. sayılarında tefrika edilen İblis, Azerbaycan Dramları adlı antolojiye de alınmıştır (haz. Zeynelabidin Makas, Ankara 1990, s. 225-277). 5. Uçurum (Bakü 1926). Bu eserde bir ressamın trajik hayatı etrafında Türkiye'deki yanlış Batılılaşma meselesi üzerinde durulmakta, bunun yol açtığı ahlâkî bozukluk ve sosyal çöküntü eleştirilmektedir.

Hüseyin Câvid'in bunlardan başka Maral (1913), Şeydâ (1917, 1925), Âfet (1922), Topal Timur (1926), Telli Saz (1930), Siyavuş (1933), Şehlâ (1934), Hayyam (1935), İblisin İntikamı (1936) gibi manzum ve mensur tiyatro eserleri bulunmaktadır. Ayrıca Abdullah Şaik'le beraber Edebiyat Dersleri (1919) adlı bir kitap hazırlamıştır.

Eserlerinden Şeyh San'an ve İblis'ten başka Maral ile Siyavuş, Azerbaycan dergisinde tefrika edilmiş (1958, sy. 86-105; 1961, sy. 96-126), Hayyam da

1980 yılında Hazar dergisinde yayımlanmıştır (sy. 16-17). "Âzer" adlı destanının bir bölümüyle Köroğlu, Telli Saz, Şehlâ adlı eserleri kayıptır. Seçilmiş Eserler başlığı altında eserlerinin toplu basımı da yapılmıştır (Bakü 1958; I-III, Bakü 1968-1972).

BİBLİYOGRAFYA

Memmed Cefer, Hüseyin Câvid, Bakü 1960; a.mlf., Azerbaycan Edebiyyatında Romantizm, Bakü 1963; Mustafa Hakkı Türkekul, Azerbaycan Türk Şairi Hüseyin Câvid, İstanbul 1963; Yaşar Garayev, Facie ve Gehraman, Bakü 1965; Azerbaycan Edebiyyatı Tarihi, Bakü 1966, II; Mes'un Elioğlu, Hüseyn Câvid'in Romantizmi, Bakü 1975; Mir Celal - F. Hüseynov, XX. Esir Azerbaycan Edebiyyatı, Bakü 1980; Rafeel Hüseynof,

Vahtdan Uca, Bakü 1987; Yavuz Akpınar, Azerî Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1994, s. 63-65, 73, 158, 435-436; a.mlf., “Hüseyin Câvid”, TDEA, IV, 298-299; Faruk Kadri Timurtaş, “Kitaplar: Azerbaycan Türk Şairi Hüseyin Câvid”, TK, sy. 19 (1964), s. 95-97; Haver Aslan, “Hüseyin Cavid’in Şiir Dünyası”, a.e., sy. 232 (1982), s. 37-46; İmran Abbasov, “Hüseyin Cavit’in Şiir Dünyası”, Türk Bilimi Araştırmaları, sy. 2, Sivas 1996, s. 1-15.

Yaşar Garayev

HÜSEYİN CAYADİNİNGRAT

(1886-1960)

Endonezyalı bilim ve devlet adamı.

8 Aralık 1886 tarihinde Batı Cava'nın Bentem bölgesindeki Serang'a bağlı Kramat Watu adlı kasabada doğdu. Asıl adı Pangeran Ario'dur. Eski Bentem hânedanıyla yakın bağları olan köklü bir aileden gelir. İlk ve ortaokulu Cakarta'da Hoogere Burger School'da okudu. O dönemde Endonezyalı yerliler arasında çocuklarını Batı eğitimi veren bir sömürge okuluna gönderme olayı çok nâdirdi ve ayrıca ülkede yüksek tahsil yapma imkânı yoktu. Hüseyin 1900 yılında, özel Grekçe ve Latince dersleri aldığı şarkiyatçı Christian Snouck-Hurgronje'nin tavsiyesi ve Hollanda sömürge idaresinde çalışan babasının teşvikiyle okumak üzere Hollanda'ya gitti. Leiden'de liseyi bitirdikten sonra 1905'te Leiden Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Hint Takımadaları Dilleri ve Edebiyatları Bölümü'ne ilk Endonezyalı öğrenci olarak kaydoldu. J. S. Speyer'den Sanskritçe, M. Jan de Goeje'den ve 1906 yılından sonra onun yerine gelen Snouck-Hurgronje'den Arapça dersleri aldı. Açe Sultanlığı'nın tarihiyle ilgili bilgiler ihtiva eden Malayca el yazması eserler hakkında hazırladığı mezuniyet teziyle katıldığı bir yarışmada birinci seçilerek altın şeref madalyası ile ödüllendirildi. 1913 yılında tamamladığı, Bentem Sultanlığı'na dair Cava dilinde yazılmış Cava'nın ilk dönem tarihine ait gelenekleri ve adanın İslâmlaşmasını içine alan vekāyi'nâme türündeki bir yazmanın tenkitli bir değerlendirmesi olan Critische Beschowing van de Sedjarah Banten: Bijdrage ter kenschetsing van de Javaansche geschieschrijving (Haarlem 1913) adlı teziyle doktor unvanı aldı. Onun bu çalışmaları, Endonezya tarihçiliği ve tarih yazıcılığının ilk denemeleri olarak dikkati çekmiş ve eski eserlerin gün yüzüne çıkarılmasının yolunu açmıştır.

Öğrenimini tamamladıktan sonra ülkesine dönen Hüseyin Cayadiningrat akademik çalışmalarına, görevlendirildiği Yerli ve Arap İşleri Dairesi'nde mahallî Endonezya dillerini araştırarak devam etti. Mayıs 1914'ten Nisan

1915’e kadar Açe dilini incelemek amacıyla Açe’de bulundu. Cakarta’ya döndükten sonra topladığı malzemeyi değerlendirerek daha sonra iki cilt halinde yayımladığı Atjehsch-Nederlandsch Woordenboek (Batavia 1934) adlı Açece-Hollandaca sözlüğü hazırlamaya başladı. O dönemde doktor unvanını taşıyan ilk Endonezyalı olduğu için çeşitli resmî komisyonlarda görev aldı. 1916’da Yerli ve Arap İşleri Dairesi hükümet komiserliği yardımcılığına tayin edildi ve 1924 yılına kadar Hollandalı âmirlerine daha çok İslâm’la ilgili işlerde danışmanlık yaparak çok sayıda rapor hazırladı. 1919’da Cakarta’da eski Cava kültürünün ortaya çıkarılıp geliştirilmesini hedefleyen bir araştırma enstitüsünün (Djawa Instituut) kurulmasına öncülük etti ve 1921 yılından itibaren bu enstitünün yayın organı olan üç aylık Djawa (1921-1941) dergisinin başredaktörlüğünü yaptı. Bu arada Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen adlı bir kuruluşun elinde bulunan yazmaların muhafazasıyla ilgili bir görev üstlendi ve arkasından bu cemiyetin yönetim kurulu üyeliğine, 1936 yılından sonra da başkanlığına getirildi.

İdarî ve ilmî çalışmalarının yanı sıra öğretim üyeliği de yapan Hüseyin Cayadiningrat, 1924 yılı başlarında Cakarta’da kurulan Rechts Hooge School’a ilk Endonezyalı profesör olarak tayin edildi ve İslâm hukuku ile klasik Malayca, Cavaca ve Sundaca gibi mahallî Endonezya dillerini okuttu. Bu dönemde tekrar akademik çalışmalarına yönelerek Endonezya dil ve edebiyatları, İslâm tarihi ve Endonezya tarihi hakkında çeşitli makaleler ve monografiler yayımladı. Ancak 1935’te genel valinin başkanlığında görev yapan Raad van Nederlands Indie’ye üye olması üzerine devlet adamlığına daha fazla ağırlık vermeye başladı. 1940 yılına kadar süren bu görevi sırasında özellikle Cava ve Madura adalarında müslüman halkın dinî hukukunun idaresiyle ilgili bazı reformların yapılmasına ve dinî mahkemelerin ıslahına öncülük etti. İslâm hukuku ile geleneksel hukuk arasındaki ilişki ve çelişkileri inceleyerek bazı meselelerin aydınlatılmasına çaba harcadı. Bu yöndeki çalışmaları evlilik, boşanma ve kısmen de mirasla ilgili davalara bakan müslümanların dinî mahkemelerinin “penghulu mahkemeleri” adı altında yeniden düzenlemesiyle ve 1938 yılında Cakarta’da temyiz mahkemesi görevini yürütecek bir Hof voor Islamietische Zaken’nin kurulmasıyla sonuçlandı. Bunun arkasından bir yıl süreyle de (1940) Hollanda’nın Endonezya’daki sömürge hükümetinin üyesi olarak Eğitim ve Din İşleri bakanlığı görevini

yürüttü. Bu görevi sırasında Endonezya'da bir edebiyat fakültesi açılması yönünde bazı girişimlerde bulunduysa da II. Dünya Savaşı'nın Pasifik bölgesine sıçraması üzerine bunu sonuçlandıramadı. Endonezya'nın Japon işgali döneminde Japonlar tarafından yeni oluşturulan Din İşleri Dairesi başkanlığına tayin edildi; ancak Japonlar için müslüman halkın desteğini sağlamada yetersiz kalınca Batı eğitimi almış bir ilim adamının yerine geleneksel İslâm anlayışının temsilcisi bir âlimin tayin edilmesi daha uygun görülerek görevinden alındı. Savaş yılları boyunca sadece kâğıt üzerinde devam eden Hollanda Hindistanı Konseyi üyeliği ise 1946'da sona erdi.

Japon işgalinin son aylarında oluşturulan Endonezya'nın Bağımsızlığını Hazırlama Komitesi'nde üyelik yapan Hüseyin Cayadiningrat bu komitenin alt komisyonunda bağımsızlık mücadelesi veren

milliyetçi liderlere anayasa metninin hazırlanmasında yardım etti. Ancak savaş sona erdikten kısa bir süre sonra açıkça Hollanda tarafında yer aldı ve 1948 yılı başlarında sömürge idaresinin denetimi altındaki bölgelerden gelen Cavalı aristokrat liderlerle birlikte oluşturdukları Federal Endonezya Komitesi'nin başkanlığına getirildi. Mart 1948'de Hollandalı üyelerle Hollanda destekli bölgelerden gelen Endonezyalı liderlerin oluşturduğu geçici federal hükümete eğitim, sanat ve ilimden sorumlu devlet bakanı olarak tayin edildi ve 1949'da Lahey'de düzenlenen Yuvarlak Masa Konferansı'nda Hollanda destekli bu hükümetin temsilciliğini yaptı. 27 Aralık 1949 tarihinde Endonezya Cumhuriyeti bağımsızlığını kazanınca bakanlık görevi kendiliğinden sona erdi. Ancak Endonezyalı liderler akademik alandaki yetenek ve tecrübelerinden faydalanmak isteğiyle onu Cakarta'da yeni kurulan Endonezya Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'ne Arap ve İslâm Araştırmaları öğretim üyesi tayin ettiler. Bu görevi sırasında bazı yeni makalelerle Kenneth W. Morgan tarafından yayımlanan Islam. The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims (New York 1958) adlı eserdeki "Islam in Indonesia" bölümünü (s. 375-402) kaleme aldı. İslâmiyet'in Endonezya'daki tarihine kısa bir giriş niteliği taşıyan bu çalışmasında İslâmiyet, ülkedeki kökleri, modern çağa kadar gelişmesi, geleneksel dinî eğitim, kelâm, sûfizm ve en sonunda da İslâmiyet'in Endonezya'daki bazı karakteristik özellikleri konu edilerek incelenmiştir. Hayatının sonlarına doğru bir süre Lembaga Bahasa dan Budaya'nın genel müdürlüğünü yapan Hüseyin Cayadiningrat 12 Kasım 1960 tarihinde

Cakarta’da vefat etti.

Batı eğitim sistemi içerisinde ve Hollandalı şarkiyatçıların eğitiminde yetişmesine rağmen Hüseyin Cayadiningrat özel hayatında samimi bir müslüman olarak kalmış ve bu durum kendisine dindaşlarının güvenini kazandırmıştır. Dürüst davranışları dolayısıyla daima hem Endonezyalılar’dan hem de Hollandalılar’dan saygı gördü. Onun hakkında belirtilmesi gereken hususlardan biri, eşit imkân ve fırsatlarda bir Endonezyalı’nın Hollandalılar’la aynı başarıyı gösterebileceğini ortaya koymasıdır.

Hüseyin Cayadiningrat’ın yukarıda zikredilen eserlerinin dışında dil, edebiyat ve tarih alanlarında kaleme aldığı diğer çalışmalarının en önemlileri şunlardır: De Mohammedaansche Wet en het Geestesleven der Indonesische Mohammedanen (Weltevreden 1925, Yüksek Hukuk Okulu’nun ilk kuruluş yıl dönümünde verdiği konferansın gözden geçirilmiş baskısıdır); De Magische Achtergrond van de Maleische Pantoen (Weltevreden 1933; aynı okulun dokuzuncu kuruluş yıldönümü münasebetiyle verdiği konferans metnine dayanmaktadır); Apa Artinya Islam (Jakarta 1954, 4 Şubat 1954 tarihinde Endonezya Üniversitesi’nin dördüncü kuruluş yıldönümü münasebetiyle verdiği konferansın metnidir); “Local Tradition and the Study of Indonesian History” (An Introduction to Indonesian Historiography, Ithaca, N.Y. 1965, s. 74-85, Endonezya tarih yazıcılığı hakkındadır; eserlerinin geniş bir listesi için bk. Boland-Farjon, s. 80-81).

BİBLİYOGRAFYA

H. J. Benda, The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945, The Hague 1958, s. 126, 136, 166; R. van Niel, The Emergence of the Modern Indonesian Elite, The Hague 1960, s. 47, 260; B. J. Boland - I. Farjon, Islam in Indonesia: A Bibliographical Survey, Dordrecht 1983, s. 32-33, 80-81; H. A. Suminto, Politik Islam Hindia Belanda, Jakarta 1985, s. 152-154; İsmail Hakkı Göksoy,

Endonezya’da İslâm ve Hollanda Sömürgeciliği, Ankara 1995, s. 55, 74, 204; G. F. Pijper, “Professor Dr. Pangeran Ario Hoesein Djajadiningrat, 8 December 1886-12 November 1960”, Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, sy. 117, Gravenhage 1961, s. 401-409; a.mlf., “Hoesein Djajadiningrat”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 374-375; “Djajadiningrat”, Ensiklopedi Indonesia, Jakarta 1980, II, 841-842.

İsmail Hakkı Göksoy

HÜSEYİN el-CİSR

(حسين الجسر)

Hüseyn b. Muhammed b. Mustafâ el-Cisr et-Tarâbulusî (1845-1909)

Suriyeli din âlimi.

23 Ramazan 1261'de (25 Eylül 1845) Trablusşam'da doğdu. Aslen Dimyatlı olan ve soyunun Ahmed er-Rifâî vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştığı söylenen baba tarafının 1760'lı yıllarda Trablus'a göç ettiği tahmin edilmektedir. Ezher'de okuyup çeşitli tarikatlara intisap ettikten sonra Halvetiyye'de karar kılan babası Muhammed el-Cisr Osmanlı Devleti'ne baş kaldıran Mısır valisine karşı çıkanlara katıldı; ancak başarılı olamayınca önce Kıbrıs'a, oradan da 1838 yılında İstanbul'a gitti. Bir yıl sonra da evlendi. Henüz bir yaşını doldurmadan babasını ve on yaşında iken annesini kaybeden Hüseyin tahsiline amcası Şeyh Mustafa el-Cisr'in himayesinde devam etti. On sekiz yaşına kadar Trablus'ta dinî ilimler okudu. Daha sonra Beyrut'a geçti ve şehrin müftüsü Muhammed et-Trablusî'nin yanında kaldı, onun teşvikiyle felsefe ve teknik bilimlerle ilgilendi. Amcasının isteği üzerine 1862 yılında Ezher'e girdi. Buradaki hocaları içinde onu en çok etkileyen Hüseyin el-Mersafî olmuştur. İbn Haldûn'un tesirinde kalan Mersafî dünyaya açılma, çağdaş ilimleri ve Batı dillerini öğrenme, dinden uzak âdet ve gelenekleri daha yumuşak bir üslûpla eleştirme, Arap dili ve edebiyatına önem verme gibi hususlarda Hüseyin el-Cisr'e önderlik yapmıştır. Daha çok aklî ve tabiî ilimlere ilgi duyan, siyasî ve ilmî neşriyatı yakından takip eden bir talebe olarak dikkat çeken Cisr, Ezher'de bulunduğu süre içinde dinî ilimlerle meşgul olanların mutlaka tabiî ve aklî ilimleri de öğrenmelerinin gerektiğini ısrarla savundu. Ezher'de uzun süre kalmayı planlarken amcasının hastalığı sebebiyle 1867 yılında Trablusşam'a dönmek zorunda kaldı, birkaç hafta sonra da amcası vefat etti. Ailenin geçimi kendi üzerine kalınca yeniden Ezher'e dönemedi. Halvetî şeyhi olan babası ve amcasının yürüttüğü tarikat hizmetlerini üstlenerek memleketinde eğitim öğretim ve eser yazmakla meşgul oldu.

Hüseyin el-Cisr Batı'nın kalkınmasının temelinde eğitimin yattığına inanıyor, bunun için de Batı'dakine benzer sanat ve meslek okulları açılmasının gerektiğini savunuyor, kadın ve çocukların eğitimine özel bir önem veriyordu. Bu sebeple Cerîdetü Ṭarâbulus'un ilk sayısını eğitim konusuna ayırdı. Yeni tip eğitimin dinî ilimlerle müsbet ilimleri bir arada veren kurumlar şeklinde düzenlenmesi gerektiğini ileri süren Hüseyin el-Cisr, II. Abdülhamid devrinde bu düşüncelerini gerçekleştirecek ortamı bulunca Midhat Paşa ve Hamdi Paşa gibi Osmanlı aydınlarının ve çevresindeki bazı zenginlerin de desteğiyle Ocak 1879'da Trablus'ta el-Medresetü'l-vataniyye'yi açtı. Bizzat müdürlük görevini üstlendiği ve programında Arap dili ve edebiyatının yanı sıra temel İslâm ilimleri, coğrafya, mantık, matematik, Osmanlı kanunları, Türkçe ve Fransızca gibi derslerin de yer aldığı bu medrese Trablusşam'da dinî ve modern ilimlerin bir arada okutulduğu ilk İslâmî mektep olmuştur. Reşîd Rızâ, Abdülkādir el-Mağribî, Saîd Kirâmî, Kâmil el-Mîkātî, Abdülkerîm Uveyda gibi birçok ünlü kişi

burada ders görmüştür. Ancak medrese Mart 1882'de kapanmış ve bu durum bazı kişilerin kıskançlığı, dinî okullarda okuyanlara tanınan askerlik muafiyetinin bu medrese mezunlarına verilmemesi, açılışta medreseye destek olan bazı aydınların daha sonra takibata uğraması ve medresenin de onları desteklemesi gibi farklı gerekçelerle açıklanmıştır. Hüseyin el-Cisr, bundan sonra Cem'iyyetü'l-makāsıdi'l-hayriyye tarafından Beyrut'ta açılan el-Medresetü's-sultâniyye'nin müdürlüğüne getirildi; burada Muhammed Abduh, İbrâhim el-Ahdeb, Ahmed Abbas el-Ezherî gibi dönemin meşhur âlimleriyle beraber çalıştı. Beyrut'ta bir yıl kaldıktan sonra bazı sıhhî sebeplerle Trablusşam'a dönmek zorunda kaldı. Burada el-Medresetü'r-Recebiyye yanında el-Mansûriyyü'l-kebîr ve Taynal camilerinde on yıl süreyle ders vermeye devam etti. Fikrî açıdan olgunlaşma devri kabul edilen bu süre içinde Nüzhetü'l-fikr ve er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye adlı eserlerini yayımladı. Bunun üzerine II. Abdülhamid tarafından saray hocalığına tayin edilince İstanbul'a gitti. İstanbul'da birkaç ay kaldıktan sonra bazı sağlık problemlerini öne sürerek padişahtan izin alıp Trablusşam'a döndü. Reşîd Rızâ, onun İstanbul'dan ayrılışına dinî konulardaki düşüncelerini rahatlıkla ifade edememesinin sebep olduğunu ileri sürmektedir (Tefsîrü'l-menâr, XXI, 162). Ancak bir gazete çıkarmak için II. Abdülhamid'den destek aldığına göre bu tahminin isabetli olmadığı

söylenebilir. Hüseyin el-Cisr'in, bir tarikat şeyhi ve bir eğitimci olduğu halde İstanbul'da bu hizmetleri gereği gibi ifa edemediği kanaatinin kendisini bu karara sevketmiş olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Trablusşam'a döndükten sonra Muhammed Kâmil el-Buhayre ile birlikte Cerîdetü Ṭarâbulus'un neşrini yürüten Hüseyin el-Cisr 13 Receb 1327'de (31 Temmuz 1909) bu şehirde vefat etti.

Müslümanların iktisat, siyaset, düşünce ve ilim-din ilişkisi gibi çeşitli alanlarda Batı ile daha önce benzeri bulunmayan bir şekilde karşı karşıya geldikleri bir dönemde yaşayan Hüseyin el-Cisr, şarkiyatçıların tenkitlerine karşı İslâm inancını savunmak için Batı düşüncesiyle ilgilenmiş, bu dönemde müslümanların kendi şahsiyetlerini koruyarak varlıklarını sürdürmeleri için gayret sarfetmiştir. Onun gayretlerinin temelinde mevcudu muhafaza etme, güçlendirme ve geliştirme düşüncesi yatmaktadır. Cisr'in yaşadığı dönemde müslümanların içine düştükleri tehlikenin çok yönlü olduğunu görmeleri ve ondan kurtulma çarelerini aramaları gerekiyordu. Bundan dolayı Cisr hem dini hem de olup bitenleri bir bütün olarak ele almaktadır. Onun düşüncesinde yeni bir unsur yoksa da eskiden mevcut olan veya sınırlı bir alanda varlığını sürdüren bazı temelli unsurlara canlılık getirdiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda Hüseyin el-Cisr bir ıslahçıdır. Ancak bu yöndeki gayretlerini mevcut olana karşı bir tavır şeklinde değil onu güçlendirme şeklinde ortaya koymuştur.

Hüseyin el-Cisr, ictihadın önemini benimsemekle birlikte müslümanlarda bir şahsiyet kaybına sebebiyet vereceği kaygısı ile ictihad kapısının açılmasını kabul etmemiştir. Fakat onun ictihad dediği şeyin insanî faaliyet alanlarının bütününü kapsamadığı açıktır, zira kendisi bazı konularda ictihad denilebilecek tasarruflarda bulunmuştur. Öte yandan eğitim alanında yaptığı faaliyetler ve müfredat programı değişiklikleri de bu doğrultuda anlaşılabilecek teşebbüslerdir. Hüseyin el-Cisr'in düşünce sisteminde eğitimden sonra yer alan "mevcudu muhafaza" ilkesi daha çok siyaset ve iktisatla ilgili görüşlerinde ortaya çıkar. Cisr çok sağlam bir Osmanlı Devleti savunucusudur. Ona göre mevcut olan değerler arasında korunması gereken en önemli şey, hilâfeti de uhdesinde bulunduran Osmanlı Devleti'nin birlik ve bütünlüğüdür.

Eserlerinde Osmanlı Devleti ve özellikle II. Abdülhamid hakkında devamlı

şekilde olumlu ifadeler kullanan Hüseyin el-Cisr padişahın hizmetlerinin önem ve büyüklüğünü belirtmiş, bazı eserlerini ona ithaf etmiş, Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh, Edîb İshak, Tunuslu Hayreddin Paşa ve Mustafa Kâmil'in de içinde bulunduğu dönemin diğer bazı aydınları gibi yabancılara karşı II. Abdülhamid'in siyasetini desteklemeyi bir görev kabul etmiştir. Cisr'in siyasî projelerinden biri de Hicaz bölgesinde İslâmî hayatın ıslahı, buranın yönetiminin diğer Osmanlı vilâyetleri gibi düzene sokulması ve kabilelerin İslâm medeniyetine uyum sağlayacak bir seviyeye getirilmesidir (er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye [nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî], s. 12).

Hüseyin el-Cisr Hz. Peygamber döneminin "saadet asrı" olduğu anlayışına sımsıkı bağlıdır. Ancak bu dönemle nasıl bir alâka kurulabileceği sorusuna verdiği cevap oldukça önemlidir. Cisr, kendi zamanını dikkate alarak Asr-ı saâdet'e bakmayı ve bu bakışın sağladığı imkânla zamanının meselelerine çözüm getirmeyi öngörmektedir. Onunla Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi ıslahatçılar arasındaki temel fark usule dairdir. Bu usul, içinde yaşanılan dünyayı dikkate alarak geçmişte doğruluğu kanıtlanmış ve halen geçerliliğini sürdüren değerleri korumak, geçerliliğini yitirmiş olan değerlere de yeniden geçerlilik kazandırmaktır. Bu noktadan hareketle ilmî çalışmalarında meselelerin daha çok aklî boyutunu irdeleyen Cisr, dinî konuların müsbet bilimlerle uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerîm'in ilmî gelişmeler ışığında yeniden yorumlanması gerektiğini söyler. Sünnetin önemini de vurgulayan Cisr hadislere güvensizlik telkin eden bütün görüşleri reddeder (a.g.e. [nşr. Hâlid Ziyâde], s. 441-446). İtikad ve amel alanlarındaki hükümlerin ya kesin bilgi ifade eden mütevâtir nassa veya ona yakın bilgi ortaya koyan meşhur sünnete dayandığını, bu yolla sabit olan hususları kabul etme mecburiyeti bulunduğunu, bunun dışında kalanları ise onaylama zorunluluğu olmadığını kaydeder. Hüseyin el-Cisr, insanlarda iyi ve doğru olanı kavrayıp ona uyum sağlama gibi fıtrî bir temayülün bulunduğu gerçeğinden hareket ederek Asr-ı saâdet'in temsil metoduyla yeniden inşa edilebileceğini savunur. İnsanların hepsinde bulunan bu temayül sadece sınırlı bir azınlıkta iktidar ve dünya menfaati hırsı ile bastırılmakta, bu şekilde dinî gerçeklere bile bile karşı çıkılmaktadır. Gerçek küfür kavramı da bunlar için kullanılmalıdır. Hüseyin el-Cisr'de Asr-ı saâdet fikri, bir anlamda insanlığın kıyamete kadar karşılaşacağı meselelerin çok yoğun biçimde yaşandığı, dolayısıyla gereği

gibi incelendiğinde bütün dönemlere ışık tutacak bir “insanî tecrübe”yi ifade ettiği gibi bu tecrübeyi sadece tarih içinde cereyan eden tesadüfî olaylar dizisi olarak değil kendi başına küllî olan bir değerler sisteminin belirli tarihî şartlar altında tezahürü olarak görmek anlamına gelmektedir. Ancak Asr-ı saâdet sadece o dönemde olup bitenin nakledilmesiyle anlaşılamaz; onu anlamak için bugün ile o dönem arasında bir alâka kurmak gerekir.

Hüseyin el-Cisr’in önem verdiği konulardan biri de ilmî bir görünüş altında ortaya çıkıp yaygınlaşma istidadı gösteren maddeciliktir. Onun döneminde materyalizm, bilim adına belirli bir iktidar ve çıkar grubunun amaçlarını gerçekleştirmek için kullandığı bir vasıta konumunda bulunuyordu. Asıl mesele materyalizm

akımının bu yönünü açığa çıkarmak, böylece ilmin kötüye kullanılmasını engellemektir. Cisr’e göre pozitif bilimin kötüye kullanılmasının en yaygın örneğini evrim teorisi oluşturmaktadır. Bundan dolayı söz konusu teoriyi eleştirerek çürütmeye çalışmıştır. İslâm akaidinin bütün esaslarının aklın kabul edebileceği bir nitelik taşıdığını, tabiat kanunlarına aykırı olarak gerçekleşen mûcizenin de aklen mümkün olduğunu kaydeden Cisr, hissî mûcizelerin kavranabildikleri ölçüde benimsenmesi gerektiğini belirtmekte, bunun dışında kalan mûcizelerin ise te’vil edilebileceğini düşünmektedir (a.g.e., s. 51). Ancak kendisi Halvetî kimliğiyle yazdığı zaman bu ilkeyi muhafaza edememektedir. Nitekim Nüzhetü’l-fikr’de kâinatın kutub, eimme, evtâd ve abdal tarafından idare edildiğini, bunlardan birinin bulunmaması halinde âlemin nizamının bozulacağını ileri sürmüştür. Aynı şekilde evliyanın kerâmetinin öldükten sonra da devam ettiğini savunmuştur (Fehmî Ced‘an, s. 216-217). Öğrencilerinden Abdülkādir el-Mağribî, dinî konulardaki bu tür yaklaşımını dikkate alarak hocasını, “hayatının büyük kısmını katı bir muhafazakâr olarak geçiren çok dikkatli bir din ıslahatçısı” şeklinde tanıtmıştır.

Bazı eserlerinin kendisi henüz hayatta iken Türkçe’ye çevrilmesi ve bunlardan alıntıların yapılmış olması (meselâ bk. Said Nursî, Mektûbât, s. 149, 193; a.mlf., Muhâkemât, s. 50; a.mlf., Sözler, s. 539), çıkardığı derginin İstanbul, Kalküta gibi merkezlerde okunması, Cisr’in şöhret ve etkisinin Suriye dışına da taştığını göstermektedir. Trablusşam müftüsü

Abdülganî el-Fârûkī, Hüseyin el-Cisr'in er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye'sine yazdığı takrizde, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili çeşitli eserleri yanında 13.000 beyti aşan bir şiir külliyatına sahip olması sebebiyle onu döneminin Nâbiga'sı olarak nitelemektedir.

Hüseyin el-Cisr şöhretten hoşlanmayan bir mizaca sahip olduğundan kendisine teklif edilen birçok görevi kabul etmemiştir. İstanbul'da karşılaştığı Efgānî kendisi için "zamanın Eş'arîsi" demiştir. Muhammed Abduh da ona saygı göstermekle beraber pasif olduğunu belirtmiş, öğrencisi Reşîd Rızâ ise bazı konularda kendisine muhalefet etmiş olup bunların başında tasavvufa olan bağlılığı gelmektedir.

Eserleri. Hüseyin el-Cisr birçok eser kaleme almıştır. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî bunların sayısının kırk yediye ulaştığını söylemektedir. 1. er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye fî ḥaḳīḳati'd-diyâneti'l-İslâmiyye ve ḥaḳḳiyyeti'ş-şerîʿati'l-Muḥammediyye. Isaac Taylor'ın İslâm akaidiyle hıristiyan inançları arasında temel noktalarda fark bulunmadığını ileri süren bazı yazılar yazması, diğer bir İngiliz bilim adamının da İslâm dinini öğretmek üzere Arapça bir gazete neşretmeye başlaması üzerine İslâm'ın inanç ve ibadet esasları, bazı önemli kuralları hususunda insanları aydınlatmak, İslâmî hakikatlerle ilmî gerçekler arasında herhangi bir uyumsuzluk bulunmadığını göstermek ve Avrupalılar'ın İslâm aleyhinde ileri sürdükleri bu tür iddialara cevap vermek amacıyla kaleme alınmıştır. II. Abdülhamid bu eserinden dolayı Hüseyin el-Cisr'i ödüllendirmiştir. Çeşitli baskıları yapılan er-Risâletü'l-Ḥamîdiyye'nin (Beyrut 1306; Kahire 1322; Dımaşk 1352), Hâlid Ziyâde (Trablus 1352) ve Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Trablus 1998) tarafından gerçekleştirilen tahkikli neşirleri de bulunmaktadır. Eser Manastırlı İsmâil Hakkı tarafından Türkçe'ye çevrilerek önce Tercümân-ı Hakîkat gazetesinde tefrika edilmiş, daha sonra Terceme-i Risâle-i Hamîdiyye adıyla yayımlanmıştır (I-IV, İstanbul 1308, 1329). Tercümenin son cildi mütercimin esere yaptığı bazı eklemelerden oluşan bir zeyil mahiyetindedir. Söz konusu tercüme ve zeyil Ahmet Gül tarafından sadeleştirilerek Risâle-i Hamîdiyye, İtikat ve İbadetlerimizin Hikmet ve Faydaları adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1973, 1980). 2. el-Ḥuṣûnü'l-Ḥamîdiyye* li-muḥâfaẓati'l-ʿaḳāʾidi'l-İslâmiyye. İslâm akaidini aklî delillerle ispat etmek ve inkârcıların şüphelerini gidermek için yeni ilm-i kelâm metoduyla kaleme alınan eserin Kahire'de

gerçekleştirilen biri tarihsiz üç baskısı yanında (1323, 1375/1955) Mustafa Zihni Efendi tarafından Savâbü'l-kelâm fî akāidi'l-İslâm (İstanbul 1327), Saruhanlı Kemâleddinzâde Muhammed Nûrullah Efendi tarafından el-İnâyâtü'r-rabbâniyye fî tercemeti Kitâbi'l-Husûn li-muhâfazati'l - akāidi'l - İslâmiyye (Kahire 1328) adıyla yapılmış iki Türkçe tercümesi bulunmaktadır. 3. Hediyyetü'l-elbâb fî cevâhiri'l-âdâb (Trablusşam, ts. [el-Matbaatü'l-Meymeniyye]). Müellifin ahlâk ve terbiyeye dair çeşitli şiirlerinden oluşan bir eserdir. 4. Zînetü'l-maṣûne (bs. yeri yok, 1324). Bazı kaynaklarda Terbiyetü'l-maṣûne adıyla geçmekte olup kadınların eğitim öğretiminin ve bir meslek sahibi olmalarının önemine dair on üç sayfadan oluşan manzum bir eserdir. 5. ʿİlmü terbiyeti'l-eṭfâl ve saʿâdeti'n-nisâʾ ve'r-ricâl. Daha çok hocası Hüseyin el-Mersafî'den etkilenerek ortaya koyduğu eğitime dair görüşlerinin Cerîdetü Ṭarâbulus'ta yayımlandıktan sonra kitap haline getirilmiş şeklidir (Zekî Mücâhid, II, 104). 6. Riyâżü Ṭarâbulusi'ş-Şâm (Trablusşam 1311). Cerîdetü Ṭarâbulus'ta yayımlanan ilmî, edebî ve içtimaî mahiyetteki makalelerden oluşan on ciltlik bir külliyattır. 7. Sîretü mühe̱ẕẕibi'd-dîn. Müellif, Cerîdetü Ṭarâbulus'ta tefrika edilen bazı makalelerinden oluşan bu eserinde yaşadığı devrin bazı yaygın âdetlerini eleştirmektedir (C. Zeydân, IV, 590). 8. Nüzhetü'l-fikr fî (menâḳıbi) tercemeti'ş-Şeyẖ Muḥammed el-Cisr (Beyrut 1306). Müellifin babası ve şeyhi Muhammed el-Cisr'in hayatını ve Halvetî tarikatına bağlılığını konu edinmektedir. 9. el-İşârâtü'l-laṭîfe. Namazın faziletleri hakkında olan bu eserin 29 Safer 1309'da (3 Ekim 1891) bitirildiği kaydedilmektedir. Müellif, risâlenin sonuna II. Abdülhamid'i öven otuz üç beyitlik bir kasidesini eklemiştir. Her biri cennetin sekiz kapısına işaret olmak üzere sekiz bölüm halinde düzenlenen on varaklık risâlenin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 4854). 10. Şehâdet-i Tevâtürî (İÜ Ktp., TY, nr. 9386). Hâkim ve kadıların farklı uygulamalarını önleyip ortak hareket etmelerini sağlamak amacıyla kaleme alınan bir risâledir. Müellifin bu eseri Seyyid Muhammed Nûrî ile birlikte Türkçe olarak telif ettiği anlaşılmaktadır. 11. Ẕaẖîretü'l-meʿâd fî feżâʾili'l-cihâd. Müellif hattıyla bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 4788). 12. el-Kevâkibü'd-dürriyye fi'l-fünûni'l-edebiyye. Müellifin beyân, bedî', inşâ, meânî gibi belâgat ilmine dair çeşitli yazılarından oluşan bir eserdir (a.g.e., IV, 590).

Zekî Muhammed Mücâhid ve Muhammed el-Mu'tasım-Billâh müellifin

bunlardan başka el-ʿUlûmü’l-ḥikemiyye fî naẓari’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, el-Bedrü’t-temâm fî mevlidi seyyidi’l-enâm, et-Tevfîr ve’l-iḳtiṣâd, Ḥikmetü’ş-şiʿr, İşârâtü’ṭ-ṭâʿa fî ṣalâti’l-cemâʿa, Teʿaddüdü’z-zevcât, el-Edebiyyât, Kelimât luġaviyye, Muḫtârâtü Ṭarâbulus adlı eserlerinin de basıldığını kaydetmektedirler (el-Aʿlâmü’ş-şarḳıyye, II, 104). Hüseyin el-Cisr’in ayrıca el-Ḳurʾânü’l-Kerîm ve ʿademü iḳtibâsihî şeyʾen mine’t-Tevrât ve’l-İncîl, el-ʿAḳīdetü’l-İslâmiyye ve’l-ʿaḳīdetü’n-Naṣrâniyye, ʿİṣmetü’l-enbiyâʾ, Benâtü’l-efkâr fî keşfi ḥaḳīḳati’l-kimiyâʾ ve meşâriḳi’l-envâr,

ez̠-Z̠eḫâʾir fi’l-felsefeti’l-İslâmiyye, Ḫadîce ve Bes̠îne, Risâle fî ṣadaḳati’l-fıṭr, Risâle fî âdâbi’l-baḥs̠ ve’l-münâẓara, Mecmûʿa fî ḫuṭabi’l-cumʿa, Mecmûʿa mine’ş-şiʿr adlı henüz basılmamış bazı eserleri de bulunmaktadır (Zekî Mücâhid, II, 104-105).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin el-Cisr, Riyâżü Ṭarâbulusi’ş-Şâm (nşr. M. Kâmil el-Buhayre), Trablusşam 1311, I, 19-26, 29, 40, 48, 56, 65, 79, 105, 117, 125, 130; a.mlf., er-Risâletü’l-Ḥamîdiyye (nşr. Hâlid Ziyâde), Trablus 1352, neşredenin mukaddimesi, s. 8-32, ayrıca bk. s. 51, 441-446; a.e. (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Trablus 1998, s. 5-14; a.e. (trc. İsmail Hakkı, s. nşr. Ahmet Gül), İstanbul 1989, s. 230-237, 246, 255-265; a.mlf., el-Ḥuṣûnü’l-Ḥamîdiyye, Kahire 1375/1955, tür.yer.; Mustafa Zihni, Savâbü’l-kelâm fî akāidi’l-İslâm, İstanbul 1327, s. 2-11; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, XII, 560; XXI, 160-163; Serkîs, Muʿcem, I, 798; Brockelmann, GAL Suppl., II, 776-777; III, 321; Îżâḥu’l-meknûn, I, 563; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 283; VII, 321-322; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IV, 58-59; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 217; a.mlf., Muʿcemü muṣannifi’l-kütübi’l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 168; Zekî Mücâhid, el-Aʿlâmü’ş-şarḳıyye, Kahire 1963, II, 103-105; M. Abdülcevâd el-Kayâtî, Nefḥatü’l-beşşâm fî riḥleti’ş-Şâm, Beyrut 1981, s. 73-76; C. Zeydân, Târîḫu âdâbi’l-luġati’l-ʿArabiyye, Beyrut 1983, IV, 589-590; Fethî Yeken, el-Mevsûʾatü’l-ḥarekiyye, Amman 1983, I, 74-75; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Cambridge 1984, s. 223-224;

Abdullah Habîb Nevfel, Terâcimü ʿulemâʾi Ṭarâbulus ve üdebâʾihâ, Trablus 1984, s. 167-172; Ali el-Muhâfız, el-İtticâhâtü'l-fikriyye ʿinde'l-ʿArab fî aṣri'n-nehḍa, Beyrut 1987, s. 87; E. Findîk, İktifâʾü'l-ḳanûʿ bimâ hüve maṭbûʿ, Kum 1988, s. 514; Fehmî Ced'ân, Üsüsü't-teḳaddüm ʿinde müfekkiri'l-İslâm, Amman 1988, s. 215-237; Said Nursî, Muhâkemât, İstanbul 1990, s. 50; a.mlf., Sözler, İstanbul 1990, s. 539; a.mlf., Mektûbât, İstanbul 1991, s. 149, 193; Hâlid Ziyâde, Aʿlamü'n-nehḍati'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1991, s. 45-64; J. Ebert, Religion und Reform in der arabischen Provinz, Ḥusayn al-Ğisr aṭ-Ṭarabulusī (1845-1909), Frankfurt 1991; Aly Remtulla, "The Reaction of Muslim Arab Scholars to the Darwinian Revolution", Muslim Education Quarterly, X/4, Cambridge 1993, s. 57-64.

İlyas Çelebi

HÜSEYİN DÂNİŞ

(1870-1943)

İran asıllı gazeteci ve yazar.

İstanbul’da doğdu. Babası Muhammed Hâşim İstanbul’a yerleşmiş İsfahanlı bir tüccardı. Farsça okuma yazmayı babasının yanında öğrenen Hüseyin Dâniş ilk ve orta öğrenimini tamamlayıp Mektebi Mülkiyye’ye girdi. Bir süre sonra Beyoğlu’nda Institution adlı bir Fransız okuluna kaydoldu. Bu okulu bitirince Farsça ve Arapça’sını geliştirmek üzere Debistân-i Îrâniyân adlı okula gitti. Burada Hackuli-yi Horasânî ve Farsça yayımlanan Aẖter gazetesi yazarlarından Hacı Mirza Mehdî-i Tebrîzî’nin öğrencisi oldu. Bir yandan bu hocalardan faydalanırken bir yandan da aynı okulda hoca olarak görev yaptı. Bu arada Sâhibkalem adıyla da tanınan Mirza Âkā-yı Erûmiye adlı bir hattattan hat dersi aldı. Bu yıllarda İstanbul’a gelen Cemâleddîn-i Efgānî’nin sohbetlerinde bulundu. İran edebiyatı alanında kendilerinden yararlandığı Mirza Âkā Hân-ı Kirmânî ve Mirza Habîb-i İsfahânî’nin Debistân-i Îrâniyân’dan ayrılıp İran’a gitmelerinden sonra bu okulu terketti. Fransızca ve İngilizce’sini ilerletmek için özel hocalardan ders aldı. 1894’te İkdam gazetesi yazı kuruluna girdi, ayrıca Serveti Fünûn dergisinde Türkçe şiirler yayımlamaya başladı. Aynı yılın sonlarında Damad Mahmud Paşa’nın oğulları Prens Sabahaddin ile Lutfullah’ın hocalığına getirildi. Mahmud Paşa ve çocuklarıyla birlikte on dört ay kadar Fransa, İngiltere, İsviçre, İtalya ve Mısır’ı dolaştı. Bu seyahat sırasında bazı Avrupalı şarkiyatçılarla tanışma fırsatı buldu. İstanbul’a dönünce Düyûn-ı Umûmiyye Dairesi’nde mütercim olarak göreve başladı. Bir süre sonra bu dairenin müdürlüğüne yükseldi. Bu görevde iken Galatasaray Mektebi Sultânîsi’nde Farsça hocalığı yapmaya başladı. 1909’da Dârülfünun Edebiyat Fakültesi İran edebiyatı tarihi muallimliğine tayin edildi. 1910’da Tebrizliler onun Azerbaycan vilâyetinden milletvekili olmasını istedilerse de kabul etmedi. Bu arada Âkā Mirza Ali Ekber Han’la birlikte Farsça Surûş adlı bir dergi yayımladı. Bu dergi sekiz on sayı kadar çıktıktan sonra kapandı. İstanbul’un işgali sırasında bir dersinde Türkler’in medeniyetten yoksun ve barbar bir millet olduğunu iddia etmesi özellikle üniversite

gençliği arasında büyük bir tepkiyle karşılandı. Bu olayın ardından Eylül 1922'de Ali Kemal, Cenab Şahabeddin, Rıza Tevfik ve Barsamyan Efendi ile birlikte Dârülfünun'dan istifa etmek zorunda kaldı. Düyûn-i Umûmiyye'nin kaldırılması üzerine (1923) bir süre Osmanlı Bankası İstanbul Şubesi'nde başmütercim olarak çalıştı. 1934'te Tahran Üniversitesi İran ve Türk edebiyatı hocalığına kabul edildi. Rızâ Şah'ın Türkiye'yi ziyareti sırasında İran elçiliğinde bir göreve getirildi. Basın ataşesi olarak görev yaparken 1943'te Ankara'da öldü. Mezarı İstanbul Üsküdar'dadır.

Çok iyi bildiği Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca sayesinde Doğu ve Batı edebiyatlarını yakından tanıma imkânı bulan Hüseyin Dâniş, ilk yazılarını İkdam gazetesine girdikten sonra yayımlamaya başlamıştır. Türkiye'de doğup büyümesine ve yetişmesine rağmen daima İranlılığı ile övünen yazar, ders kitabı niteliğindeki çalışmalarının yanı sıra özellikle Fars edebiyatından yaptığı çevirilerle tanınmıştır. Farsça ve Türkçe şiirler de yazan Hüseyin Dâniş, Türkçe şiirlerini Kârvân-ı Ömür (İstanbul 1341) adlı bir kitapta toplamışsa da şiirleri kayda değer bir nitelik taşımamaktadır.

Eserleri. 1. Nevâ-yi Sarîr (İstanbul 1315). Özellikle Kāânî-i Şîrâzî, Enverî, Firdevsî, Sa'dî-i Şîrâzî gibi İranlı şairler hakkında yazdığı makalelerle Batılı yazarlardan yaptığı çevirilerden oluşur. Eserin başında kendisinin Tevfik Fikret'e ithafı, Tevfik Fikret'in de eser hakkındaki takrizi yer alır. 2. Medâyin Harabeleri (İstanbul 1330). Hâkānî-i Şirvânî'nin ünlü kasidesinin Türkçe tercümesidir. Hüseyin Dâniş bu eserini Rıza Tevfik'e ithaf etmiş, o da esere bir takdim yazısı yazmıştır. 3. Cengelistân (İstanbul 1331). Mekteplerde okutulmak üzere La Fontain'in Contes ve Fables'ından yapılmış Farsça manzum

çevirilerden ibarettir. 4. Hediyye-yi Sâl (İstanbul 1330). Tevfik Fikret'e ithaf ettiği bu Farsça manzumesinde İran'ın o dönemdeki içtimaî ve siyasî durumu anlatılmaktadır. 5. Ta'lîm-i Lisân-i Fârsî (İstanbul 1331-1332). Dört kitaptan oluşan eserin birinci kitabı Farsça dil bilgisidir. İkinci kitap metinler ve alıştırmalar, üçüncü kitap manzum ve mensur parçalardan meydana gelir. Dördüncü kitap, liselerde okutulmak üzere hazırlanmış muhtasar bir edebiyat tarihidir. 6. Kunckâvi der Zerdüşt. 1918 nevruz bayramı dolayısıyla yazılan Farsça küçük bir risâledir. Zerdüşt hakkında bilgi veren mensur bir bölümden sonra Zerdüştîliği öven bir kaside

gelmektedir. 7. Serâmedân-ı Süẖan (İstanbul 1327/1912). Dârülfünun Edebiyat ve İlâhiyat fakülteleriyle Dârülmuallimîn'in edebiyat bölümlerinde okutulmak üzere hazırlanmış Farsça bir antolojidir. Müellif, Batılı araştırmacılardan yararlanarak Farsça hakkında bilgi verdikten sonra Rûdekî'den başlayarak Hâfız'a kadar on altı şairin biyografileriyle şiirlerinden parçalara yer verir. 8. Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm (İstanbul 1340/1922, Rıza Tevfik'le birlikte). Şarkiyatçı Edward Granville Browne'a ithaf edilen bu çeviri, Hüseyin Dâniş'in Hayyam hakkında yazdığı kendi şiirleri dışında 110 sayfalık uzun bir mukaddime ile başlar. Hüseyin Dâniş burada Batı ve Doğu'da yapılan araştırmalardan büyük ölçüde faydalanmıştır. 9. Fransızca-Türkçe Hukukî ve Medenî Lugat (İstanbul 1934). Hukukla ilgili bir kısım Fransızca terimlere bulunan Türkçe karşılıklardan meydana gelmektedir. 10. Münâzarâtım (İstanbul 1334). Rubâiyyât-ı Ömer Hayyâm dolayısıyla M. Fuad Köprülü ile yaptığı tartışmaları ihtiva etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Fuad Köprülü, Bugünkü Edebiyat, İstanbul 1924, s. 207-286; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 262-265; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, II, 210-211; Ferheng-i Fârsî, VI, 504; M. Emîn Riyâhî, Zebân-ı Edeb-i Fârsî, Tahran 1369 hş., s. 246; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş., V, 79; John Gurney, "E. G. Browne and the Iranian Community in Istanbul", Les Iraniens d'Istanbul (ed. Th. Zarcone - F. Zarinebaf), Istanbul-Paris 1993, s. 154-158, 160-164, 167-175; Ali Cevâhir-i Kelâm, "Şâdırvân-ı Ḥüseyin Dâniş", Armaġān, XXXIX/10, Tahran 1349 hş., s. 651-654; Peter J. Chelkowski, "Edward G. Browne's Turkish Connexion", BSOAS, XLIX/1 (1986), s. 24-34; a.mlf., "Dāneš, Ḥosayn", EIr., VI, 649; DMF, I, 951; Dihhudâ, Luġatnâme, XIII, 169-170; "Hüseyin Dâniş", TA, XIX, 417; "Pedram, Hüseyin Daniş", TDEA, VII, 239.

Tahsin Yazıcı

HÜSEYİN DEDE

Dinî mûsiki bestekârı.

Kaynaklarda “Eyyûbî” nisbesiyle anıldığı için İstanbul’un Eyüp semtinde doğduğu veya burada yaşadığı anlaşılan bestekârın ölüm tarihi bilinmediği gibi hayatı hakkında da yeterli bilgi bulunmamaktadır. Eski kayıtlarda yer alan “Yenikapı Mevlevîhânesi çilekeşlerinden” ifadesi, onun Mevleviyye tarikatına mensup olduğunu ve adı geçen mevlevîhânenin müdavimleri arasında bulunduğunu göstermektedir. Sadettin Nüzhet Ergun’un XIX. yüzyılın önemli âyin bestekârları arasında zikrettiği sanatkârın nühüft âyin-i şerifi Yenikapı Mevlevîhânesi’nde sık sık okunmuştur. Aynı devirde yaşayan Yenikapı Mevlevîhânesi’nin kudümzenbaşısı Hâfız Ali Efendi, Hüseyin Dede’nin bu sanat değeri yüksek âyininin yaygınlaşması için aynı makamda kendisinin bestelediği âyini neşretmemiştir. Zekâizâde Ahmed Irsoy, kaynak göstermeden bu âyininin ilk defa 1276 (1859) yılında Yenikapı Mevlevîhânesi’nde okunduğunu bildirir (Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri, XIV, 730). Bu bilgiler dikkate alındığında, Yılmaz Öztuna’nın yine kaynak zikretmeden Hüseyin Dede’nin vefat tarihini 1740 olarak göstermesinin doğru olmadığı anlaşılır. Ayrıca Öztuna, onun bestelediği on adet peşrev ve saz semâisinden söz ederse de Türk mûsiki tarihinde başka Hüseyin dedeler mevcut olduğuna göre bu eserlerin bestekâra ait olup olmadığı hususunda kesin bir hükme varabilmek için başka kaynakların desteğine ihtiyaç bulunduğu kesindir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuarı neşriyatı), İstanbul 1937, XIV, 716-730; Ergun, Antoloji, II, 406, 637, 725; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974, s. 153-161, 517; Gültekin Oransay, “Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri”,

AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 179; Öztuna, BTMA, I, 358.

Nuri Özcan

HÜSEYİN EFENDİ, Ahîzâde

(bk. AHÎZÂDE HÜSEYİN EFENDİ).

HÜSEYİN EFENDİ, Cinci Hoca

(ö. 1058/1648)

Sultan İbrâhim'i etkisi altına alarak devrin siyasî olaylarında rol oynayan padişah hocası ve Anadolu kazaskeri.

Safranbolu'da doğdu. Dedesi oranın ileri gelenlerinden Vâiz Şeyh Karabaş İbrâhim Efendi, babası Şeyh Mehmed Çelebi'dir. Kendi ifadesine göre nesli Sadreddin Konevî'ye uzanan (Naîmâ, IV, 36) Hüseyin Efendi ilk eğitimini babasından aldı, ayrıca ondan sihir ve efsunla ilgili bilgiler edindi. Öğrenimini tamamlamak için İstanbul'a gitti, bir süre Süleymaniye medreselerinden birine devam etti; burada Berber Biraderi Hasan Efendizâde Şeyh Mehmed Efendi'den ders aldı. Bu arada çevresinde "kuvvetli nefesi" ile tanındı, okuduğu duaların dertlilere şifa olduğu haberleri yayılmaya başladı. Hocasının İzmir kadılığına tayini üzerine açıkta kalınca geçimini tamamen bu işten sağlamaya koyuldu. Efsun ve sihir işleriyle uğraşması, başta hocası olmak üzere diğer

müderrisler tarafından hoş karşılanmadığından geri plana itildi, hatta medreseden mezun olamadı. Ancak bu husustaki şöhretinin hızla yayılıp saraya kadar ulaşması hayatını değiştirdi. O sırada psikolojik birtakım rahatsızlıklar geçiren Sultan İbrâhim'in tedavisi için Vâlide Kösem Sultan tarafından saraya çağırıldı. Tesirli dualar okuduğunu söyleyip padişahı mânevî bakımdan rahatlatması şöhretinin daha da artmasına yol açtı.

Padişahın büyük iltifatlarına mazhar olan, bu arada ikameti için hazinece Mahmud Paşa Camii yanında dayalı döşeli bir saray inşa ettirilen (Muhibbî, II, 122; Evliya Çelebi, I, 472) Hüseyin Efendi, henüz medrese tahsilini bile tamamlamadan devrin şeyhülislâmı Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'nin muhalefetine rağmen Sultan İbrâhim'in fermanıyla önce Sahn-ı Semân (Rebîülevvel 1052 / Haziran 1642), ardından Süleymaniye medreselerinden birinin müderrisliğine getirildi. Çok geçmeden de padişah hocalığına ve İstanbul kadılığı pâyesiyle Galata kadılığına tayin edildi. Yine padişah emriyle Anadolu kazaskerliğinden mâzul Karaçelebizâde Mahmud

Efendi'nin kızıyla evlendikten ve bazı yandaşlarıyla 1644'te rakip olarak gördüğü Kemankeş Mustafa Paşa'yı katlettirdikten sonra nüfuzu daha da arttı ve aynı yılın mayısında Anadolu kazaskerliğine getirildi, Galata kazası da arpalık olarak üzerinde kaldı.

Kısa aralıklarla dört defa Anadolu kazaskerliğine tayin edilen Hüseyin Efendi, Naîmâ'ya göre hakkındaki bazı rüşvet ve suistimal dedikodularının artması, bazı mâzul kadıların onun bu suistimallerini yayıp saraya kadar ulaştırmaları yüzünden (Târih, IV, 219 vd.) önce 17 Nisan 1646'da kazaskerlikten alındı, ardından da ikametine tahsis edilen saraydan çıkarıldı ve İzmit'e sürüldü. Birkaç gün sonra İstanbul'a dönmesine izin verildiyse de tekrar padişahın gazabına uğrayarak bu defa Gelibolu'ya gönderildi. Bu arada Şekerpâre Kadın gibi sarayda kendisiyle iş birliği yapanlar da çeşitli yerlere sürülmüştür. Gelibolu'da on gün kalan Hüseyin Efendi Sultan İbrâhim'in izniyle İstanbul'a döndü. Ancak bir süre sonra padişahın tahttan indirilip öldürülmesiyle hâmisiz kaldı.

IV. Mehmed'in cülûsu münasebetiyle kapıkulu askerlerine verilecek bahşiş için kendisinden 200 kese akçe talep edildi. Kayınpederi Karaçelebizâde Mahmud Efendi tarafından, cülûs bahşişi için devlete para yardımında bulunursa kazasker emeklilerine tevcih edilen arpalıklardan verileceğinin belirtilmesine rağmen Hüseyin Efendi parası olmadığını öne sürerek istenen meblağı ödemeye yanaşmadı. Fakat durumunun kötüye gittiğini anlayan kethüdâsı Hacı Nûrullah'ın uyarısıyla ayarı düşük, eksik ve silik paralarla kırık altınlardan ayırıp bir miktar vermeye razı olduysa da o sırada vezîriâzamın emriyle Çavuşbaşı Abdülfettah Ağa ve adamlarının evini basması üzerine paniğe kapıldı ve dama çıktı, beş altı metre yükseklikten atlayarak komşusunun evine sığındı. Ancak burada gizlendiği yerden çıkarılarak feci şekilde dövüldü ve sadrazamın huzuruna getirildi. Sofu Mehmed Paşa tarafından kendisinden tekrar istenen 200 kese akçeyi vermek istemeyince kethüdâsıyla birlikte Paşakapısı'nda hapsedildi. Bu arada vezîriâzama, kendisini yeni padişaha hoca yaparlarsa 100 kese akçe verebileceğini bildirdiyse de bu teklifi kabul edilmedi. Evinde yapılan aramada 200 kese kuruştan başka denkler, bohçalar ve sandıklar dolusu altın ve mücevheratı ile elliden fazla samur kürkünün olduğu görüldü. Bunlar Paşakapısı'na taşındı ve Hüseyin Efendi'nin gözü önünde müsâdere edildi. Bu arada bazı hayır kurumlarına vakıf diye kendisine temlik ettirdiği

tarla ve köylerin mülknâmeleri elinden alınarak üzerinde sadece zeâmet ve timarlar bırakıldı. Öte yandan kazaskerlikleri zamanında yazdığı rûznâmeler getirtilerek yaptığı müderrislik ve kadılık tevcihleri sayılan Hüseyin Efendi'nin gerek bunlardan gerekse rica ile yaptırdığı tayinlerden ve bu arada padişahtan aldığı hediyelerle paralar hesaplandı, mûtat giderleri düşüldükten sonra nakdî varlığının 3000 keseden fazla olduğu anlaşıldı. Cellât Kara Ali tarafından mahpus tutulduğu yerde işkence ve ölümle tehdit edilerek paralarının bulunduğu yerler söylettirildi. Gerçekten on iki güğüm çil akçesiyle eski ve yeni meskûkâttan 70.000 kuruşunun bulunduğu görüldü. IV. Mehmed'in cülûs bahşişi için dağıtılan bu paralar bir süre halk arasında "Cinci akçesi" adıyla dolaştı. Ancak ayarı hâlis olduğundan bu paralar gerek bazı sarraflar tarafından gerekse yeni padişah adına tekrar darp edilmek üzere hazinece toplattırıldı ve kısa sürede yok edildi. Hüseyin Efendi'nin sadece altın ve gümüş kap kacağının değeri 200 kese akçe civarındaydı. Bunlar ve kıymetli mefruşat da müsâdere edildiyse de öteki ev eşyalarına ve mallarına dokunulmadı. Ayrıca Süleymaniye vakfından haksız yere kendisi için günde 500, kethüdâsı için de 200 akçe olarak aldığı paralar ilk günden itibaren hesaplanarak 15.000 kuruşa varan bu meblağ ilgili vakfa iade edildi. Hüseyin Efendi'nin kayınpederinden kızının mihr-i müeccelinin miktarını soran vezîriâzam 1000 altın olan bu meblağı da ona gönderdi.

Bir süre daha mahpus tutulan Hüseyin Efendi, muhtemelen mânevî gücünden çekinildiği için Habeş eyaletine bağlı İbrim sancak beyliğine tayin edildi. Ancak yolda Mihaliç'e (Karacabey) varıldığı sırada müptelâ olduğu nikris hastalığının şiddetlenmesi üzerine orada kalmasına müsaade edildi. Bir süre sonra hâmisi olan Kırım hanının aracılığı ile İstanbul'a dönmesine izin verildiyse de gerek kendisinin her gördüğüne mal ve paralarının gasbedildiğini, padişaha onda birinin verilmediğini söylemesi, gerekse adamlarının o sıralarda Sultan İbrâhim'in kanını dava amacıyla çıkan ve Sultan Ahmed Camii Vak'ası adıyla anılan sipahi ayaklanmasına katılarak efendilerinin mallarının haksız yere alındığı yolunda ileri geri konuşmaları sarayda rahatsızlığa sebep oldu. Bunun üzerine Şevval 1058'de (Ekim-Kasım 1648) Limnili Hüseyin Çavuş tarafından öldürüldü.

Asıl adından çok kaynaklarda Cinci Hoca lakabıyla anılan, çağdaşları Evliya Çelebi ve Mehmed Halîfe tarafından cahil, Karaçelebizâde Abdülaziz tarafından ise "Sultan İbrâhim'e duhûl ve ervâh-ı habîse gibi

hulûl eden” biri olarak nitelenen Hüseyin Efendi (Seyahatnâme, I, 274; Târîh-i Gılmânî, s. 45; Zeyl-i Ravzatü’l-ebrâr, s. 20), sarayda Sultan İbrâhim’in gözdelerinden Şekerpâre Kadın ve Silâhdar Yûsuf Ağa (Paşa) ile iş birliği ederek padişah üzerindeki derin nüfuzu sayesinde devrin siyasî olaylarına karışmış, azil ve tayinlerde etkili olmuş, bu arada Girit’e sefer yapılmasında rol oynamış, Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa ile Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi’nin durumlarını sarsmış, kısa sürede başta Mustafa Paşa olmak üzere sevmediği veya kendisine muhalif bulduğu devlet adamlarının ortadan kaldırılmasında rol oynamıştır. Devrin kaynaklarından anlaşıldığına göre en büyük amacı daha çok kazanmak, mal ve mülk edinmek olan Cinci Hüseyin Efendi, kayınpederi Karaçelebizâde Mahmud Efendi’nin de himayesiyle kazaskerlikleri zamanında uhdesindeki ilmiye kadrolarını rüşvetle ve âdeta açık arttırma ile satarak sağladığı haksız gelirlerle kısa sürede çok zenginleşmiş ve aynı zamanda sarayda iktidar mücadelelerinin otorite boşluğu sebebiyle çok arttığı çalkantılı dönemin tipik bir siması olarak

tarihteki yerini almıştır. Safranbolu’da XVII. yüzyıla ait Cinci Hanı’nın Cinci Hoca tarafından yaptırılmış olması kuvvetle muhtemeldir (DİA, VIII, 15).

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 229 vd., 291, 328, 340-341; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, Bulak 1248, s. 622; a.mlf., Zeyl-i Ravzatü’l-ebrâr (haz. Nevzat Kaya, doktora tezi, 1990, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 20; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (haz. Ömer Karayumak), İstanbul, ts., s. 45 vd.; Vecîhî Hasan, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 2543, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 273-274, 323, 472; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, II, 122-123; Naîmâ, Târih, IV, 35-37, 219-222, 283, 337-346; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 178-179, 225-226, 241; Hammer (Atâ Bey), X, 33, 35 vd., 71, 85, 125; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1327, II, 81-82, 87, 89; Ahmed Rifat Yağlıkçızâde, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1289-1300, III, 51-52; Sicill-i Osmânî, II,

191; Ahmed Refik [Altınay], Samur Devri: 1049-1059, İstanbul 1927, tür.yer.; a.mlf., Tarihî Sîmâlar, İstanbul 1931, tür.yer.; a.mlf., Kadınlar Saltanatı, İstanbul 1932, tür.yer.; a.mlf., “Cinci Hoca”, Sabah, sy. 8445, İstanbul 30.VI.1913; a.mlf., “Sultan İbrâhim Devrinde İsrâfât”, İkdam, sy. 9652, İstanbul 14.II.1924; Ziya Şakir, Osmanlı Saraylarında Cinci Hoca, İstanbul, ts.; Danişmend, Kronoloji, III, 391-392, 394, 399, 403, 413-414; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 211-212, 218, 223, 225-226, 241; Çağatay Uluçay, “Sultan İbrâhim Deli mi Hasta mı idi?”, Tarih Dünyası, sy. 12, İstanbul 1950, s. 492; Tahsin Ünal, “Cinci Hoca ve Serveti Hakkında”, Resimli Tarih Mecmuası, VI/71, İstanbul 1955, s. 4163-4166; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 1840; “Cinci Hoca”, TA, XI, 12-13; Tayyib Gökbilgin, “İbrâhim”, İA, V/2, s. 881 vd.; Cengiz Orhonlu, “Ḥusayn Efendi, Djindji Khodja”, EI² (Fr.), III, 643-644; R. Ekrem Koçu, “Cinci Akçesi, Cinci Parası”, İst.A, VII, 3579; a.mlf., “Cinci Hoca Sarayı”, a.e., VII, 3579-3580; Hakkı Göktürk, “Cinci Hanı”, a.e., VII, 3579; Selda Ertuğrul, “Cinci Hanı”, DİA, VIII, 15-16.

Abdülkadir Özcan

HÜSEYİN EFENDİ, Cozo

(1912-1982)

Boşnak asıllı âlim ve fikir adamı.

3 Temmuz 1912'de Gorajde'nin (Goraz-de, Bosna-Hersek) Ilovaća beldesine bağlı Bare köyünde doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladıktan sonra 1923'te Foça'daki Mehmed Paşa (Kukavica) Medresesi'ne kaydoldu. 1925-1926 öğretim yılında Saraybosna'daki Merhemiç Medresesi'ne geçti. Bu arada Saraybosna'da Atmeydanı Medresesi'ne de kaydını yaptırıp buradan da 1928'de mezun oldu. Aynı yıl Saraybosna'daki Kadılık Yüksek Okulu'nda öğrenime başladı ve bu okulu 1933'te tamamladı. Kısa bir süre Saraybosna'da din dersi öğretmenliği yaptıktan sonra (1933-1934) Vakıflar Müdürlüğü tarafından Ezher Üniversitesi'ne gönderildi. Burada Külliyetü'ş-şerîa'dan mezun oldu (1939). 1940'ta döndüğü Saraybosna'da Okružna Medresesi'nde Arapça öğretmeni olarak çalıştı. Bir yıl sonra Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki reîsü'l-ulemâ makamında dinî eğitim sorumlusu görevine tayin edildi.

II. Dünya Savaşı sırasında Arapça hocalığı yapan Hüseyin Efendi bir süre Berlin yakınlarındaki Guben kasabasına gönderildi. Oradaki Alman ordusuna bağlı Hancar Bölüğü'nde tertiplenen altı aylık dinî kursa hoca olarak katıldı. Bu görevi yüzünden II. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra kurulan Yugoslavya'nın komünist iktidarı tarafından 1945'te tutuklanıp beş yıla mahkûm edildi. 1950'de serbest bırakıldıktan sonra devlet haini sıfatıyla ilâhiyatçı mesleğinden uzaklaştırıldı. Saraybosna'daki deri fabrikasında ve 1953'te Saraybosna Karayolları Müdürlüğü'nde memur, 1955-1960 yılları arasında bir şirkette muhasebeci olarak çalıştı. Ancak 1960'ta komünist iktidarı tarafından kendisine dönemin Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışma izni verildi. Bu tarihten itibaren vefatına kadar Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Dinî Eğitim müdürlüğü görevini üstlendi.

1964-1979 yılları arasında Bosna-Hersek İlmiyye Meclisi'nin (Udruzenje

Ilmijje Bosne i Hercegovine) başkanlık görevini yürüttü. Bu kurumun çıkardığı Takvim adlı yıllığın uzun bir süre başyazar ve sorumlu yazı işleri müdürlüğünü yaptı. Saraybosna'da çıkarılan Preporod adlı İslâmî derginin 1970-1972 yılları arasında başyazarı ve sorumlu yazı işleri müdürlüğü, 1976-1978 yıllarında da sadece sorumlu yazı işleri müdürlüğü görevini üstlendi. Bu sırada Bosna-Hersek tarihi ve kültürüyle ilgili kitapların Preporod Kütüphanesi kurumu tarafından yayımlanmasında önemli katkıları oldu. 1966'dan itibaren Saraybosna'da "Gençler Tribünü" adıyla konferanslar düzenleyip gençlerin dinî eğitimine yardımcı oldu ve II. Dünya Savaşı'ndan sonraki Yugoslavya komünist iktidarı döneminde ilk olarak 1977'de Saraybosna'da kurulan Saraybosna İlâhiyat Fakültesi'nin (Islamski Teološki Fakultet u Sarajevu [ITF]) kurucuları ve hocaları arasında yer aldı. Ayrıca Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde tefsir, akaid, hadis ve fıkıh hocalığı yapan Hüseyin Efendi 30 Mayıs 1982'de Saraybosna'da vefat etti.

Bosna-Hersek'in XX. yüzyıldaki en tanınmış âlim, araştırmacı ve fikir adamlarından biri olan Hüseyin Efendi, "Husein Dozo, H. D., Ebu'l-Džim" imzalarıyla ya da imzasız yayımladığı yüzlerce makalesiyle ilim ve düşünce alanındaki çalışmalara katkıda bulunmuş ve çok defa kendi ictihadına bağlı kalarak çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Dinî, kültürel ve sosyal konuların yorumlanmasında özellikle Kahire'de etkilendiği el-Menâr ekolünün Yugoslavya'daki bir temsilcisi olarak görülen Hüseyin Efendi Cemâleddîn-i Efgānî, Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rızâ'dan başka Muhammed Mustafa Merâgī, Muhammed İkbal ve Mahmûd Şeltût gibi son dönem İslâm âlimlerinin etkisinde kalıp bunların görüşlerini yaymaya çalışmıştır. Ancak bu görüşleri ve Kur'an âyetleriyle ilgili çağdaş yorumları yüzünden ulemâ arasında çeşitli tenkitlere mâruz kalmıştır. Özellikle Glasnik VIS dergisindeki "Pitanje Ćitalaca i Naši Odgovori" (Okuyucu soruları ve cevaplarımız) gibi yıllarca süren seri makaleleriyle (XXXVI/1-2 [1973], s. 45-55; XXXVII/1-2 [1974], s. 37-48; XXXVII/5-6 [1974], s. 238-251) haşr-ı rûhânî ve Hz. Îsâ'nın nüzûlü gibi konular ve "Prijevod Kur'ana sa Komentarom" (Kur'an'ın tefsirli tercümesi) adlı seri makalelerinin birinde (XXXVII/11-12 [1974], s. 461-464) Âl-i İmrân sûresinin 110-115. âyetleri hakkındaki yorumları yüzünden Makedonya ulemâsından Kemal Efendi ile (Kemal Aruçi) arası açılmış ve çeşitli tartışmalara sebep olmuştur (Aruçi, Glasnik Mecmuası Müdüriyet-i Aliyyesine, s. 1-20; a.mlf., Bir Âyet-i

Kerîmenin Glasnik Dergisinde Yazılmış İndî ve Hakikate Tercüman Olmayan Bir Tefsiri Münasebetiyle Bir Cevap, s. 1-36). Bu tür meselelerle ilgili görüşleri dolayısıyla Hüseyin Efendi'nin o dönemdeki Bosna-Hersek Diyanet İşleri başkanı Ahmed İsmailoviç ile de arasının açıldığı bilinmektedir.

Eserleri. Hüseyin Efendi'nin kaleme aldığı 300'e yakın makalenin büyük bir kısmı Glasnik VIS, Preporod, Novi Behar,

Takvim, El-Hidaje, Islamska Misao ve Zbornik Radova Islamskog Teoloskog Fakulteta u Sarajevu gibi dergi ve yıllıklarda yayımlanmıştır. Bunlardan başka Hrvat ve Savjest i Sloboda, Kahire'deki Ṣavtü'l-İslâm ve es-Siyâsetü'l-üsbûʿiyye ve Küveyt'teki el-ʿArabî gibi dergilerde de makaleleri neşredilmiştir (Karić, Glasnik VIS, XLV/3 [1982], s. 259-268; Fajić, s. 56-61). Onun müstakil kitap halinde yayımlanan başlıca eserleri şunlardır: 1. Islam u Vremenu (Sarajevo 1976). Müellifin Glasnik VIS dergisinde neşrettiği bazı makalelerinden oluşan eserde Kur'an ve Sünnet'in çağdaş yorumları, ictihad kapısının yeniden açılması, İslâm'da kadın ve diğer bazı aktüel konular işlenmiştir. 2. Tefsir I: Skripta za Prvu God. Studija (Sarajevo 1982). Bu eserle Tefsir II: Skripta za Drugu God. Studija (Sarajevo 1982) ve Tefsir IV: Skripta za IV God. Studija (Sarajevo 1982, 1984), Saraybosna İlâhiyat Fakültesi'nin birinci, ikinci ve dördüncü sınıfları için yazılan tefsir dersi notları olup fotokopi yoluyla çoğaltılmıştır. 3. Fetve-Pitanja i Odgovori (Novi Pazar 1996). Mehmed Bećović ve Džemo Mujović tarafından derlenip neşredilen eser, müellifin Glasnik VIS (1965, nr. 3-4; 1977, nr. 6-1979, nr. 1, 2) ve Preporod (1978, nr. 194-199-1979, nr. 202-221) dergilerinde yayımlanan okuyucu sorularına verdiği cevapları ihtiva etmektedir. Eserde çeşitli konularda 714 soru ve cevap derlenmiştir. 4. Fetve u Vremenu (Srebrenik 1996). Hüseyin Efendi'nin çeşitli konulara dair fetvalarını içermektedir. 5. Prijevod Kur'ana sa Komentarom (Sarajevo 1966-1967). Kur'ân-ı Kerîm'in ilk üç cüzünün Boşnakça tercüme ve tefsiridir. Dördüncü cüz de baskıya hazırlanmış, ancak henüz neşredilememiştir. Üç cüzdeki âyetlerin tercümesi aralarında Abdurrahman Hukić'in de bulunduğu birkaç kişi tarafından yapılmış, tefsir kısmı ise Hüseyin Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Ancak o dönemde yazılarının kendi adıyla neşrinin siyasî açıdan sakıncalı olması sebebiyle (Neimarlija, I [1982], s. 230) eserde Hüseyin Cozo adı görülmemektedir. Kitapta âyetlerin

orijinal metni bulunmayıp yalnız Boşnakça tercümesi kaydedilmiş, klasik tefsir kitaplarında görülen ayrıntılar zikredilmeden çağdaş yorumlara yer verilmeye özen gösterilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının Boşnakça'ya çevrilmesi niyetiyle başlatılan bu projeye Hüseyin Efendi'nin vefatı yüzünden devam edilememiştir.

Hüseyin Efendi, Ezher Üniversitesi'nin ilk sınıflarında iken Gazzâlî'nin Eyyühe'l-veled (Sarajevo 1943, 1978) ve Ahmed Muhammed Şâkir'in Evâʾilü'ş-şühûri'l-ʿArabiyye (Sarajevo 1941) adlı eserini Boşnakça'ya tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kemal Aruçi, Glasnik Mecmuası Müdüriyet-i Aliyyesine, Vrapçişte 12 Ağustos 1974, s. 1-20 (yazma nüshanın fotokopisi İSAM Dokümantasyon Servisi'nde "Hüseyin Efendi, Cozo" poşetindedir); a.mlf., Bir Âyet-i Kerîmenin Glasnik Dergisinde Yazılmış İndî ve Hakikate Tercüman Olmayan Bir Tefsiri Münasebetiyle Bir Cevap, Vrapçişte 15 Mayıs 1975, s. 1-36 (yazma nüshanın fotokopisi İSAM Dokümantasyon Servisi'ndedir); Zejnil Fajić, "Dozo, Husein hadži", Bibliografija Glasnika Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ od 1933. do. 1982. Godine, Sarajevo 1983, s. 56-61; Ahmed Davudoğlu, Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri, İstanbul 1989, s. 188-197; Mina Alibegović, Analiza Pitanja i Odgovora Objavljenih u Glasniku VISa u Periodu 1965-1985 (mezuniyet tezi, 1991), Sarajevo Fakultet Islamskih Nauka, nr. 93, tür.yer.; Mustafa Hasani, Husein Dozo-Prevod Kur'ana s Komentarom (mezuniyet tezi, 1994), Sarajevo Fakultet Islamskih Nauka, nr. 102, tür.yer.; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 511, 568; Enes Karić, "Prilog Bibliografiji Radova Huseina Doze", Glasnik VIS, XLV/3 (1982), s. 259-268; a.mlf., "Prof. Husein Ef. Dozo", Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevo, III, Sarajevo 1990, s. 179-180; F. K., "Ejjuhel Veled", a.e., I (1982), s. 234-235; Hilmo Neimarlija, "Prijevod Kur'ana s Komentarom / Tri Prva Džuza", a.e., I (1982), s. 230; a.mlf., "Otvoreno Djelo Huseina Doze", Glasnik VIS, XLV/3 (1982), s. 242-248; "Kratka

Biografija”, a.e., XLV/3 (1982), s. 238; “Kad Vakti-Sahat Dode”, Islamska Misao, IV/41, Sarajevo 1982, s. 4-5; “Biografija Prof. H. Huseina ef. Doze”, Preporod, XIII/11, Sarajevo 1982, s. 9; Jusuf Ramić, “Husein Dozo”, Muallim, sy. 43, Sarajevo 1996, s. 22-23.

Muhammed Aruçi - Mustafa Hasani

HÜSEYİN EFENDİ, Hezarfen

(ö. 1103/1691)

Ansiklopedist Osmanlı âlimlerinden.

İstanköy adasında doğdu. Babasının adı Câfer'dir. Kaleme aldığı bazı eserlerde künyesini Hüseyin b. Ca'fer İstanköyî eş-şehîr be-Hezârfen şeklinde verir. İstanköy'de başladığı eğitimini genç yaşta gittiği İstanbul'da tamamladığı anlaşılan Hüseyin Efendi sarayda bulunduğu esnada IV. Mehmed'e tarih hocalığı yaptı; bir süre de Dîvân-ı Hümâyun tercümanı Ali Ufkî Bey'in yanında görev aldı. Bu sırada devlet adamlarının dikkatini çekti, Vezîriâzam Fâzıl Ahmed Paşa'nın himayesine girdi ve onunla birlikte Girit seferine katıldı. O sıralarda muhtemelen defter eminliği görevinde bulunuyordu. Daha sonra ilme olan merakı sebebiyle devlet hizmetinden ayrılıp hayatını özel dersler vererek sürdürdü; kendisini okumaya, öğrenmeye, araştırmaya ve kitap telifine verdi. Bildiği Grekçe ve Latince sayesinde Batı kaynaklarıyla da ilgilendi. Bu kaynaklardan faydalanarak Grek, Roma ve Bizans tarihlerine dair çalışmalar yaptı. Bu arada İstanbul'a gelen Comte de Marsigli, Demetrius Cantemir, Fr. Petis de la Croix ve Antoine Galland gibi şarkiyatçılarla tanıştı. Bunlardan, XIV. Louis tarafından 1670'te elçi olarak gönderilen Charles Marie Françąis de Nointel'in yanında gelen, İstanbul'da ilmî incelemelerde bulunmakla görevli Antoine Galland Journal'inde Hüseyin Efendi'den zeki, bilgili, iyi yetişmiş ve Fransızca'yı öğrenerek Fransa'yı görmek isteyen bir kimse olarak bahsetmektedir (I, 239). Bu dostluk vesilesiyle Hüseyin Efendi birçok defa Fransa sefârethânesine yemeğe çağırılmış, bu davetlerin birinde Tenkīhu't-tevârîh adlı eserinin bir nüshasını Fransız elçisine hediye etmiştir. Hezarfen Hüseyin Efendi'nin öteki devlet elçileriyle de dostluk münasebetlerinde bulunduğu ve zengin kütüphanesini onların istifadesine açtığı anlaşılmaktadır. Nakşibendiyye tarikatına mensup olan Hüseyin Efendi bir rivayete göre 1089'da (1678) (Osmanlı Müellifleri, III, 244), fakat daha sağlam bir rivayete göre 1103'te (1691) vefat etmiştir (Babinger, s. 251).

Eserleri. Bildiği diller sayesinde Kâtib Çelebi'den sonra Batı kaynaklarından faydalanan ikinci Osmanlı müellifi olan Hezarfen Hüseyin Efendi şu eserleri kaleme almıştır: 1. Telhîsü'l-beyân fî kavânîni Âli Osmân. Osmanlı teşkilât tarihiyle ilgili bu eserini Kazasker Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi'nin tavsiyesi üzerine kaleme almıştır. On üç bölümden (bab) oluşan eserde Osmanlı Devleti'nin ortaya çıkışı, İstanbul şehrinin kuruluşu ve tarihî yapıları, saray görevlileri, Dîvân-ı Hümâyun toplantıları, hazine gelir ve giderleri, taşra teşkilâtı ve başta beylerbeyi ile sancak beyi olmak üzere taşra görevlileri, yeniçeriler ve öteki kapıkulu ocakları, Tersâne-i Âmire ve görevlileri, Kırım hanları, sefere çıkma törenleri, ulemâ ile ilgili nizamlar, narh, maden, tuzla ile ilgili meseleler, saray düğünleri, bu vesile ile verilen ziyafetler hakkında geniş bilgi bulunmaktadır. Telhîsü'l-beyân'ın başlıca kaynakları Lutfî Paşa'nın Âsafnâme'si, Ayn Ali Efendi'nin Kavânîn-i Âl-i Osmân'ı ve Kâtib Çelebi'nin Düstûrü'l-amel'idir.

Eyyûbî Efendi Kanunnâmesi ile de büyük paralellik içinde olan eserin bazı kısımları ya bundan veya ortak bir kaynaktan faydalanılarak yazılmış olmalıdır. Bu eserinde Hüseyin Efendi devlette baş gösteren nizamsızlık ve çöküntüden de bahsetmekte ve çözümler önermektedir. Ancak devrine göre az da olsa Batı dünyasından haberdar olan Hüseyin Efendi çağdaş ıslahatçılardan pek farklı düşünmemekte, ideal devir olarak Yavuz Sultan Selim dönemini göstermekte, fakat devletin eski gücüne erişmesi hususunda pek ümitli görünmemektedir. Telhîsü'l-beyân'ın Türkiye dışında dört yazma nüshası bulunmaktadır (Venedik, San Marco, nr. 91; Bibliothèque Nationale, Ancien Fonds, nr. 40; Leningrad, Orient Institut, nr. 357). Eserin 1700'lü yılların başlarında Antoine Galland tarafından Latin harfleriyle yazılmış, okunması güç bir nüshası Bibliothèque Nationale'dedir (Suppl. Turc, nr. 694). Telhîsü'l-beyân G. B. Donado tarafından 1688'de İtalyanca'ya, Pétis de la Croix tarafından 1695'te Fransızca'ya, yine XVII. yüzyılda kısmen Almanca'ya tercüme edilmiştir (Babinger, s. 254). Sevim İlgürel eseri Latin harfleriyle yayımlamıştır (Ankara 1998). 2. Tenkīhu't-tevârîhi'l-mülûk. Muhtasar bir umumi tarihtir. Müellif bir giriş, dokuz bölüm ve iki hâtimeden oluşan eserini IV. Mehmed'e tarih hocalığı yaptığı sırada hazırlamıştır. Eserinin Grek, Roma ve Bizans tarihleriyle ilgili kısımlarını Grekçe ve Latince kaynaklardan faydalanarak kaleme alan Hüseyin Efendi, bu hususta Dîvân-ı Hümâyun baştercümanı Panayot Efendi

ile ikinci tercüman Ali Ufkî Bey'den yardım görmüştür. İslâm ve Türk devletleriyle ilgili bölümleri ise Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ, Cenâbî Mustafa Efendi'nin el-ʿAylemü'z-zâḫir, Âlî Mustafa'nın Künhü'l-ahbâr ile Fusûlü'l-hal ve'l-akd ve Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ adlı eserlerinden istifade ederek yazmıştır. Eserde sırasıyla İran tarihi, Sâsânîler, Batlamyuslar, Hz. Muhammed, ilk halifeler, Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler, Osmanlılar, Roma İmparatorluğu'nun kuruluşu ve bazı ünlü Yunan filozofları, İstanbul ve Bizans imparatorları, Çemberlitaş ve Dikilitaş, Cenevizliler'in Galata'yı ele geçirmesi, Çin, Maçin, Hıtay ve Hoten, Çin ve Hint denizlerindeki bazı adalar, buralarda yaşayan insanların kanunları, dinleri, ilim, ahlâk, örf ve âdetleriyle Amerika'nın keşfi hakkında bilgi verilmiş, birinci hâtimede enlem ve boylamlarla fersah ve mil üzerinde durulmuş, ikinci hâtimede ise müellif cemiyet ve devlet hayatıyla ilgili görüşlerini açıklamıştır. Hüseyin Efendi'nin bu hususta İbn Haldûn'un "tavırlar nazariyesi"ni benimsediği anlaşılmaktadır. Eserin Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunmaktadır (TCYK, s. 31-35; Karatay, I, 267-268; Babinger, s. 253). British Museum'de kayıtlı nüshanın (nr. Or. 12965) müellif hattıyla yazılmış nüsha olması kuvvetle muhtemeldir (Yurdaydın, s. 137). Babinger, Tenkīhu't-tevârîh'in Dânişmendliler'e dair dördüncü bölümünün Andreas David Mordtmann tarafından kısmen Almanca'ya, eski Yunan ve Roma'ya dair bölümlerinin ise H. F. von Diez tarafından yine kısmen Almanca'ya çevrildiğini kaydetmektedir. Tenkīhu't-tevârîh, Osmanlı tarih yazıcılığında geleneksel kronolojik tarihçilikten ayrılarak bir bakıma sistematik karakterde yazılmış bir eser olarak dikkati çeker. 3. Enîsü'l-ârifîn ve mürşidü's-sâlikîn. Kısa anekdotlarla verilen siyasete ve ahlâka dair kuralların toplandığı bir eser olup 1090'da (1679) telif edilmiştir. Enîsü'l-ârifîn'in bir nüshası Vatikan Kütüphanesi'nde, bir başka nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Düğümlü Baba, nr. 227). 4. Câmiu'l-hikâyât. Otuz sekiz hikâyeyi ihtiva eden eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Koğuşlar, nr. 919). 5. Mehâsinü'l-kelâm ve'l-hikem fî şerhi ismillâhi'l-a'zam. Tasavvufa dair bir eser olup müellif burada kendisinin Nakşibendiyye tarikatına mensup olduğunu belirtmiştir (Osmanlı Müellifleri, III, 244). 6. Risâle-i Hikemiyye. Bursalı Mehmed Tâhir müellif hattıyla yazılmış nüshasının kendi kütüphanesinde bulunduğunu belirtmektedir (a.g.e., III, 245). 7. Şerhu'l-Lem'ati'n-nûrâniyye fi'l-evrâdi'r-rabbâniyye (a.g.e., III, 244). 8. Tuhfetü'l-erîbi'n-nâfia li'r-rûhânî ve't-tabîb (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3466). 9.

Lisânü'l-etıbbâ fî lugati'l-edviye. Bir tıp lugatı olan eser iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım Arapça'dan Türkçe'ye, ikinci kısım Türkçe'den Arapça'ya tıp terimlerini ihtiva etmektedir. Hastalıkların, mizaçların, bünyelerin kısaca tariflerinin yapıldığı eserde ünlü Arap, Acem ve Rum hekimlerinin tavsiye ettikleri ilâçlardan da bahsedilmiştir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2086/1). Bazı kaynaklarda ayrı bir sözlük gibi gösterilen Fihrisü'l-ervâm'ın (a.g.e., a.y.) Lisânü'l-etıbbâ ile aynı eser olduğu anlaşılmaktadır (Adıvar, s. 141). Bu eserin bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hamidiye, nr. 1041/14). 10. Terceme-i Lugat-ı Hindî. Hüseyin Efendi'nin Özbek elçisi Feyzullah Efendi'nin yardımıyla meydana getirdiği, Hintçe kelimelerin Farsça ve Türkçe karşılıklarından oluşmuş bir sözlüktür (Osmanlı Müellifleri, III, 244). 11. Telhîsü'l-beyân fî tahlîsi'l-büldân. Müellifin hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı, İslâm devletlerinden ve ünlü hükümdarlardan bahseden otuz iki fasıl halinde bir eseridir. Herkesin kolayca anlayabilmesi için eserin seciden, Arapça, Farsça ibarelerden uzak sade bir dille kaleme alındığı özellikle belirtilmektedir. Bir nüshası İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır (nr. K. 185).

Bunların dışında Hüseyin Efendi'nin Terceme-i Müfredât-ı İbn Baytar adlı eserinden de söz edilmekte (Adıvar, s. 141) ve müellifin ayrıca Kâtib Çelebi'nin Takvîmü't-tevârîh'ine bir zeyil yazdığı belirtilmektedir. Bunun bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1064).

Osmanlı Müellifleri'nde Muhtasar Târîh-i Umûmî, Târîh-i Devleti Rûmiyye adıyla kaydedilen (III, 244) ve bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan eser (TY, nr. 2641), aslında Tenkīhu't-tevârîh'in bazı kısımlarının biraz değiştirilmiş şeklinden ibaret olduğundan bir kısım tarihçiler bunu ayrı bir eser saymamaktadır (Anhegger, X [1953], s. 365).

BİBLİYOGRAFYA

A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673 (trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 239; Hammer (Atâ Bey), XI, 3-4; Flügel,

Handschriften, II, 104-106; Osmanlı Müellifleri, III, 243-245; Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, s. 140-141; TCYK, s. 31-35; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 500, 502, 513-514, 547-548; E. Rossi, Elenco dei Manoscritti Turchi della Biblioteca Vaticana, Vaticana 1953, s. 76-77; Meşkûre Eren, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma, İstanbul 1960, s. 48-49; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 267-268; II, 287; Bernard Lewis, "The Use by Muslim Historians of non-Muslim Sources", Historians of the Middle East, London 1962, s. 186-187; Hüseyin G. Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, Ankara 1971, s. 134-139; H. Wurm, Der Osmanische Historiker Huseyn b. Ğaᶜ fer, genant Hezârfenn, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Freiburg 1971; Babinger (Üçok), s. 251-255; Hilmizâde İbrâhim Rifat, "Hüseyin Şehîr be-Hezârfen", Maʿlûmât, IV/82, İstanbul 1312, s. 705; Bursalı Mehmed Tâhir, "Hezârfen Hüseyin Efendi", TY, III/1 (1329), s. 872-873; Robert Anhegger, "Hezârfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dâir Mülâhazaları", TM, X (1953), s. 365 vd.; Ömer Lütfi Barkan, "1070-1071 (1660-1661) Tarihli Osmanlı Bütçesi ve Bir Mukayese", İFM, XVII/1-4 (1956), s. 304 vd.; a.mlf., "Kanûnnâme", İA, VI, 187; V. L. Ménage, "Ḥusayn Hezārfenn", EI^2 (Fr.), III, 644-645.

Mücteba İlgürel

HÜSEYİN EFENDİ, Kefevî

(bk. KEFEVÎ HÜSEYİN EFENDİ).

HÜSEYİN FAHREDDİN DEDE

(1854-1911)

Mevlevî şeyhi, şair, bestekâr ve ney virtüozu.

10 Muharrem 1271'de (3 Ekim 1854) Beşiktaş Mevlevîhânesi'nde doğdu. Babası mevlevîhânenin şeyhi Hasan Nazif Dede, annesi Zübeyde Havvâ Hanım'dır. 10 Muharrem'de ve hüseynî âyin-i şerifinin icra edildiği bir mukabele esnasında doğduğu için kendisine Hüseyin adı verildi. Henüz üç yaşında iken Mehmed Said Hemdem Çelebi tarafından teberrüken sikke tekbirlendi, babasından da icâzetnâme aldı. Beşiktaş Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Dihlevî İskender Efendi'den Farsça ve Fransızca, Belhli Abdülfettah Efendi'den Farsça, Manisalı Hüseyin Hilmi Efendi ile Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'den Arapça, eniştesi Yenişehirli Avni Bey'den tasavvuf ve edebiyat dersleri olan Hüseyin Fahreddin devlet adamı ve şair Abdurrahman Sâmi Paşa'dan mesnevi okudu.

Babasının 16 Şevval 1278 (16 Nisan 1862) tarihinde vefatı üzerine, Karahisar Mevlevîhânesi şeyhi Kemâleddin Dede ve Mısır Dârülmevlevîsi şeyhi Azmi Dede tarafından icâzeti yenilendikten sonra Konya'da çelebilik makamında bulunan Sadreddin Çelebi şeyhlik destarı vererek kendisini Beşiktaş Mevlevîhânesi meşihatına tayin etti. Ancak yaşının küçük olması sebebiyle meşihat görevi vekâleten aşçıbaşı Hacı Râşid Dede tarafından sürdürüldü. Mevlevîhânenin bulunduğu yere Sultan Abdülaziz'in Çırağan Sahilsarayı'nı yaptırması üzerine 1 Zilkade 1284'te (25 Şubat 1868) Beşiktaş Mevlevîhânesi geçici olarak Fındıklı'da Karacehennem İbrâhim Paşa Konağı'na nakledildi. 27 Şevval 1286'da (29 Ocak 1870) Maçka'da yeni yapılan mevlevîhâne hizmete açılınca Hüseyin Fahreddin Dede fiilen meşihat görevine başlayarak icra edilen ilk âyin-i şerifi idare etti. Bir müddet sonra yerine askerî kışla yapılmak istenmesi üzerine mevlevîhâne 30 Zilhicce 1291'de (7 Şubat 1875) Haliç'in Bahariye sahilinde Hatab Emini Mustafa ve Hüseyin efendilerin yalılarına taşındı. 1872 yılında hocası Osman Selâhaddin Dede'nin kızı Fatma Âliye ile evlenen Hüseyin

Fahreddin Dede, yeni yapılan Bahariye Mevlevîhânesi'nin açıldığı 18 Rebîülevvel 1294 (2 Nisan 1877) tarihinden itibaren otuz dört yıl meşihat görevini sürdürdü ve 21 Ramazan 1329'da (15 Eylül 1911) koleradan vefat etti. Eyüp Sultan Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Bahariye Mevlevîhânesi'nde babasının kabrinin sağ tarafına defnedildi. Yerine meşihata getirilen oğlu Hasan Nazif Dede ölümüne kadar (1916) bu görevi sürdürdü. Hüseyin Fahreddin Dede'nin mezarı mevlevîhânenin 1960'larda yıkılmasının ardından Eyüp-Silâhtarağa caddesi kenarında yeni yapılan aile kabristanına nakledilmiştir.

Ehl-i beyt'e muhabbet Hüseyin Fahreddin Dede'nin tasavvuf anlayışının temelini oluşturur. Onun Sütlüce Bademlik Bektaşî Tekkesi şeyhi Münir Baba'ya da intisap ettiği söylenir. Ancak Hüseyin Dede'nin Hamzavîliği temsil eden Seyyid Abdülkādir Belhî'yi kutup olarak tanıdığı bilinmektedir. Fahrî mahlasıyla Türkçe ve Farsça şiirler yazan Hüseyin Fahreddin Dede geniş mûsiki kültürü, dinî ve din dışı besteleri yanında nazarî çalışmalarıyla da zamanın önemli mûsikişinasları arasında yer alır. Kendi şiirlerinin yanı sıra birçok şairin Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerini ihtiva eden Mecmûa'sında Bahariye Mevlevîhânesi'ne dair önemli bilgiler de bulunmaktadır. Büyük kısmı Abdülvâhid Çelebi'ye olmak üzere bazı Mevlevî şeyhlerine hitaben yazdığı yetmişin üzerinde mektubun yer aldığı bir mektup defteri günümüze ulaşmıştır (bk. bibl.). Ferîdûn-i Sipehsâlâr'ın Risâle-i Sipehsâlâr be-Menâkıb-ı Hudâvendigâr adlı eserini nazmen tercüme etmiş, ancak eser koleradan vefatı üzerine şahsî eşyaları, kitapları ve divanı ile birlikte yakılmıştır. Nüktedan, hoşsohbet, nazik ve mütevazi kişiliğiyle devrin Mevlevî şeyhleri arasında müstesna bir yeri bulunan Hüseyin Fahreddin Dede'nin meşihatı boyunca Bahariye Mevlevîhânesi İstanbul'un en seçkin simalarının toplandığı bir tasavvuf, edebiyat ve sanat mahfili haline gelmiştir.

Hüseyin Fahreddin Dede güzel sesi, hâfızasındaki eserlerin çokluğu ve sağlamlığı yanında iyi bir bestekâr ve neyzen olarak da tanınmıştır. İlk mûsiki bilgilerini mevlevîhânede aldıktan sonra Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin talebelerinden Yağlıkçızâde Ahmed Efendi ile Mutafzâde Ahmed Efendi'den, aralarında mi'râciyyenin dügâh ve segâh bahirlerinin de bulunduğu pek çok eser meşketmiş, Mutafzâde'nin vefatından (1883) sonra çalışmalarını Zekâi Dede ile devam ettirmiştir. Bu arada Muzıka-i

Hümâyun flütistlerinden Hacı Râtib Efendi'den Batı müziği, Kozyatağı Rifâî Tekkesi şeyhi Halim Efendi'den Hamparsum notası ve tanbur öğrenmiştir.

XIX. yüzyılda yetişen büyük ney virtüozlarından biri olan Hüseyin Fahreddin Dede, ney çalışmalarına Beşiktaş Mevlevîhânesi neyzenbaşısı Sâlih Efendi'nin yanında başladı, daha sonra neyzen Yûsuf Paşa ile devam ettirdi. Bir ara Şeyh Abdülhalim Efendi'den de ney dersleri aldı. Pürüzsüz ve tok nağmelerle yaptığı taksimlerin taklit edilemeyecek derecede mükemmel olduğu belirtilmektedir. Talebelerinden Mehmet Suphi Ezgi onun bu taksimlerinden övgüyle bahseder.

Bestelediği eserlerin en önemlisi acemaşiran âyinidir. İlk mukabelesi 29 Nisan 1885'te Bahariye Mevlevîhânesi'nde yapılan bu âyin Mevlevî mûsikisinin başta gelen örneklerinden biri olarak kabul edilir. Bunun dışında günümüze bir peşrev ve iki saz semâisiyle beş şarkısı ulaşmıştır. Çok sevdiği karcığar makamında bestelediği kâr notaya alınmadığı için unutulmuştur. Hüseyin Fahreddin Dede'nin beraber meşke katıldığı mûsikişinaslardan bazıları şunlardır: Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Celâleddin Dede, Galata Mevlevîhânesi şeyhi Seyyid Atâullah Dede, Behlûl Efendi, Medenî Aziz Efendi, Tanbûrî Kâmil Dede, Yeniköylü Hasan Efendi, Bolâhenk Nûri Bey.

Hüseyin Fahreddin Dede, kayınbiraderi Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Celâleddin Dede ve Galata Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Atâullah Dede ile beraber nazarî mûsiki çalışmaları yaparak Türk mûsikisinin ilmî şekilde incelenmesi yolunda ilk adımları atmış, elde ettiği bilgileri talebelerinden Rauf Yektâ Bey, M. Suphi Ezgi ve Hüseyin Sadettin Arel'e aktararak onların bu konuda eser vermesine sağlam bir zemin hazırlamıştır.

Batı notasını ve Fransızca'yı iyi bilen, mevlevîhânede Fransızca ve mûsiki dersleri de veren Hüseyin Fahreddin Dede'nin yetiştirdiği talebeler arasında Kâzım Uz, İsmâil Hakkı Bey, Mehmet Münir Kökten, Zekâizâde Hâfız Ahmed Irsoy, neyzen Mehmed Emin Yazıcı, neyzenbaşı Cemal Dede ve kendisinden yirmi yıldan fazla ney meşketmiş olan Nurullah Kılıç bilhassa zikredilmelidir.

Rauf Yektâ Bey, yayımlamış olduğu Esâtîz-i Elhân adlı seride Fahreddin Dede ile ilgili bir çalışmasını neşredeceğini söylemiş, ancak bu yayın gerçekleşmemiştir. İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı Temel Bilimler Bölümü'nde Ahmet Şahin tarafından Hüseyin Fahreddin Dede Hayatı ve Eserleri adıyla bir mezuniyet çalışması yapılmıştır (1990).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Fahreddin Dede, Mecmûa, Mevlânâ Müzesi İhtisas Ktp., nr. 7467; a.mlf., Mektup Defteri (Abdülbaki Baykara özel kütüphanesi); Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 183-188; Sicill-i Osmânî, IV, 565; Rauf Yektâ, Esâtîz-i Elhân I: Hâce Zekâî Dede Efendi, İstanbul 1318, s. 30; a.mlf. - Mehmed Ziyâ, 1328 Sene-i Mâliyyesine Mahsus Musavver Nevsâl-i Osmânî, İstanbul 1328-30, s. 271-283; Lutfî, Târih, X, 64; Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul 1329, s. 251, 266-267, 274; a.mlf., İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1928, II, 242; Osmanlı Müellifleri, I, 180; İbnülemin, Son Asır Türk Şâirleri, s. 347-349; a.mlf., Hoş Sadâ, s. 192-204; Ezgi, Türk Musikisi, V, 451-453; Ergun, Türk Şâirleri, III, 1385-1389; a.mlf., Antoloji, II, 507-511, 649; Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevi Âyinleri, İstanbul 1938, XVI, 827-836; Veled Çelebi İzbudak, Canlı Tarihler: Hâtıralarım, İstanbul 1946, s. 24-25; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 45; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974, s. 378-386, 528; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1993, s. 309, 316, 340; "Şeyh Hüseyin Efendi", MM, sy. 4 (1948), s. 19; Zâkir Şükri Efendi, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihi", İslâm Medeniyeti Mecmuası, sy. 2, İstanbul 1980, s. 107-108; "Bahâriye Mevlevihânesi", İst.A, IV, 1854-1856; "Fahreddin Dede Efendi (Hüseyin)", a.e., X, 5481-5482; Öztuna, BTMA, I, 279-281; Ekrem Işın, "Hüseyin Fahreddin Dede", DBİst.A, IV, 107-108.

Nuri Özcan

HÜSEYİN HABLÎ

(ö. 1157/1744)

Osmanlı hattatı.

Anadolu'da Akçakavak kasabasında doğdu (günümüzde biri Bilecik Gölpazarı, diğeri Kırıkkale Balışeyh ilçesine bağlı iki Akçakavak köyü vardır). Babasının adı Ramazan'dır. Hüseyin Efendi İstanbul'a geldiğinde önce Galata-Kulekapı'da mum fitilciliğiyle uğraşmış, ardından Eminönü-Zindankapı'da ipçilik yapmıştır. Bu sebeple halk arasında İpçi (Hablî) Efendi adıyla tanınmış, eserlerinde de Hüseynü'l-Hablî veya Hüseyin b. Ramazan imzasını kullanmıştır. Anbârîzâde İmam Derviş Ali'den (İkinci) aklâm-ı sitteyi öğrenip 1120'de (1708) icâzet aldığı gibi daha sonra hocasına damat olmuştur. Müstakimzâde'nin anlattığına göre güreşe meraklı olan Hüseyin Hablî, bir defasında Yenikapı Mevlevîhânesi yakınındaki meydanda devrin meşhur pehlivanı Çuhadar Velî ile güreşmiş ve onu yenmişti. Bu sporun meraklılarından olan Hâfız Osman da seyrettiği bu müsabakayı talebesi Anbârîzâde Derviş Ali'ye anlatırken Hüseyin Hablî'nin ondan hat öğrendiğini duyunca kendisiyle görüşmek istediğini söylemiştir. Buna rağmen Hüseyin Hablî Hâfız Osman'la tanışamamıştır. Bu hadiseden anlaşıldığına göre 1120'de (1708) icâzet

alan Hablî'nin hat sanatını öğrenme müddeti on yıldan daha fazla sürmüştür, çünkü Hâfız Osman 1110'da (1698) vefat etmiştir. Bu sebeple Kebecizâde Mehmed Vasfî'nin düzenlediği hattat silsilenâmesinde yer alan, "Kırk dört yaşında yazıya başlamış ve kırk beş yaşında icâzet almıştır" ifadesini kabul etmeye imkân yoktur.

Hüseyin Efendi, Beyazıt'taki Eski Saray'da meşk muallimi olarak vazifeliyken 1145'te (1732) "kâtib-i sarây-ı sultânî" sıfatıyla Topkapı Sarayı'nın hat hocalığına ve Eminönü'ndeki Yeni Vâlide Camii'nin ikinci imamlığına getirilmiş, ayrıca Ayasofya mektebinde de hat muallimliği yapmıştır.

Birçok mushaf, en‘âm, delail, evrâd, kıta, murakka‘ (TİEM, nr. 2472, 1149/1736) yazan Hüseyin Hablî 1157 yılı Şâbanının ilk günlerinde (1744 Eylül ortaları) vefat ederek Karacaahmet Mezarlığı’na defnedilmiştir, kabri bugün yok olmuştur.

Hâfız Osman’dan bu yana süregelen hattatlar silsilesinde muteber mevkii ve çok sayıda talebesi bulunan Hüseyin Hablî’nin yetiştirdiği mühim isimler şunlardır: Yahyâ Fahreddin (İmam Sarı Yahyâ), Mehmed Hamdi (Karalamacı), Yamakzâde Sâlih, Derviş Ali (Üçüncü) ve İbrâhim Afîf.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe, s. 172-173; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 108; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l’orient musulman, Paris 1908, s. 162-163; Suyolcuzâde, Devhatü’l-küttâb, s. 38; Şevket Rado, Türk Hattatları, s. 145, 287; [M. Uğur Derman], “Hüseyn-i Hablî”, TA, XIX, 427.

M. Uğur Derman

HÜSEYİN HÂLİD BEY

(1853-1920)

Türk mûsikisi bestekârı.

İstanbul'da doğdu. Makām-ı Seraskerî Muhâsebat Dairesi mümeyyizlerinden Hâfız Said Bey'in oğludur. Küçük yaşta Enderun'a alındı. Mûsiki kabiliyetiyle dikkati çekerek kısa zamanda Muzıka-i Hümâyun'a geçti. Temel mûsiki bilgilerini buradan edindiği anlaşılmaktadır. Bir müddet sonra müezzin-i şehriyârîler arasında yer alan Hâlid Bey bu vazifesinde sermüezzinliğe kadar yükseldi. Sermüezzinlik görevine hangi padişah zamanında getirildiğine dair bilgi mevcut değilse de bunun II. Abdülhamid döneminde olması kuvvetle muhtemeldir. Bu görevinden kolağası rütbesinde iken emekliye ayrılan Hâlid Bey Üsküdar'da Nuhkuyusu'ndaki evinde vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'nın Selimiye Tekkesi karşısındaki bölümüne defnedildi. Ağabeyi Kemânî Ali Haydar Bey, eserlerinde Türk mûsikisi makam ve usullerini kullanmasıyla tanınan ilk operet bestekârlarındandır.

Saraydaki görevinden dolayı Müezzin Hâlid ve Müezzinbaşı Hâlid Bey olarak da anılan Hüseyin Hâlid, bestekârlığının yanı sıra iyi bir kanun icracısı ve mûsiki hocası olarak da bilinmektedir. Dinî ve din dışı sahada bestelediği eserlerden tevşîh, ilâhi, saz semâisi ve şarkı formlarındaki on altısı günümüze ulaşmış olup bunlar arasında güftesi Aziz Mahmud Hüdâyî'ye ait, "Sadr-ı cem'i'l-mürselîn sensin yâ Resûlallah" mısraı ile başlayan dügâh tevşîhi en meşhurlarındandır. Talebeleri arasında Bulgurlulu Hâfız Hüsnü ile kendisinden kanun dersi alan Abdülkadir Töre özellikle zikredilmesi gereken sanatkârlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1933, II, 115; Ergun, Antoloji, II, 633, 645; Mahmut Ragıp Gazimihal, Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 104; Şengel, İlâhîler, II, 71; IV, 48-49; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 9; TSM Sözlü Eserler, s. 72, 79, 128, 188, 296, 297, 351, 370; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 183; Öztuna, BTMA, I, 321.

Nuri Özcan

HÜSEYİN HÂLİS EFENDİ

(ö. 1919)

Son dönem zâkirbaşılarından, bestekâr.

İstanbul'da doğdu ve burada yaşadı. Döşemeci İbrâhim Efendi'nin oğludur. Son devrin meşhur zâkirbaşılarından Balat İmamı diye tanınan Hâfız Hasan Efendi'den faydalandı ve ondan pek çok ilâhi ve şuğul meşketti. Bu arada hıfzını tamamladı. Evkaf Mahkemesi mümeyyizliği yaptı ve Şehremini'de Remlî Mehmed Efendi Kādirî Dergâhı şeyhliğinde bulundu. 7 Muharrem 1338 (3 Ekim 1919) tarihinde vefat ederek tekkenin hazîresine defnedildi. Kardeşi Şeyh Râşid Efendi devrinin önemli zâkirbaşı ve mûsikişinaslarındandı. Son dönem zâkirbaşılarından Selâhattin Gürer de yeğenidir.

Kıyâmî ve devrânî zâkirbaşılarından olan Hüseyin Hâlis Efendi, zâkirbaşılıktaki şöhreti kadar dinî eserleriyle de bestekârlıktaki gücünü ortaya koymuştur. Notası günümüze ulaşmış altı ilâhisinden güftesi Eşrefoğlu Rûmî'ye ait, "Ben dost hevâsına düştüm" mısraı ile başlayan rast ilâhisiyle güftesi Ümmî Sinan'a ait, "Erenlerin sohbeti ele giresi değil" mısraı ile başlayan bayatî ve dügâh ilâhileri meşhurdur.

BİBLİYOGRAFYA

Ergun, Antoloji, II, 490, 660; Şengel, İlâhîler, I, 78; II, 70; Töre, İlâhîler, IX, 219, 232, 237, 240-241; Öztuna, BTMA, I, 323.

Nuri Özcan

HÜSEYİN b. HAMDÂN b. HAMDÛN

(حسين بن حمدان بن حمدون)

Ebû Abdillâh (Ebû Alî) Hüseyn b. Hamdân b. Hamdûn b. el-Hâris el-Adevî et-Tağlibî (ö. 306/918)

Abbâsîler'in Hamdânîler'e mensup vali ve kumandanlarından.

Hamdânîler'e adını veren Hamdân b. Hamdûn'un oğlu, aynı hânedanın kurucusu kabul edilen Ebü'l-Heycâ Abdullah'ın kardeşi ve Halep Hamdânî Emîri Seyfüddevle'nin amcasıdır. Abbâsî halifeleri Mu'tazıd-Billâh, Müktefî-Billâh ve Muktedir-Billâh dönemlerinde çeşitli görevlerde bulunan Hüseyin, Hamdânîler'in kuruluşunda önemli hizmetleri görülen bir emîrdir.

Hüseyin'in tarih sahnesine çıkışı, Hâricî isyancılarından Hârûn eş-Şârî'nin müttefiki olan babasının Erdümüşt Kalesi'ni ona bırakarak kaçması ile başladı (282/895). Sorumluluğu yüklendiği ilk günlerde askerî dehasını kullanarak kaleyi Halife Mu'tazıd-Billâh'a teslim eden Hüseyin onun en çok güvendiği yardımcılarından biri oldu. Hüseyin'in ilk görevi Hârûn eş-Şârî'nin takibi ve yakalanması oldu. Bu sayede daha önce şart koştuğu üzere hem hapisteki babasını serbest bıraktırdı, hem kabilesi Tağlib'in ödemesi gereken vergisini affettirdi, hem de 500 kişilik bir süvari birliğinin kumandanlığını elde etti (283/896). Cibâl bölgesinde Bekir b. Abdülazîz b. Ebû Dülef'e karşı düzenlenen harekette de Hüseyin kendini gösterdi. Hüseyin b. Hamdân, Abbâsî hilâfetine asıl hizmetlerini Suriye ve Irak'ı kasıp kavuran Karmatîler'e karşı verdiği mücadelelerle yaptı. Halife Müktefî-Billâh tarafından Karmatî lideri Hüseyin b. Zikreveyh'i takiple görevlendirilen Muhammed b. Süleyman'ın ordusunda sağ kanat kumandanı olarak görev aldı. Kendine "mehdî, emîrü'l-mü'minîn" unvanı veren Hüseyin'in

yakalanmasında (291/904) en büyük pay Hüseyin b. Hamdân'a ait olmuştur (İbnü'l-Esîr, VII, 524, 531).

Hüseyin b. Zikreveyh'in öldürülmesinden sonra kendine Nasr adını takan Ebû Gānim Abdullah b. Saîd, bedevî Arap kabileleri arasında Karmatî propagandası yapıp taraftar toplamaya başladı. Ebû Gānim de daha ziyade Kelb, Asbağ ve Uleys kabilelerinden topladığı kişilerle Suriye'yi kasıp kavurdu. Bunları bastırmakla yine Hüseyin b. Hamdân görevlendirildi. Onun geldiğini öğrenen Karmatîler konaklama yerlerindeki su kuyularını tahrip ederek çöle kaçtılar. Susuzluk yüzünden onları takip edemeyen Hüseyin Rahbe'ye geri döndü. Serbest kalan Karmatîler ise kıyımlarına devam ettiler. Halife Müktefî-Billâh bu defa onların üzerine Muhammed b. İshak'ı gönderdi ve Hüseyin b. Hamdân'a da ona yardımcı olmasını emretti. Kıstırıldıklarını anlayan Karmatîler reisleri Ebû Gānim Nasr'ı öldürdüler (293/905-906). Bundan sonra Karmatîler ikiye ayrıldı; bir grup pişmanlık duyarken diğer grup savaşa devam etti. Pişmanlık duyanlar halife tarafından bağışlandı; direnmeye devam edenlerse Hüseyin b. Hamdân tarafından imha edildi (294/907). Bu arada Hüseyin, 292'de (905) Mısır Tolunoğulları Hükümdarı Hârûn b. Humâreveyh'i bertaraf etmek üzere görevlendirilen ordu kumandanı Muhammed b. Süleyman'a refakat etti. Mısır'ın yeniden Abbâsî kontrolüne girmesinden sonra Hüseyin'e Mısır valiliği teklif edildiyse de bunu kabul etmedi ve Bağdat'a döndü. 295'te (907-908) Hüseyin b. Hamdân, başta Kelb olmak üzere Tay ve Esed kabileleri bedevîleriyle uğraşmak zorunda kaldı. Önce Kelbîler'i, ardından da el-Cezîre'yi yağmalayan Temîmliler'i Hunâsira yakınlarında mağlûp etti.

Askerî başarılarla güçlenip nüfuz kazanan Hüseyin, Bağdat'ta Müktefî-Billâh'ın halefinin tayini konusunda rol oynayacak duruma geldi. Halife Müktefî'nin yerine Mu'tazıd-Billâh'ın henüz on üç yaşındaki oğlu Muktedir-Billâh'a biat edilmesi üzerine aralarında Hüseyin b. Hamdân'ın da bulunduğu emîr, kadı ve kâtipler Vezir Abbas b. Hasan el-Cercerâî'nin yanında toplanarak Abdullah b. Mu'tez-Billâh'ın halife olmasını kararlaştırdılar. Abdullah b. Mu'tez-Billâh da bu teklife kan dökülmemesi şartıyla razı oldu. Muktedir-Billâh tarafını tutan Abbas b. Hasan ise başlarında Hüseyin'in bulunduğu grup tarafından öldürüldü. Muktedir hal'edilerek Abdullah b. Mu'tez-Billâh'a biat edildi (296/909).

Muktedir-Billâh'ın kısa sürede hâkimiyeti yeniden sağlaması üzerine ona muhalif grup içinde yer alıp kendisini öldürmek için başarısız bir girişimde bulunmuş olan Hüseyin b. Hamdân Musul'a kaçtı. Kardeşi ve Musul Valisi Ebü'l-Heycâ'nın kendisini takiple görevlendirildiğini öğrenince Sincar'a doğru yola çıktı. Yolda kardeşiyle girdiği çatışmada yenildiyse de kaçmayı başardı. Daha sonra Musul'dan Bağdat'a gitmekte olan Ebü'l-Heycâ ile Tikrit yakınlarında tekrar karşılaştı ve ona önemli kayıplar verdirdi. Ebü'l-Heycâ'nın Bağdat'a gidişinden sonra Hüseyin, kardeşi İbrâhim ve Vezir İbnü'l-Furât aracılığı ile Halife Muktedir'den eman aldı. Bir süre sonra Kum ve Kâşân valiliklerine tayin edildi. 297 (910) yılında Saffârî Emîri Leys b. Ali'nin Fars eyaletini istilâ etmesinden sonra Errecân'a kaçan Sübkerâ'ya yardım için Muktedir-Billâh tarafından görevlendirilen Mûnis el-Muzaffer'e (el-Hâdım) destek vermek amacıyla Hüseyin Kum'dan Beydâ'ya geldi. Hüseyin'i yakalamak isteyen Leys'in ordusu ağır zayiat verdi. Bunun üzerine Leys Mûnis'in ordusunun önüne düştü ve savaşı kaybetti. 298'de (911) mağlûp edilen âsi Sübkerâ'nın Abdullah b. Muhammed el-Kattâl adlı kumandanını esir alan Hüseyin daha sonra Bağdat'a döndü ve Diyârırebîa valiliğine gönderildi. 301 (913) yılında Bizans'a karşı başarılı bir sefer düzenledi. Ancak Hüseyin b. Hamdân'ın el-Cezîre bölgesinde halifeye itaati pek uzun sürmedi. 303'te (915) istiklâlini ilân ederek kendi adına vergi toplamaya başladı. İbnü'l-Esîr'e göre bu isyanın sebebi, Vezir İbnü'l-Cerrâh Ali b. Îsâ'nın Hüseyin'den topladığı vergileri kendisine yolladıktan sonra bölgenin idaresini Bağdat'tan gönderilen memurlara bırakmasını istemiş olmasıdır (el-Kâmil, VIII, 92). Canard ise bu konuda vezirin eyaletin malî sorumluluğunu Hüseyin'in elinden alması, Hüseyin'in malî yükümlülüğünü yerine getirememesi veya onun hep bağımsızlığı düşünmesi ihtimalleri üzerinde durmaktadır (EI2 [Fr.], III, 640).

Muktedir-Billâh tarafından üzerine gönderilen Emîrü'l-ümerâ İbn Râik kumandasındaki orduyu mağlûp eden Hüseyin daha sonra Emîr Mûnis el-Muzaffer kuvvetlerine yenildi ve İrmîniye'ye doğru kaçarken yakalandı. Bağdat'a getirilerek hapse atıldı. Hamdânî emîrlerine güveni sarsılmış olan Muktedir'in emriyle Ebü'l-Heycâ dahil bütün kardeşleri de hapsedildi. İki yıldan fazla bir süre hapiste kalan Hüseyin, Cemâziyelevvel 306'da (Ekim 918) Halife Muktedir-Billâh'ın emriyle idam edildi. Hüseyin'in idam edilmesi, Azerbaycan ve İrmîniye Valisi Yûsuf b. Ebü's-Sâc'ın isyanıyla

irtibatlandırılmaktadır. Muhtemelen Vezir İbnü'l-Furât'ın, Hüseyin'in serbest bırakılarak isyanı bastırmakla görevlendirilmesi teklifi üzerine adı geçen kişilerin kendisine karşı bir komplo düzenlemek için ittifak ettiklerinden şüphelenen Muktedir-Billâh onun öldürülmesini emretmiştir. Hüseyin'in hapisten çıkması halinde tekrar isyana kalkışacağı korkusu da bu karara tesir etmiş olabilir (İbnü'l-Esîr, VIII, 111; EI² [Fr.], III, 640).

Abbâsî Devleti'ne önemli hizmetler vermiş olan Hüseyin dönemin dinî ve siyasî hareketlerinde etkili olmuştur. Onun faaliyetleri Hamdânîler'in müstakil bir hânedan kurmasına giden yolu açmıştır. Hamdânîler'in meşhur şairi Ebû Firâs, Seyfüddevle'yi konu edinen şiirlerinde amcası Hüseyin'e de yer verir ve kahramanlıklarından bahseder. Hüseyin'in Hallâc-ı Mansûr'la da ilişkisi olduğu ve Hallâc'ın ona es-Siyâse adlı bir eserini ithaf ettiği nakledilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 243).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), X, 39, 43-44, 104, 110-111, 121-125, 135, 140-141, 147; Ebû Firâs el-Hamdânî, Dîvân (nşr. Halîl ed-Düveyhî), Beyrut 1412/1991, s. 130-133, 149-151; Arîb b. Sa'd, Ṣılatü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI. cilt içinde), s. 18-19, 24, 31-32, 34, 37, 55-56, 71; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 243; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 5-6, 15-17, 36-38; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl], XI. cilt içinde), s. 192, 208; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrevî), XIV, 58; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 469-470, 476-477, 524, 531, 535, 541-543, 553; VIII, 14-15, 17-19, 56-57, 92-94, 111; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer (nşr. D. Krawulsky), Beyrut 1413/1992, V, 319, 331-332; a.e. (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1380/1961, VI, 80-81; Safedî, el-Vâfî, XII, 360; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, III, 136, 194-195; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 221-222, 239, 249; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahar), Tahran 1314, s. 289; Sâmî el-Keyyâlî, Seyfüddevle ve ʿaṣrü'l-Ḥamdâniyyîn, Halep 1939, s. 16-23; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 254-255; M. Canard, Histoire de la dynastie des hamdānides de Jazīra et de Syrie, Paris 1951, s. 307-340; a.mlf., "Ḥusayn b.

Ḥamdān”, EI[2] (Fr.), III, 639-641; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 a 936, Damas 1959-60, I, 370-371; II, 403-407; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu’l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, s. 89-98; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, IV, 12-13; Abdüsselâm et-Termânînî, Aḥdâs̱ü’t-târîḫi’l-İslâmî, Dımaşk 1411/1991, II, 414-415; Mustafa eş-Şek‘a, Seyfüddevle el-Ḥamdânî ev memleketü’s-seyf ve devletü’l-aḳlâm, Kahire, ts. (Âlemü’l-kütüb), s. 31-33; T. H. Weir, “Hüseyin”, İA, V/1, s. 641.

Nasuhi Ünal Karaarslan

HÜSEYİN b. HAMDÂN el-HASÎBÎ

(حسين بن حمدان الخصيبي)

(ö. 346/957 veya 358/969)

İbnü'n-Nusayr'dan sonra Nusayrîliğin ikinci kurucusu sayılan kişi

(bk. NUSAYRÎLİK).

HÜSEYİN HİLMİ PAŞA

(1855-1923)

Osmanlı sadrazamı.

Midilli adasının Sarlıca köyünde doğdu. Babası tüccardan Kütahyalızâde Mustafa Efendi'dir. Midilli'nin Ulucami Medresesi'nde okudu. Bu arada rüşdiyeden de mezun oldu. Özel hocalardan Fransızca ve fıkıh dersleri aldı. Cezâyir-i Bahr-ı Sefîd vilâyeti Adliye Encümeni'nde imtihana girerek birinci sınıf dava vekilliği diplomasını kazandı.

Hüseyin Hilmi ilk memuriyete Midilli Tahrirat Kalemi'nde başladı. Sırasıyla Midilli Tahrîr-i Emlâk Dairesi seyyar fırkası mukayyitliğine, Tahrîr-i Emlâk Kalemi vukuat kitâbetine ve aynı kalemin başkitâbetine yükseltildi. Bu sırada Midilli'de göz hapsinde tutulan Nâmık Kemal ile tanıştı. Nâmık Kemal'in hürriyetçi düşüncelerinden etkilendi. Kemal Bey'in bütün eserlerini okuyan ve yeni fikirlerine hayran olan Hüseyin Hilmi Efendi Nâmık Kemal'in çömezi olarak anıldı (Abdurrahman Şeref, VIII-XI/49-62 [1335-1337], s. 64). Nâmık Kemal Midilli mutasarrıflığına tayin edilince Hüseyin Hilmi'yi Midilli tahrirat müdürlüğüne getirdi (1881). Çalışkanlığı ile âmirlerinin dikkatini çeken Hüseyin Hilmi, memuriyet hayatının dokuz yılını doğduğu adada geçirdikten sonra 1883'te terfi ederek Aydın vilâyeti mektupçuluğuna ve 1885'te Suriye vilâyeti mektupçuluğuna tayin edildi. Aynı zamanda padişahın Suriye'deki arazilerini yöneten komisyona fahrî üye oldu ve altı yıl bu görevde kaldı. Mektupçuluktan istifa ettikten (1891) sonra geçici olarak padişahın Burdur sancağındaki çiftliklerinin idareciliğine getirildi. Ertesi yıl padişahın Bağdat'taki arazisinin idare müdürlüğüne gönderildiyse de (1892) hastalığını ileri sürerek istifa etti. 1893'te Mersin mutasarrıfı oldu, iki ay sonra Maan (Kerek) mutasarrıflığına nakledildi. Nablus ve Süleymaniye mutasarrıflıklarında da bulunduktan sonra Adana valiliğine tayin edildi (1897). Bu görevi ancak dokuz ay sürdü. Zararlı faaliyetleri tesbit edilen Avusturya'nın Mersin konsolosunun yurt dışına çıkarılması sırasında meydana gelen olaylar yüzünden Avusturya'dan özür dilemediği için

azledildi (17 Kasım 1897). II. Abdülhamid, Yemen'de İmam Yahyâ'nın sebep olduğu olayları bastırmak üzere Hüseyin Hilmi'yi Yemen valiliğine gönderdi (21 Nisan 1898). Yemen halkını kazanmak ve bu yolla burada iyi bir yönetim kurmak isteyen padişah, vali başta olmak üzere bütün vilâyet memurlarının sarık sarmasını, cübbe ve şalvar giymesini emretti. Vali Hüseyin Hilmi'yi vezirlik pâyesiyle ödüllendirdi (31 Mayıs 1899).

Beş yıl kadar Yemen'de kalan Hüseyin Hilmi Paşa, azlettiği bir kaza kaymakamının tahrik ettiği bir kişi tarafından girişilen suikastta ağır yaralandı, uzun süre görevini yapamadı. Aynı zamanda ordu müşiri Abdullah Paşa ile arasının açık olması yüzünden azledildi (Kasım 1902). On gün sonra yeni kurulan Rumeli genel müfettişliğine tayin edildi (2 Aralık 1902). Altı yıl bu görevde kalan Hüseyin Hilmi memuriyet hayatının en parlak ve en faydalı hizmetlerini yaptı. Manastır, Kosova ve Selânik vilâyetlerini içine alan Rumeli müfettişliği, Bulgar çetelerinin faaliyetlerini önlemek ve Makedonya'da iyi bir idare oluşturmak amacıyla kurulmuştu. Bir nevi idarî muhtariyet demek olan genel müfettişlik teşkilâtının başında Hüseyin Hilmi Paşa'nın bulunması bölgede yabancı güçlerin faaliyetlerini önledi. Paşa şahsî gayretiyle Fransızca öğrenmişse de yabancılarla sıkı ilişkiler kurmuyor, millî hisleri daima ön planda geliyordu. Müfettişlik bölgesinde karışıklıkları tam olarak önleyememekle birlikte iyi çalışan bir idare kurmayı başardı. Yabancıların gözüne girdiği gibi padişahın da büyük itimadını kazandı. Hiçbir yazısı Bâbıâli'den reddedilmeyecek derecede nüfuzu arttı. Aylık tahsisatı 30.000 kuruştan 50.000 kuruşa çıkarıldı. II. Abdülhamid'e çok bağlı olmakla birlikte İttihatçılar'la da iyi ilişkiler kurmayı başardı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Rumeli genel müfettişliği kaldırıldığı için Hüseyin Hilmi Paşa'nın da görevi sona erdi. Fakat paşa üç ay kadar daha Rumeli'de kaldı. Yeni kurulan Kâmil Paşa kabinesine Dahiliye nâzırı olması üzerine İstanbul'a döndü (27 Kasım 1908). Paşanın nâzırlığa tayininde İttihatçılar'la olan yakınlığının rolü büyüktü. Hüseyin Hilmi Paşa kısa zamanda Kâmil Paşa'ya rakip olduğunu ortaya koydu. Harbiye ve Bahriye nâzırlarının değiştirilmesi usulünü meşrutiyet sistemine aykırı bularak istifa edince diğerleri de onu takip etti ve Kâmil Paşa kabinesi düşürüldü. Ardından Dahiliye nâzırlığı da kendisinde kalmak üzere Kâmil Paşa'nın yerine sadârete getirildi (13-14 Şubat 1909).

Hüseyin Hilmi Paşa, Rumeli genel müfettişliğinde gösterdiği başarıyı

sadârette gösteremedi. Hoş geçindiği İttihat ve Terakkî Cemiyeti ekseriyetine nüfuzunu geçiremedi. İttihatçılar'a karşı oluşan muhaliflerin şiddetli saldırısına uğradı. Bulgaristan'ın bağımsızlığı meselesini ve Bosna-Hersek'i ilhak eden Avusturya ile çıkan anlaşmazlıkları kısmen halletmeyi başardıysa da iç durumu düzeltemedi. Muhalif basının devamlı saldırıları ve şahsına karşı asılsız dedikodular huzurunu kaçırdı. Meşrutiyet kurallarına bağlı olan hükümetin iftiracılara karşı tedbir alamaması yüzünden Otuzbir Mart Vak'ası patlak verdi (13 Nisan 1909). Hüseyin Hilmi Paşa, isyanın ilk günü öğleden sonra Yıldız Sarayı'na giderek hükümetin istifasını sundu. Böylece bir ay yirmi yedi gün devam eden bu ilk sadâreti son bulmuş oldu. Sadârete Ahmed Tevfik Paşa getirildi. Hüseyin Hilmi Paşa da isyancıların tehlikesinden uzak kalmak için bir süre Yûsuf Râzî Bey'in evinde gizlendi. Hareket Ordusu'nun İstanbul'a girmesinden ve II. Abdülhamid'in yerine Sultan Reşad'ın tahta çıkarılmasından (27 Nisan 1909) sonra ortaya çıktı. Dahiliye nâzırlığına getirilmek istendiyse de kabul etmedi. İttihatçılar'ın devlet işlerini doğrudan doğruya ellerine almak istemeleri karşısında istifa eden Tevfik Paşa'nın yerine ikinci defa sadârete getirildi (5 Mayıs 1909).

Hüseyin Hilmi Paşa'nın bu sadrazamlığı da pek başarılı olmadı. İkinci sadâreti Bosna-Hersek ve Bulgaristan meselelerinin halli, Adana'da çıkmış olan olayları yatıştırmak, asayişi sağlamak, Dîvân-ı Harb-i Örfî'nin kararlarını uygulamakla

geçti. Fakat İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nden birkaç kişiyi kabineye almasına rağmen bu partinin müdahalelerini önleyemedi. Otuzbir Mart Vak'ası'nı bastırmakla gururlanan küçük subayların taşkınlıkları had safhaya ulaştı. Bütçeyi ve diğer kanunları meclisten geçiremeyen Hüseyin Hilmi Paşa yedi ay yirmi dört gün sonra istifa etmek zorunda kaldı (28 Aralık 1909). Yerine getirilen Roma Sefiri İbrâhim Hakkı Bey (Paşa) görevine başlayıncaya kadar (12 Ocak 1910) vekâleten vazifesine devam etti.

Sadâreti sırasında tayin edildiği (14 Kasım 1909) Âyan Meclisi âzalığına devam eden Hüseyin Hilmi Paşa Avrupa seyahatine çıktı. Bu seyahati sırasında Rusya'ya da gitti, 15 Nisan 1910'da Kazan'ı ziyaret etti. Burada N. İvonoviç, Aşmirin, F. Katanov gibi tanınmış Türkologlar'la görüştü, şehrin önemli yerlerini dolaştı. Üç günlük Kazan seyahati Rus ve Tatar

basınında geniş şekilde yer aldığı gibi küçük bir risâle olarak da Kazan'da yayımlandı ("Turétskiy sled v arhivah Tatarstana", Gasırlar Avazı, I/2 [Kazan 1998], s. 165-177). Birkaç yıl Âyan Meclisi Maliye Encümeni başkanlığı yapan Hüseyin Hilmi Paşa, malî işlerin düzeltilmesinde ve israfın önlenmesinde önemli rol oynadı. Gazi Ahmed Muhtar Paşa tarafından kurulan (22 Temmuz 1912) "Büyük Kabine"de Adliye nâzırı olarak görev aldı. Bu kabine görünüşte tarafsız olmakla birlikte hükümet üyelerinin çoğunluğu muhalefete mütemayil kimselerdi. Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Hüseyin Hilmi Paşa'nın da yardımıyla ekseriyeti İttihatçılar'dan oluşan Meclisi Meb'ûsan'ı dağıttı. Hüseyin Hilmi Paşa hükümet içinde en etkili kişi olarak görülüyordu. Bu sebeple hükümetin hatalarından da o sorumlu tutuluyordu. İttihatçılar meclisin feshinden dolayı kendisini suçluyorlardı. Paşa ise yaptıklarından pişmanlık duymuyor ve şikâyet edenleri ikna etmeye çalışıyordu. Fakat Rumeli'de birbiri arkasına gelişen olayların Balkan Savaşı'na yol açması (8 Ekim 1912) karşısında hükümette kalmanın uygun olmayacağını anladı. Viyana sefirliğine tayin edilerek İstanbul'dan ayrıldı (28 Ekim 1912).

Hüseyin Hilmi Paşa diplomasi konusunda hiçbir bilgi ve tecrübeye sahip değildi. Avrupa konusundaki bilgileri de birkaç yıl önceki beş altı aylık seyahatinden ve günlük gazetelerden topladığı bilgilerden ibaretti. Mülkiyede gösterdiği başarıyı diplomaside gösteremedi. Tekrar İttihatçılar'la arasını düzelten paşa onların savaş taraftarı politikalarına destek verdi. I. Dünya Savaşı'nın sonunda Osmanlı sefâretlerinin ilgasına kadar Viyana sefirliği görevini sürdürdü. Mütareke'den sonra İstanbul'a dönmeyerek Viyana civarında kiraladığı bir köşkte ailesiyle birlikte oturmaya devam etti. 3 Nisan 1923'te burada vefat etti, naaşı İstanbul'a getirilerek Beşiktaş'ta Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresine defnedildi.

Hüseyin Hilmi Paşa'nın sadâretine kadar geçen otuz beş yıllık memuriyet hayatı genel olarak başarılı geçmiştir. Kaynaklarda kendisinden dürüst, gayretli ve aydın bir kişi olarak söz edilir. Bulunduğu görevlerde yenilik yapmakla ün kazanmıştır. Fakat aynı başarıyı sadârette gösteremediği ve İstanbul'a gelir gelmez hiçbir görevde bulunmadan sadârete getirilmesinin başarısızlığında büyük rol oynadığı belirtilir. En ayrıntılı işlerle dahi bizzat kendisi uğraştığı için muarızları tarafından hâlâ mektupçuluğu bırakamamakla itham edilmiştir. Ancak II. Abdülhamid'in güvenini

kazandığı gibi Sultan Reşad'ın da takdir ettiği bir sadrazam olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl, nr. 25, s. 175-176; Gövsa, Türk Meşhurları, İstanbul 1346, s. 180; Tahsin Paşa, Abdülhamid ve Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931, s. 215-216; Halid Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1940-42, I-III, tür.yer.; Hüseyin Cahit Yalçın, Talat Paşa, İstanbul 1943, s. 8, 36; Danişmend, Kronoloji, IV, 519-520; a.mlf., 31 Mart Vak'ası, İstanbul 1961, bk. İndeks; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1951, s. 12-26, 38-56, 63-64; Ali Cevad, II. Meşrutiyetin İlanı ve 31 Mart Hadisesi, Ankara 1960, s. 32-38-39, 42-44; İbnülemin, Son Sadrazamlar, XI, 1654-1673; Birol Emil, Mizancı Murat Bey Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1979, s. 217, 222, 689; İlber Ortaylı, Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu, İstanbul 1983, s. 61; Hüseyin Kâzım Kadri, Balkanlar'dan Hicaz'a İmparatorluğun Tasfiyesi (nşr. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul 1992, s. 21, 35, 67-68, 84-85; Zekeriya Türkmen, Osmanlı Meşrutiyetinde Ordu-Siyaset Çatışması, İstanbul 1993, s. 27; Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, I-II, bk. İndeks; Abdurrahman Şeref, "Viyana Sefîr-i Sâbıkı Hüseyin Hilmi Paşa", TOEM, VIII-XI/49-62 (1335-1337), s. 63-74; Mehmed Cavid, "Meşrutiyet Devrine Ait Cavit Bey'in Hatıraları", Tanin, İstanbul 3.VIII.1943; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında II. Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair Vesikalar", TTK Belleten, XX/77 (1956), s. 103-174; Hans-Jürgen Kornrumpf, "Hüseyin Hilmi Pascha, Anmerkungen zu seiner Brographie", WZKM, LXXVI (1986), s. 193-198; Kemal Beydilli, "II. Abdülhamid Devrinde Makedonya Meselesine Dair", Osm.Ar., IX (1989), s. 77-99; "Hüseyin Hilmi Paşa", TA, XIX, 418-419; Feroz Ahmad, "Ḥusayn Hilmi Pasha", EI² (İng.), III, 624.

Mahir Aydın

HÜSEYİN HÜSÂMEDDİN YASAR

(1869-1939)

Amasya Tarihi adlı eseriyle tanınan araştırmacı ve ilim adamı.

Kasım 1869'da Amasya'da Çeribaşı mahallesinde doğdu. Abdizâde Hacı Mehmed Ağa'nın oğludur. İlk öğrenimine 1879'da mahalledeki Balcı Mektebi'nde başlayıp Kur'an'ı ezberledikten sonra 1883'te girdiği Mektebi Rüşdiyye'yi 1887'de bitirdi. Amasya Tarihi'nde (I, 334-340) yer alan otobiyografiyesine göre rüşdiyede okurken aynı zamanda Fars dili ve edebiyatıyla ilgili özel dersler almış, Abdüllatif Efendi Kütüphanesi'ndeki birçok kitabı inceleme fırsatı bularak bilgisini geliştirmeye çalışmış, Amasya tarihine dair ilk bilgileri de bu sırada toplamaya başlamıştır. 1889'da tahsilini ilerletmek için İstanbul'a giderek Kalenderhâne Medresesi'nde ikamet etti; aynı zamanda Tokadîzâde Ahmed Nûreddin Efendi'ye mülâzım oldu. Kendi ifadesine göre tatillerde bütün İstanbul kütüphanelerini dolaşarak bilgi toplamaya gayret etti. 1894'te Girit'e, 1895'te Şam'a, oradan da Hicaz'a gitti; Hanya ve Şam'daki kütüphanelerde çalıştı; daha sonra İstanbul'a döndü ve ardından Amasya, Vezirköprü, Ladik, Çorum, Merzifon, Bursa ve Selânik'te malzeme toplamayı sürdürdü. Biyografisinde adlarını verdiği hocalardan on yıl süre ile ders okuduktan sonra nihayet 1899'da Ahmed Nûreddin Efendi'den icâzetnâme aldı. Bundan biraz önce de 1898'de ferâiz okuduğu hocası Kısmet-i Askeriyye Mahkemesi mukayyidi Perşembeli Ahmed Remzi Efendi'nin muavinliğine getirilmişti. Bu memuriyetini İstanbul ve civarındaki mehâkim-i şer'iyye sicillerini incelemek için bir fırsat olarak değerlendirdi ve Amasya ricâline ait bunlardan bilgi topladı. 1901'de Şeyhülislâm Mehmed Cemâleddin Efendi'nin

takdirine mazhar olarak surre-i hümâyun niyâbet-i şer'iyyesine tayin edildi. Bu görevde iken ikinci defa Şam ve Hicaz'ı görme fırsatı buldu. Dönüşünde Vezirköprü nâibliğine getirildi ve fiilen 1903 Martında göreve başladı. 1905 Ekiminde Osmancık'a, ardından Niksar'a ve 1911'de de Refahiye'ye gönderildi. Son memuriyeti Evkaf Nezâreti kuyûd-ı kadîme

mütercimliğidir.

İlim hayatına daha çocuk yaşta Amasya meşhurlarının hayatını araştırmak ve Asrî mahlasıyla manzumeler yazmakla başlayan Hüseyin Hüsâmeddin daha sonra bütün çalışmalarını Türk dili ve tarihi üzerinde yoğunlaştırmıştır. Ayrıca Târîh-i Osmânî Encümeni'nin kuruluşundan itibaren üyesiydi. 10 Şubat 1939 tarihinde Şişli'deki evinde vefat etti ve Feriköy Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Hüseyin Hüsâmeddin'in İstanbul, Selânik, Hanya, Şam, Hicaz, Amasya, Bursa gibi çeşitli şehirlerde arayıp bulduğu el yazmaları, mahkeme sicilleri, vakfiyeler, kitâbeler, mezar taşları gibi ilk kaynaklara başvurarak hazırladığı eserleri büyük değer taşımaktadır. Ancak başvurduğu kaynakları çoğunlukla göstermemiş olması ve bazı konularda aşırı etimolojik benzetmelere kalkışması yazdıklarının ilmî değeri hakkında tereddütlere sebep olmuştur. Buna rağmen yerli ve yabancı birçok tarihçi onun başeseri olan Amasya Tarihi'nin değerini takdir etmiştir. Eserin bazı konularda gerçek bir hazine olduğunu söyleyen Franz Babinger, hiç olmazsa kısmen Batı dillerinden birine çevrilmesi tavsiyesinde bulunmuştur. Hüseyin Hüsâmeddin'in en belirgin özelliği, aldığı kuvvetli İslâm kültür ve terbiyesine rağmen "koyu bir Türkçü" oluşudur. Hayatının gayesini "Türk tarihini ve dilini araştırmak" olarak göstermesi, devşirmeler hakkında çok ağır hükümler vermesi, "dilde Türkçülük" cereyanının içinde yer alması gibi hususlar onun bu yönünü açıkça göstermektedir.

Eserleri. 1. Amasya Tarihi*. Aslında on iki cilt olup İstanbul'da 1912-1928 yılları arasında ancak dört cildi basılabilen eser müellifin en önemli çalışmasıdır. Amasya Belediyesi tarafından 1979 yılında satın alınan kitabın V. cildi kayıptır; yazma halindeki VI-XII. ciltleri ise emanet olarak Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eserin basılan ciltlerindeki bazı hatalar Amasya müftüsü Sabri Yetkin tarafından düzeltilmiş olup bu nüsha Ankara'da Kâmil Şahin'in özel kütüphanesindedir. 2. Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli (İstanbul 1335). İbnülemin Mahmud Kemal ile birlikte kaleme aldıkları eserin tarihçe kısmı Hüseyin Hüsâmeddin'e aittir. Eser Nazif Öztürk tarafından sadeleştirilmek suretiyle yayımlanmıştır (VD, XV-XIX [1982-1985]). 3. Temel. "Türk dilinde harflerin vaziyetleriyle mânalarını,

kelimelerin teşkilâtıyla iştikaklarını keşf ve ispat eden temel" başlığını taşıyan bu eserin ancak birinci cüzü yayımlanabilmiştir (İstanbul 1926). 4. Paşa Armağanı. Paşa kelimesinin Türkçe olduğunu göstermek amacıyla kaleme alıp Mustafa Kemal Paşa'ya ithaf ettiği eserin bizzat müellifin el yazısıyla olan nüshası Amasya'da Hüseyin Menç'in özel kütüphanesinde bulunmaktadır.

Hüseyin Hüsâmeddin'in Osmanlı dönemindeki nişancıların hayatını incelediği Nişancılar Durağı ve Osmanlı Meşâhiri, Türk Takvimi, Dîvân-ı Vezâret, Türk Fiilleri, Türk İsimleri, Kitâbü't-tasrîf: Temel Külliyatından Fiiller Hakkında Mülâhazât-ı Sarfiyye, Türk Sıfatları: Türk Çavları adlı eserleriyle et-Tuhfetü'zzekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye çevirisi henüz yayımlanmamış, Türk Emniyet Teşkilâtı Tarihi adlı eseri ise kaybolmuştur. Ayrıca Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası ve Türk Tarihi Encümeni Mecmuası'nda, İkdam ve Türk Yurdu gibi bazı gazete ve mecmualarda dil ve tarih konularında makaleleri yayımlanmıştır. Bunlar arasında "Koca Mehmed Paşa", "Alâeddin Bey", "Sultan Altunbaş", "Molla Fenârî", "Orhan Bey'in Vakfiyesi" adlı makaleleri özellikle zikredilebilir (Sarıcaoğlu, XIV [1994], s. 46).

BİBLİYOGRAFYA

Amasya Târihi, I, 334-340; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "İbrahim Ethem Paşa Ailesi ve H. Edhem", Halil Edhem Hâtıra Kitabı, I, Ankara 1948; F. Babinger, Aufsatze und Abhandlungen zur Geschichte Südostevropas und der Levante, München 1962, I, 132; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, II, 649, 656; Albayrak, Osmanlı Ulemâsı, II, 126; Mükrimin Halil Yınanç, "Bir Erzurum Tarihçisi", İş Dergisi, sy. 28 (1941); Ahmet Kuşat, "Türk Tarihi ile İlgili Makaleler Bibliyografyası", TV, sy. 3 (1961), s. 478; Nazmi Çağan, "Bir Tarihçinin Yıldönümü Hüsameddin Yasar", Dünya Gazetesi, İstanbul 29.VII.1964, s. 3; Turgut Akpınar, "Amasya Tarihi Yazarı Hüseyin Hüsameddin ve Bilinmeyen Eserleri", Bibliyografya: Kitap Haberleri Bülteni, I/3, İstanbul 1972, s. 163-168; a.mlf., "Az Tanınan Büyük Bir Milliyetçi: Hüseyin Hüsameddin

Yasar", Hayat Tarih Mecmuası, XV/8, İstanbul 1975, s. 24-26; Fikret Sarıcaoğlu, "Üç Amasya Tarihçisi ve Eserleri", TED, XIV (1994), s. 42-46, 48-49.

Turgut Akpınar

HÜSEYİN HÜSNÜ EFENDİ

(1849-1912)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da doğdu. Diyarbakırlı Molla Çelebi ahfadından Mehmed Hamdi Efendi'nin torunu, Erzurumlu İbrâhim Rüşdü Efendi'nin oğludur. Çelebizâde unvanı Molla Çelebi'den gelmektedir. Dâvud Paşa Rüşdiyesi'ne devam etti. Babası Rüşdü Efendi'nin Gelibolu nâibliğine tayin edilmesi üzerine oraya gitti. Bir yandan Gelibolu Rüşdiyesi'nde okurken bir yandan da Osman Efendi'den ders gördü. Daha sonra İstanbul'a giderek Dârülmaârif'te yazı hocası hattat Mehmed Hulûsi ve damadı hüsn-i hat hocası Mehmed Şevki Efendi'den hat meşketti. Ayrıca Fâtih dersiâmlarından Ahıskalı Mehmed Efendi'nin derslerine devam etti, Mehmed Sâbit Efendi'den ferâiz okudu. Tahsilini tamamlayarak bu hocadan icâzet aldı.

1280'de (1863) mülâzemetle İstanbul Bab Mahkemesi'ne giren Hüsnü Efendi, 1290'da (1873) hâsılât-ı şer'iyyeden kendisi de hisse almak üzere bu mahkemenin vekāyi' kâtibi muavinliğine, 1294'te (1877) sadreyn (Rumeli ve Anadolu kazaskerliği) müsteşar muavinliğine tayin edildi. Aynı yılın recebinde (temmuz) ibtidâ-i hâric, 1296'da (1879) hareketi hâric, bir yıl sonra mûsıle-i Sahn, 1298'de (1881) hareketi altmışlı derecelerine nâil oldu. 1299'da (1882) Vergi Emaneti İdare Meclisi âzalığına nakledildi. 1300'de (1883)

mûsıle-i Süleymâniyye derecesine nâil olduktan kısa bir süre sonra Bursa kadılığına yükseltildi. Rebîülâhir 1302'de (Şubat 1885) Vergi Emaneti İdare Meclisi âzalığı üzerinde kalmak üzere Bağdat, Basra ve Musul vilâyetleri arazi ve emlâk müfettişliği göreviyle bir yıl kadar bu vilâyetlerde dolaştı. 1304'te (1887) kendisine Defteri Hâkānî Senedât İdaresi Umûr-i Şer'iyye memuriyeti verildi. Receb 1305'te (Mart 1888) görevinin sona ermesi üzerine yeni bir memuriyete tayinine kadar hazineden 2000 kuruş tahsis edildi. Aynı yılın ramazanında (mayıs) Meclisi Eytâm âzalığına, bir ay

sonra Evkāf-ı Hümâyun Beytülmâl kassâmlığına getirildi. Zilhicce 1306'da (Ağustos 1889) Mahkeme-i Teftîş-i Evkāf müsteşarı oldu ve ardından 4000 kuruş olan maaşı 6000 kuruşa çıkarılarak Evkāf-ı Mülûkâne memuriyeti verildi. Rebîülevvel 1307'de (Kasım 1889) haremeyn pâyesiyle taltif edildi. Bu arada 1889'da Hukuk Mektebi'nde evkaf dersi, bir yıl sonra arazi kanunnâmesi ve tapu nizamnâmesi derslerini, 1892'de İslâm hukukunun bazı konularını okutmaya başladı. 1311'de (1893-94) bu dersler üzerinde kalmak üzere Mülkiye Mektebi'nde ahkâm-ı evkāf dersleri vermekle görevlendirildi. Ayrıca Fâtih dersiâmları arasında yer aldı ve ertesi yıl bazı talebelere icâzet verdi. Zilkade 1313'te (Nisan 1896) tarik maaşının memuriyet maaşına mahsup edilmesi konusunda irade çıktı.

Hüseyin Hüsnü Efendi Zilkade 1315'te (Nisan 1898), yarım maaş ödenmek üzere Mahkeme-i Teftîş-i Evkāf müsteşarlığı üzerinde kalarak 10.000 kuruş maaşla Hey'et-i Islâhiyye âzalığıyla Yemen'e tayin edildi ve beş yıl burada görev yaptı. 1320'de (1902) bu heyetin lağvedilmesiyle esas görevi olan Mahkeme-i Teftîş-i Evkāf müsteşarlığına döndü. Cemâziyelâhir 1322'de (Ağustos1904) Anadolu kazaskerliği pâyesine nâil oldu; aynı yılın zilkadesinde (Ocak 1905) irâde-i seniyye ile Yemen Bölgesi Islah Komisyonu üyeliğine getirildi. Rebîülevvel 1323'te (Mayıs 1905) Evkāf-ı Hümâyun müfettişliği verildiyse de 1908'de Meşrutiyet'in ilânından sonra bu memuriyetin ismi Mahkeme-i Evkāf-ı Hümâyun kadılığına çevrildi. Nihayet 30 Zilhicce 1327'de (12 Ocak 1910) Roma sefiri Hakkı Paşa'nın kurduğu kabinede şeyhülislâm olan Hüsnü Efendi kabinenin tutarsızlığı ve yanlış icraatı sebebiyle huzursuz olmuş, kabine aleyhine muhalif mebuslarla iş birliği yapması üzerine saraya davet edilerek 4 Receb 1328'de (11 Temmuz 1910) istifaya mecbur edilmiş, gazetelere sıhhî sebepler yüzünden istifa ettiği bildirilmiş, nizamnâme gereğince kendisine 5000 kuruş mâzuliyet maaşı bağlanmıştır. Birinci Mecidî ve Birinci Osmânî nişanlarına sahip olan Hüsnü Efendi, 22 Cemâziyelâhir 1330'da (8 Haziran 1912) vefat ederek Cerrahpaşa Camii hazîresinde babasının kabrinin yanına defnedilmiştir.

Hukuk Mektebi'nde verdiği dersler İhsâf fî ahkâmi'l-evkāf (İstanbul 1310, 1315) ve Arazi Kanunnâmesi Şerhi (İstanbul 1310, 1324) adlarıyla basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sadrazamlar Dosyası, nr. 55; Hüseyin Hüsnü Efendi, İhsâf fî ahkâmi'l-evkāf, İstanbul 1310; a.mlf., Arazi Kanunnâmesi Şerhi, İstanbul 1310; Osmanlı Müellifleri, I, 289; İlmiyye Salnâmesi, s. 623; İbnülemin-Hüseyin Hüsâmeddin Yasar, Evkāf-ı Hümâyûn Nezâreti Târihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 248; Lütfi Simavi, Sultan Reşad'ın Sarayında Gördüklerim, İstanbul 1342, s. 108; Danişmend, Kronoloji2, V, 159-160; Takvîm-i Vekāyi', nr. 428; Cerîde-i İlmiyye, III, 1284; "Hüseyin Hüsnü Efendi", TA, XIX, 420.

Mehmet İpşirli

HÜSEYİN b. İDRÎS

(bk. İBN HÜRREM).

HÜSEYİN KÂMİL

(حسين كامل)

(1853-1917)

İngiltere himayesinde tahta çıkarılan ilk Mısır kralı.

Kahire’de doğdu. Hidiv İsmâil Paşa’nın oğludur. İlk öğrenimine, saray mensupları ve eşraf çocukları için Menyel Sarayı’nda açılan okulda başladı. 1867’de babası ile birlikte İstanbul’a giderek Sultan Abdülaziz’i ziyaret ettikten sonra Paris’e geçti; 1869’da Süveyş Kanalı’nın açılışına kadar orada kaldı. Kanalın açılış törenlerine katılmak için Kahire’ye dönüşünün ardından Floransa’ya İtalya Kralı Victor Emanuel’in nezdine diplomatik elçi olarak gönderildi. Görevini tamamladıktan sonra 1870’te Kahire’ye dönüp Vakıflar, Nâfia, Dahiliye ve Maliye nâzırı olarak Meclisi Nüzzâr’da vazife yaptı. Nâfia nazırı iken Kahire-Hulvân arasındaki demiryolunu inşa ettirdi. Babasının azli (1879) ve sürgüne gönderilmesi üzerine onunla birlikte Napoli’ye yerleşti. Urâbî Paşa’nın isyanının ardından meydana gelen siyasî gelişmeler üzerine 1882’de Mısır’a döndü.

Hüseyin Kâmil’in gerek Hidiv Tevfik Paşa (1882-1892) gerekse Hidiv II. Abbas Hilmi (1892-1914) zamanlarında üstlendiği en önemli resmî görev Meclisi Şûrâ reisliği oldu. Bu görevinden, 1909’da Süveyş Kanalı imtiyazının uzatılması konusunda çıkan kriz sırasında ayrıldı. Resmî görevlerden uzak kaldığı dönemlerde ticaret ve ziraatla uğraştı. Ayrıca Mısır’da faaliyet gösteren birçok yabancı şirketin temsilciliklerinde bulundu. Mısır’da ziraatın geliştirilmesi için Hidîviyyet Ziraat Cemiyeti’ni faaliyete geçirdi. Daha sonra kurulan Ziraat Nezâreti’nin teşkilâtlanmasında bu cemiyet büyük rol oynadı. Bunlara paralel olarak ziraatı teşvik için İskenderiye ve Kahire’de yabancıların da iştirak ettiği ziraat sergileri açtı. İstanbul’da kurulan Ticaret Mektebi’ni örnek alarak giderleri özel gelirlerle karşılanan bir Özel Ticaret Mektebi açtı.

Osmanlı Devleti 1914 sonbaharında I. Dünya Savaşı’na girince İngiltere,

Süveyş Kanalı'nı doğrudan kontrol altına almak ve Osmanlı Devleti'nin cihad çağrısına Mısırlılar'ın uymasını engellemek amacıyla, 1882'den beri işgal altında bulundurduğu Mısır üzerinde himayesini ilân etti (18 Aralık 1914). 19 Aralık'ta bu durumu ve o sırada İstanbul'da bulunan Hidiv II. Abbas'ın görevinden azledildiğini hânedanın en yaşlı üyesi sıfatıyla Hüseyin Kâmil'e bildirdi. Ayrıca Mısır'ın eskiden olduğu gibi Mehmed Ali Paşa hânedanından bir prens tarafından yönetileceği ilân edilerek Hüseyin Kâmil'e "sultan" unvanı ile tahta çıkması önerildi. Bu arada İngilizler, tekliflerinin kabul edilmemesi halinde yabancı birini (muhtemelen Ağa Han'ı) Mısır'a kral olarak tayin edecekleri haberini yaydılar. Önce tereddüt gösteren Hüseyin Kâmil daha sonra İngilizler'in teklifini kabul etti ve 20 Aralık 1914'te tahta çıktı. İlk tepkiyi İstanbul'dan tayin edilmiş olan Mısır kadısı göstererek söz konusu

sultanlığın geçerli olmadığını, bunun Osmanlı Devleti'nin hükümranlık haklarına aykırı bulunduğunu belirtti. Bu görüşün halk üzerindeki tesirini göz önüne alan Hüseyin Kâmil 21 Aralık'ta kadılığı ilga etti. Bunun ardından İstanbul'dan daha şiddetli tepkiler geldi. Bâbıâli bir fetva çıkartarak "hidîv-i kâzib" diye vasıflandırdığı Hüseyin Kâmil'i hain ilân etti ve müslümanların ona karşı gelmesinin gerektiğini bildirdi. Bu fetva Mısır'da pek etkili olamadı. Zira bütün güç ve iktidar İngilizler'in elindeydi, muhalefet edenler şiddetle cezalandırılıyordu.

Hüseyin Kâmil, kral ilân edildikten sonra ülkeyi dolaşarak halk ile bütünleşmeye çalışmasına rağmen kabul görmedi ve hatta öldürülmek istendi. Aynı zamanda kendisini kral ilân eden İngilizler'le de tam bir uyum içinde olamadı. Bu şartlar altında sağlığı bozulan Hüseyin Kâmil 1916'da hastalandı ve 9 Ekim 1917'de öldü. Yerine kardeşi Ahmed Fuad geçti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Dahiliye-Kalem-i Mahsûs, nr. 35/55; BA, Dahiliye-Şifre, nr. 48/133, 48/178, 48/202; Mısır Meselesi (nşr. Bab-ı Âlî Hâriciye Nezâreti), İstanbul 1334, s. 166; S. A. Moseley, With Kitchener in Cairo, London 1917, s. 82;

Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, III, 406-409; Evrâḳu Muḥammed Ferîd (nşr. Merkezü'l-vesâik ve târîhi Mısri'l-muâsır), Kahire 1978, I, 194, 197, 199, 208, 210, 215, 217-218, 241, 243-244; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922, London 1980, s. 229-230; P. Mansfield, The Arabe, London 1980, s. 188, 233; Latîfe M. Sâlim, Mıṣr fî'l-ḥarbi'l-ʿâlemiyyeti'l-ûlâ, Kahire 1984, s. 35-49; M. Ali Alûbe, Ẕikriyyân ictimâʿiyye ve siyâsiyye, Kahire 1988, s. 69-70; "Hüseyin Kâmil", TA, XXI, 179; P. J. Vatikiotis, "Ḥusayn Kāmil", EI² (İng.), III, 624-625.

Zekeriyya Kurşun

HÜSEYİN KÂZIM KADRİ

(1870-1934)

Türk fikir adamı, Türk Lugatı adlı eseriyle tanınan müellif.

İstanbul Beylerbeyi'nde doğdu. Babası Trabzon valilerinden Kadri Bey'dir. İlk öğrenimine Beylerbeyi Sıbyan Mektebi'nde başladı. Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'ni bitirdi. Mülkiye Mektebi'nin idâdî kısmına kaydolmasına rağmen babasının Aydın vilâyeti defterdarlığına tayin edilmesi üzerine İstanbul'dan ayrılarak ailesiyle İzmir'e gitti. Burada İngiliz Ticaret Mektebi'nden mezun oldu. Özel hocalardan Arapça ve Farsça dersleri aldı; fen bilimleri tahsil etti. Türk Lugatı'nı yazmaya karar verdikten sonra Yunanca ve Latince öğrendi. Merak duyduğu ziraatçılık konusundaki bilgilerini geliştirmek için bir ara Almanya'ya gitti.

Hüseyin Kâzım ilk resmî görevine Aydın Vilâyeti Muhasebe Kalemi'nde başladı (1887). Burada bir yıl kadar çalıştıktan sonra istifa etti. Ailesi İstanbul'a dönünce Maliye Nezâreti Mektûbî Kalemi'ne girdi (1890). Bir müddet sonra Hariciye Nezâreti Umûr-ı Şehbenderî Kalemi'ne geçti (1895); bir süre Dârüşşafaka'da astronomi hocalığı yaptı. Ardından Tiflis şehbenderliğine tayin edildiyse de annesi rızâ göstermeyince daha önce çalıştığı maliyedeki görevine döndü. 1902'de bu görevinden de ayrılarak II. Meşrutiyet'in ilânına kadar resmî görev almadı. Mücadeleci bir mizaca sahip oluşu sık sık görev değiştirmesine sebep oldu. Bir ara Tevfik Fikret ve Hüseyin Cahit'le Yeni Zelanda'ya giderek bir köy kurup orada yaşamak teşebbüsünde bulundu; fakat hükümetin durumdan haberdar olması yüzünden bu düşünce gerçekleşmedi. II. Meşrutiyet'ten sonra yine Tevfik Fikret ve Hüseyin Cahit'le Tanin gazetesini çıkardı. Meşrutiyet'in ilânından önce girdiği İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin iktidara gelmesiyle kendisine birçok görev teklif edildi. Canik (Samsun) mutasarrıflığı ve Beyrut defterdarlığına tayin teklifini kabul etmedi. Ardından Siroz (Serez / Selânik) mutasarrıflığı (1909), Halep valiliği (1910), İstanbul şehreminliği (1911) ve İstanbul vali vekilliği gibi görevlere getirildi. 1912'de Selânik valisi oldu. Aynı yılın nisan ayında yapılan seçimlerde Saruhan (Manisa)

sancağı mebusu seçildi. Kısa bir süre sonra tekrar Selânik valiliğine tayin edildiyse de 1912 yılının Ağustosunda bu görevden ayrıldı.

I. Dünya Savaşı başlarında ailesiyle beraber Beyrut'a giden Hüseyin Kâzım buradaki kütüphanelerden ve Arap âlimleriyle hıristiyan din adamlarından da faydalanarak Türk Lugatı ile ilgili çalışmalarını yoğunlaştırdı. Mütarekenin ardından Suriye Osmanlı Devleti'nin elinden çıkınca yerli halk tarafından kendisine teklif edilen Beyrut valiliğini kabul etmeyip İstanbul'a döndü. Aydın mebusu olarak Meclisi Meb'ûsan'a girdi ve meclisin birinci reis vekilliğine seçildi. Mîsâk-ı Millî'nin belirlenmesi için meclise ilk teklifi verdi. İstanbul'un işgali üzerine meclis feshedilince bir süre açıkta kaldı. Tevfik Paşa kabinesinde Ticaret ve Ziraat nâzırlığı ile Adliye nâzır vekilliği görevlerinde bulundu (1920). Bu sırada Ankara hükümeti ve Mustafa Kemal'le görüşmek için Müşir Ahmed İzzet Paşa başkanlığındaki heyetle Bilecik'e, oradan da Ankara'ya gitti. İstanbul'a dönüşünde Evkaf nâzırlığı ve Maliye nâzır vekilliği yaptı. Ağustos 1921'den sonra hiçbir resmî görev kabul etmedi; bazı özel banka ve şirket idare meclisi üyeliklerinde bulundu. Son yıllarını Beylerbeyi'ndeki yalısında çalışarak geçirdi. Dinlenmek üzere gittiği Tarsus'ta 17 Ocak 1934'te vefat etti. Naaşı İstanbul'a getirilerek Beylerbeyi Küplüce Mezarlığı'na defnedildi. Kitaplarını ölümünden iki yıl önce Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ne vakfetmişti. Neşredemediği kitap, makale, tercüme ve hâtıraları ise kızı Rikkat Kunt tarafından Türkpetrol Vakfı'na verildi.

Hüseyin Kâzım'ı yakından tanıyanlar onun âdil olmayan idarecilere karşı cesur ve cüretli bir mücadeleci, gerektiğinde mensubu bulunduğu fırka ve grupları bile en ağır şekilde tenkit etmekten çekinmeyen, idareciliğinde otoriter bir şahsiyet olduğunu söylerler. Bazı görevlerinden maaş almayacak kadar menfaat ve hırstan uzak, fedakâr bir insan olarak bilinen Hüseyin Kâzım Arapça ve Farsça'dan başka Fransızca, İngilizce, İtalyanca, Yunanca ve Latince'ye de vâkıftı.

Eserlerinde genellikle Şeyh Muhsin-i Fânî müstear adını kullanan Hüseyin Kâzım Kadri'nin en belirgin özelliği ilmî ve fikrî yönünün kuvvetli olmasıdır. Trabzon Vilâyet Gazetesi, Resimli Kitap, Saadet, Tan, Yeni Asır, Tasvîr-i Efkâr, Vakit, Ma'lûmat, Tanin, İkdam, İctihad, Serveti Fünûn,

Sebîlürreşâd gibi gazete ve dergilerde dil, din, felsefe, iktisat, ziraat ve siyasetle ilgili birçok makale yazdı, kitap yayımladı. Kültür konularında muhafazakâr bir anlayışa sahip olmasına karşılık dinî konularda modernist anlayışı savundu. İslâm'ı doğru anlamak ve müslümanları gerilikten kurtarmak için Kur'an'ın ruhuna yönelmeye önem verdi.

Hüseyin Kâzım'ın Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn devri dışındaki İslâm ve

Osmanlı tarihine bakışı olumlu değildir. Dinî muhtevalı matbu kitaplarıyla dinî makalelerinde ve "insanlığa Müslümanlığı, müslümanlara da insanlığı öğretmek için" hazırladığını belirttiği basılmamış ilmihalinde bu tarihî süreç içinde İslâmî ilkelerden uzaklaşıldığını, yozlaşmanın, taklit ve hurafelerin yaygınlaştığını ileri sürer. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Sa'dî-i Şîrâzî'ye büyük hayranlığı olmakla beraber tasavvufu ve tarikatları bozulmayı hazırlayan ve süratlendiren âmiller olarak görür.

II. Meşrutiyet idaresi, İttihat ve Terakkî ile ıslahat hareketlerine dair yazdıkları, özellikle Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım, On Temmuz İnkılâbı ve Netâici, Ziya Gökalp'in Tenkidi adlı eserleri, Tanzimat sonrası Osmanlı modernleşmesi ve bunun toplum hayatına yansıması hakkında oldukça önemli tesbit ve yorumlar ihtiva eder.

Eserleri. 1. Hak ve Hakikat (İstanbul 1288 hş.). Yazarın, hem müslüman aydınlara hem de halka kendi fikirleri doğrultusunda İslâm dinini ve Kur'an'ı tanıtmak, istibdadı kötülemek amacıyla kaleme aldığı bir eserdir. 2. Felâha Doğru, İslâmiyet'in Avrupa'ya Son Sözü (İstanbul 1331). İki bölümden oluşan eserin "İslâm'ın Avrupa'ya Son Sözü" başlıklı birinci bölümü Şeyh Abdülhak el-Bağdâdî'den tercümedir. Yazarın kendi telifi olan ikinci bölümün ise ayrı bir başlığı yoktur. Bu bölüm Kabahat Müslümanlıkta Değil Müslümanlardadır adıyla müstakil olarak da yayımlanmıştır (İstanbul 1952). 3. İstikbâle Doğru (İstanbul 1331). Eserde, başta Kur'an'ın tefsir ve tercümesi olmak üzere Müslümanlık'la ilgili çeşitli konular üzerinde durulmuştur. 4. On Temmuz İnkılâbı ve Netâici (İstanbul 1336). II. Meşrutiyet döneminin siyasî ve kültürel yönden kısmî bir tenkidi mahiyetinde Şeyh Muhsin-i Fânî takma adıyla yazılan bu eserde müellifin bizzat şahit olduğu Makedonya, Arnavutluk, Ermenistan ve Suriye

meseleleri ele alınmış, “Lâhika” başlığını taşıyan bölümde ise eserin yazımının bitirildiği 1330 (1912) yılından basıldığı 1336 (1918) yılına kadar meydana gelen olaylar değerlendirilmiştir. Eser sadeleştirilerek Balkanlar’dan Hicaz’a İmparatorluğun Tasfiyesi (haz. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul 1992) ve Türkiye’nin Çöküşü (haz. Yılmaz Daşçıoğlu, İstanbul 1992) adlarıyla da yayımlanmıştır. 5. Yirminci Asırda İslâmiyet (İstanbul 1339). Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî adıyla yayımlanan eserde birçok İslâmî konu üzerinde durularak bunlara açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Eser Ertuğrul Özalp tarafından sadeleştirilerek aynı adla neşredilmiştir (İstanbul 1992). 6. Nûrü’l-beyân-Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Tercümesi (I, İstanbul 1340; II, Kur’ân-ı Kerîm Tefsirinin Türkçe Tercümesi adıyla, İstanbul 1341). Adliye nâzırlarından Antepli Mustafa Efendi ile Hüseyin Kâzım’ın da yer aldığı bir heyet tarafından hazırlanan iki büyük ciltlik eserde âyetlerin Arapça aslından sonra kısa anlamları verilmeye çalışılmıştır. Bazı âyetler için “izah” başlığı altında çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Kelime ve terimlerin izahları dipnotlarla belirtilmiş, özellikle ilk fasiküllerde konuyla ilgili diğer âyetlere de işaret edilmiştir. Eserin sonuna bir de sözlük konulmuştur. Nûrü’l-beyân alelacele hazırlanıp yayımlandığından fâhiş hataları sebebiyle hem Diyanet İşleri Reisliği hem de Sebîlürreşâd mecmuası tarafından tenkit edilmiş ve güvenilir olmadığı belirtilmiştir. 7. Mahdumkulu Divanı ve Yedi Asırlık Türkçe Bir Manzume (İstanbul 1340). Türkmen şairi Mahdumkulu’nun bir kısım manzumeleriyle Ali adlı Türk şairinin yazdığı Kıssa-i Yûsuf’un bir bölümünden oluşmaktadır. 8. Türk Lugatı* (I-II, İstanbul 1927-1928; III-IV, 1943-1945). Müellifin en hacimli ve üzerinde en çok çalıştığı eseridir. Uzun “Dîbâce”sinde Türk lehçelerinin gramer özellikleri hakkında bilgi veren yazar, bu sözlükte Türkiye Türkçesi’nde ve diğer Türk lehçelerinde bulunan kelimeleri zengin örneklerle ele almıştır. Eser, bilhassa Doğu Türkçesi’yle ilgili birçok eksik ve yanlışlıklarına rağmen lehçelerin mukayesesi alanında ilk önemli çalışmadır. 9. İnsan Hakları Beyannamesi’nin İslâm Hukukuna Göre İzahı. Asıl adı Teşrî-i İnsânî ve İslâmî olan eser Osman Nuri Ergin tarafından bu adla yayımlanmıştır (İstanbul 1949). Eserde, İnsan Hakları Beyannâmesi’nde yer alan ilkelerin esasen İslâm’da var olduğu konusuna yer verilmiştir. Ergin, eserin sonuna Birleşmiş Milletler tarafından yayımlanan yeni İnsan Hakları Beyannâmesi’ni de koymuştur. 10. Ziya Gökalp’in Tenkidi. 1933 yılında kaleme alınan ve asıl adı Ziya Gökalp ve Türkçülüğün Esasları olan eser İsmail Kara tarafından bu adla

yayımlanmıştır (İstanbul 1989). Hüseyin Kâzım Kadri'nin Türkpetrol Vakfı'ndaki terekesinde bulunan eserde Ziya Gökalp'in Türkçülüğün Esasları adlı kitabı çerçevesinde Türk milliyetçiliğinin meseleleri tartışılmıştır. Yazarın hâtıraları da Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım adıyla İsmail Kara tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1991).

Hüseyin Kâzım'ın bunlardan başka Rum Patriğine Açık Mektup (İstanbul 1330), Arnavutlar Ne Yaptılar? (İstanbul 1330), Çar Nikola'ya Açık Mektup (İstanbul 1331), Diyanet İşleri Riyâsetinin 'Beyân-ı Hakîkat' Unvanlı Makalesine Cevap (Muhsin-i Fânî takma adıyla, İstanbul, ts.) adlı küçük risâleleri vardır. İstanbul'da basılan ziraatla ilgili matbu kitapları da Bağlar Arasında (1316), İlm-i Zirâat (1327), Çiftlik Nasihatleri (1328), Ziraat Dersleri (1328), Bağcılık (1328), Ziraat Albümü (1329), Çiftçi Çocuğu (1331), Anadolu Köylüsüne Çiftçi Öğüdü (1331), altı kitaptan oluşan Amelî ve Tatbikî Ziraat Dersleri (1335), İlm-i İktisâd-ı Zirâî (1339) adlarını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Kâzım Kadri, İnsan Hakları Beyannamesi'nin İslâm Hukukuna Göre İzahı (haz. Osman Ergin), İstanbul 1949, hazırlayanın önsözü, s. 1-42; a.mlf., Ziya Gökalp'in Tenkidi (haz. İsmail Kara), İstanbul 1989, hazırlayanın girişi, s. 13-31; a.mlf., Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım (haz. İsmail Kara), İstanbul 1991, hazırlayanın önsözü, s. 7-30; Osman Nuri [Ergin], İstanbul Şehreminleri, İstanbul 1927, s. 276-307; Şevki, Hüseyin Kâzım Bey, İstanbul 1935; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 211; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, s. 292, 340-342, 447; Ali Ekrem Bolayır'ın Hâtıraları (haz. M. Kayahan Özgül), Ankara 1991, bk. İndeks; "Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi", SR, XXIII/597 (1342), s. 386-389; "Kur'ân-ı Kerîm Tercümeleri Hakkında", a.e., XXIV/599 (1342), s. 8-11; Aksekili Ahmed Hamdi, "Cevap mı, İtiraf mı? - Şeyh Muhsin-i Fânî Hazretleri'ne", a.e., XXIV/600 (1342), s. 23-26; "Hatada Israr-Ma'nâ-yı Kur'ân'ı Tahrif ile Efkâr-ı İslâmiyyeyi Teşviş", a.e., XXIV/600 (1342), s. 26-27; "Kur'an

Tercümelerindeki Hatalar”, a.e., XXIV/601 (1342), s. 35-37; M. Şakir Ülkütaşır, “Hüseyin Kâzım Kadri (1870-1934)”, TDl., I/5 (1952), s. 24-26; İsmail Kara, “Bir Eski Zaman Efendisi: Hüseyin Kazım Kadri”, TT, sy. 49 (1988), s. 9-14; “Hüseyin Kâzım Kadri”, TA, XIX, 420-421; Rekin Ertem, “Hüseyin Kâzım Kadri”, TDEA, IV, 300-302.

Nurettin Albayrak

HÜSEYİN LÂMEKÂNÎ

(bk. LÂMEKÂNÎ HÜSEYİN EFENDİ).